GRAND SÉMINAIRE
BIBLIOTHÈQUE
LAVAL
ST. MARY'S COLLEGE LIBRARY

COLLEGII

SALMANTICENSIS

CARMELITARUM

DISCALCEATORUM

CURSUS THEOLOGICUS

ANICII. — EX TYPIS M.-P. MARCHESSOU.

COLLEGII

SALMANTICENSIS

FR. DISCALCEATORUM

B. MARIÆ DE MONTE CARMELI

Parenti suo Eliæ consecrati,

CURSUS THEOLOGICUS

Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomæ complectens.

TOMUS SEXTUS

TRACTATUS XI. — DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM.

TRACTATUS XII. — DE VIRTUTIBUS.

— ARBOR PRÆDICAMENTALIS VIRTUTUM.

ILLUSTRISS. ac REVERENDISS. IN CHRISTO PATRI D. D.

CAROLO AMABILI DE LA TOUR-D'AUVERGNE-LAURAGUAIS

ARCHIEPISCOPO BITURICENSI

DICATUS

EDITIO NOVA, CORRECTA

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

GRAND SEMINAIRE BIBLIOTHEQUE DES PROFESSEURS LAVAL

E SOCIETATE GENERALI LIBRARIÆ CATHOLICÆ

PARISIIS
APUD VICTOREM PALMÉ
RECTOREM GENERALEM
25, via Grenella, 25

BRUXELLIS
APUD J. ALBANEL
SUCCURSALIS RECTOREM
5, foro Lovaniensi, 5

1878

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

INDEX QUÆSTIONUM

ET DISPUTATIONUM

QUÆ IN SEXTO TOMO REFERUNTUR.

TRACTATUS UNDECIMUS.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa. Pag. 3

Art. 1. Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala? Ib.

Disputatio I.

De constitutivo moralitatis, et de requisitis ad illam. Ib.

Dub. 1. Utrum ad moralitatem actus necessaria sit libertas? 4

Dub. 2. Utrum moralitas addat aliquid distinctum supra entitatem actus liberi : et supra ipsam libertatem? 11

Dub. 3. Utrum moralitas in actibus elicitis ponat aliquid intrinsecum : et an hoc sit ens reale, vel rationis : absolutum, vel respectivum : entitas, aut modus? 21

Dub. 4. Quod sit proximum et formale specificativum moralitatis in communi? 29

Dub. 5. Quæ sit regula moralitatis? 34

Dub. 6. Utrum in objectis sit aliqua moralitas quæ dici solet *objectiva* : et in quo consistat? 42

Disputatio II.

De divisione moralitatis in bonitatem et malitiam ; ubi rationes utriusque explicantur. 53

Dub. 1. Utrum moralitas adæquate dividatur in bonitatem et malitiam? Ib.

Dub. 2. Utrum divisio moralitatis in bonitatem et malitiam sit essentialis : et an sit generis [illegible]species? 57

Dub. 3. In quo consistat tam bonitas quam malitia moralis? 62

Art. 2. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto? 64

Disputatio III.

De bonitate et malitia humanorum actuum, secundum quod desumuntur ab objecto. Ib.

Dub. 1. Utrum bonitas et malitia, quam actus sumit ab objecto, sit prima et essentialis? Ib.

Dub. 2. Utrum bonitas et malitia quam actus sumit ab objecto sit omnino atoma et specifica? 72

Art. 3. Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia? 77

Disputatio IV.

De bonitate et malitia humanorum actuum ex circumstantiis.

Dub. I. Utrum omnes actus humani habeant ex circumstantiis aliquam bonitatem, vel malitiam? 78

Dub. 2. Utrum omnes morales circumstantiæ conferant actibus humanis aliquam bonitatem vel malitiam? 88

Art. 4. Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine? 98

Disputatio V.

De bonitate et malitia quæ sumuntur ex fine. 99

Dub. 1. De quo fine loquitur D. Thomas in hoc articulo? Ib.

Dub. 2. Qualis debeat esse finis, ut conferat actibus humanis bonitatem, vel malitiam moralem? 101

Dub. 3. Utrum sicut bonus finis minuit malitiam objecti, melior finis magis eam diminuat : et an aliquando totaliter a peccato excuset? 104

Dub. 4. Utrum bonus finis diminuat aliquo modo bonitatem, quam actus habet ex objecto : et malus malitiam. 108

Dub. 5. Qualiter actus humanus debeat referri in finem, ut recipiat ab eo bonitatem, vel malitiam? 110

Dub. 6. Utrum omnis actus humanus habeat bonitatem vel malitiam ex fine operantis? 117

Art. 5. Utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie? 119

Art. 6. Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine? 120

Ac 2572

Disputatio VI.

De comparatione diversarum specierum moralitatis ad eundem actum. 121

Dub. 1. Utrum idem actus humanus possit simul habere bonitatem, et malitiam formalem? Ib.

Dub. 2. Utrum idem numero actus possit esse bonus, et malus successive? 139

Dub. 3. Utrum actus habens bonum objectum, et bonum finem, sit in duabus speciebus bonitatis? 143

Dub. 4. Utrum actui habenti duas species moralitatis ex objecto, et fine, utraque vel una tantum sit essentialis : et quænam illa sit? 151

Art. 7. Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso? 161

Art. 8. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem. 164

Art. 9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum? Ib.

Disputatio VII.

De indifferentia humanorum actuum ad bonum et malum. 165

Dub. 1. Utrum aliquis actus humanus secundum suam speciem sit indifferens? Ib.

Dub. II. Utrum detur in individuo actus humanus omnino indifferens? 171

Art. 10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali? 181

Art. 11. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali? 182

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa. 185

Art. 1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto? Ib.

Art. 2. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto? Ib.

Art. 3. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione? Ib.

Art. 4. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna? 186

Art. 5. Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala? Ib.

Art. 6. Utrum bonitas concordans rationi erranti sit bona? Ib.

Art. 7. Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis? Ib.

Art. 8. Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione? 187

Art. 9. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam? Ib.

Art. 10. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati Divinæ in volito, ad hoc quod sit bona? Ib.

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum in sex articulos divisa. 188

Art. 1. Utrum bonitas vel malitia perprius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori? Ib.

Art. 2. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis? 189

Art. 3. Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus? Ib.

Art. 4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia super actum interiorem? Ib.

Art. 5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum? 190

Art. 6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus? Ib.

QUÆSTIO XXI.

De his quæ consequuntur actus humanos in bonitate vel malitia in quatuor articulos divisa. Ib.

Art. 1. Utrum actus humanus in quantum bonus vel malus habeat rationem rectitudinis vel peccati? Ib.

Art. 2. Utrum actus humanus in quantum est bonus vel malus habeat rationem laudabilis vel inculpabilis? 191

Art. 3. Utrum actus humanus in quantum bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti? Ib.

Art. 4. Utrum actus humanus in quantum est bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum? Ib.

—

TRACTATUS DUODÉCIMUS.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias in quatuor art. divisa. 194

Art. 1. Utrum virtus humana sit habitus? Ib.

Art. 2. Utrum virtus humana sit habitus operativus? Ib.

Art. 3. Utrum virtus humana sit habitus bonus? 195

Art. 4. Utrum virtus convenienter diffiniatur. Ib.

Disputatio I.

De essentia, et diffinitionibus virtutis. 196

Dub. 1. Utrum virtus humana essentialiter sit habitus? Ib.

Dub. II. Utrum virtus humana concurrat effective ad actum virtuosum? 206

Dub. 3. Quæ sit ratio ex parte actus, ad quam habitus virtutis per se concurrit? 211

Dub. 4. Qualiter diffinienda sit virtus? 225

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis in sex articulos divisa. 230

Art. 1. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in objecto? Ib.

Art. 2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis? Ib.

Art. 3. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis. 231

Art. 4. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis. 234

Art. 5. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis. 235

Art. 6. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis? 236

Disputatio II.

De subjecto virtutis. 237

Dub. 1. Utrum eadem virtus possit subjectari in diversis potentiis? Ib.

Dub. 2. Utrum habitus existentes in appetitu sensitivo vere et proprie sint virtutes? 245

Dub. 3. Utrum voluntas ad attingendum bonum proprii suppositi indigeat aliqua virtute? 252

Dub. 4. An et quomodo in intellectu et voluntate angelicis sint virtutes? 268

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium in sex articulos divisa. 277

Art. 1. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes? Ib.

Art. 2. Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi: scilicet sapientia, scientia et intellectus. 278

Art. 3. Utrum habitus intellectualis qui est ars sit virtus? 282

Art. 4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte? 285

Art. 5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini? 286

Art. 6. Utrum eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ? 290

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus in quinque articulos divisa. 296

Art. 1. Utrum omnis virtus sit moralis? Ib.

Art. 2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali? Ib.

Art. 3. Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem? 297

Art. 4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali? 298

Art. 5. Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali? 299

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones in quinque articulos divisa. 300

Art. 1. Utrum virtus moralis sit passio? Ib.

Art. 2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione? 303

Art. 3. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia? 305

Art. 4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones? Ib.

Art. 5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione? 307

QUÆSTIO LX.

De virtutum moralium ab invicem distinctione in quinque articulos divisa. 308

Art. 1. Utrum sit una tantum virtus moralis? Ib.

Art. 2. Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes distinguantur ab his quæ sunt circa passiones? Ib.

Art. 3. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis? 309

Art. 4. Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales? 310

Art. 5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum? 311

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus in quinque articulos divisa. 313

Art. 1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales? Ib.

Art. 2. Utrum sint quatuor virtutes cardinales? 314

Art. 3. Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ? 316

Art. 4. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem? Ib.

Art. 5. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares? 317

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus theologicis in quatuor articulos divisa. 321

Art. 1. Utrum sint aliquæ virtutes Theologicæ? Ib.

Art. 2. Utrum virtutes Theologicæ distinguantur a virtutibus intellectualibus et moralibus? 322

Art. 3. Utrum convenienter Fides, Spes, et Charitas ponantur virtutes Theologicæ. Ib.

Art. 4. Utrum fides sit prior spe, et spes charitate? 324

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum in quatuor articulos divisa. 326

Art. 1. Utrum virtus insit nobis a natura? Ib.

Art. 2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex consuetudine operum? 327

Art. 3. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem? 329

Art. 4. Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa? Ib.

Disputatio III.

De virtutibus moralibus infusis. 330

Dub. 1. Utrum sint possibiles, et existant de facto virtutes morales per se infusæ? Ib.

Dub. 2. Utrum virtutes morales infusæ subjectentur in appetitu sensitivo, vel in voluntate? 344

Dub. 3. Utrum virtutes morales supernaturales possint nostris actibus acquiri: vel debeant indispensabiliter infundi a Deo. 354

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum in quatuor articulos divisa. 364

Art. 1. Utrum virtutes morales sint in medio? Ib.

Art. 2. Utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis? 368

Art. 3. Utrum virtutes intellectuales consistant in medio? 369

Art. 4. Utrum virtutes Theologicæ consistant in medio? 370

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum in quinque articulos divisa. 372

Art. 1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ? Ib.

Art. 2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate? 373

Art. 3. Utrum charitas possit esse sine virtutibus moralibus? Ib.

Disputatio IV.

De connexione virtutum moralium inter se et cum prudentia ac charitate. 374

Dub. 1. Utrum virtutes morales in esse perfecto habeant necessariam connexionem inter se, et cum prudentia? Ib.

Dub. 2. Utrum virtutes morales habeant connexionem cum charitate, et charitas cum illis? 385

Art. 4. Utrum fides et spes possint esse sine charitate? 391

Art. 5. Utrum charitas possit esse sine fide et spe? 393

QUÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum in sex articulos divisa. 394

Art. 1. Utrum virtus possit esse major, vel minor? Ib.

Art. 2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint inæquales? 396

Art. 3. Utrum virtutes morales præeminent intellectualibus. 398

Art. 4. Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales? 400

Art. 5. Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales? Ib.

Art. 6. Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas? 401

QUÆSTIO LXVII.

De virtutum duratione post hanc vitam in sex articulos divisa. 402

Art. 1. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam? Ib.

Art. 2. Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam? 404

Art. 3. Utrum Fides maneat post hanc vitam? Ib.

Art. 4. Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ? 405

Art. 5. Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria? 406

Art. 6. Utrum maneat charitas post hanc vitam in gloria? Ib.

SYLLABUS EORUM quorum sequens arbor dat notitiam. 408

ARBOR PRÆDICAMENTALIS sive generalis divisio omnium virtutum usque ad infimas species. 414

INDEX LOCORUM

SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ IN HOC SEXTO TOMO CONTINENTUR.

EX VETERI TESTAMENTO.

Ex Genesi.

1. *Fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividebatur in quatuor capita.* Pag. 314, num. 1.
27. *Ego sum primogenitus tuus Esau.* P. 107, *n.* 19.

Ex Deuteronomio.

5. *Custodite, et facite quæ præcepit Dominus Deus vobis : non declinabitis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* P. 364, n. 1.

Ex Job.

24. *Quis me potest arguere esse mentitum, et ponere ante Deum verba mea ?* P. 175, n. 21.

Ex Psalmis.

1. *Tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo, etc.* P. 413, n. 1.
4. *Irascimini, et nolite peccare.* P. 486, n. 127.
13. *Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem.* P. 89, n. 24.

Ex Proverbiis.

4. *Ne declines ad dexteram, neque ad sinistram.* P. 364, n. 1.
8. *Ego diligentes me diligo.* P. 429, n. 21.

Ex Ecclesiaste.

12. *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium.* P. 172, n. 16.

Ex Sapientia.

7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa : et innumerabilis honestas per manus illius.* P. 332, n. 3.
8. *Sobrietatem et prudentiam docet et justitiam et virtutem.* P. 314, n. 1, *et* P. 332, n. 3.
8. *Scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det.* P. 332, n. 2.

Ex Ecclesiastico.

2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* P. 361, n. 56.
15. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata et præcepta, etc.* P. 36, n. 67.
24. *Flores mei fructus honoris et honestatis.* P. 420, n. 10.

Ex Isaia.

63. *Laudem Domini annuntiabo super omnibus quæ reddit nobis Dominus.* P. 457, n. 69.

Ex Jeremia.

4. *Jurabis, vivit Dominus in veritate, et in judicio, et in justitia.* P. 457, n. 67.

Ex Ezechiele.

18. *Cum averterit se impius ab impietate sua, et fecerit judicium et justitiam, ipse animam suam vivificabit.* P. 361, n. 56.

Ex Osea.

9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* P. 419, n. 82.

EX NOVO TESTAMENTO.

Ex Matthæo.

5. *Videant opera vestra bona,* etc. P. 432, n. 26.
6. *Lucerna corporis tui est oculus tuus : si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* P. 105, n. 16, *et* P. 127, n. 13.
12. *Qui non est mecum, contra me est.* P. 172, n. 16.
12. *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines reddent rationem de eo in die judicii.* P. 175, n. 21.
28. *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* P. 460, n. 79.

Ex Marco.

16. *Prædicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* P. 496, n. 166.

Ex Luca.

18. *Omnis qui se exaltat, humiliabitur.* P. 489, n. 133.

Ex Joanne.

3. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum.* P. 392, n. 3.

Ex Paulo ad Romanos.

3. *Justificati gratis per gratiam ipsius.* P. 362, n. 57.
8. *Spe salvi facti sumus.* P. 420, n. 10.
8. *Quos præscivit, et prædestinavit, conformes fieri imagini filii sui.* P. 318, n. 2.
10. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* P. 425, n. 14.
13. *Non est potestas nisi a Deo.* P. 460, n. 79.

Ex Epistola 1 ad Corinthios.

2. *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei.* P. 426, n. 15.
7. *Bonum est, mulierem non tangere.* P. 165, n. 2.
7. *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt.* P. 482, n. 119.
9. *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus?* P. 455, n. 65.
10. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* P. 456, n. 23.
12. *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, etc.* P. 504, n. 163.
15. *Portemus et imaginem cœlestis, obedientiam et virtutem Christi.* P. 319, n. 2.

Ex 2 ad Corinthios.

3. *Non quasi sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis.* P. 494, n. 141.
6. *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate, aut quæ societas lucis ad tenebras.* P. 121, n. 1.

Ex Epistola ad Galatas.

3. *Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis.* P. 332, n. 3.

Ex Epistola ad Philippenses.

2. *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* P. 461, n. 80.

Ex Epistola ad Colossenses.

1. *Non cessamus orare pro vobis, ut ambuletis digne, Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes.* P. 332, n. 3.

Ex Epistola ad Hebræos.

11. *Sperandarum substantia rerum.* P. 425, n. 13.

11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* P. 425, n. 13.

Ex Jacobo.

1. *Patientia opus perfectum habet.* P. 316, n. 2.
2. *Dæmones credunt, et contremiscunt.* P. 269, n. 62.

Ex Epistola 1 Petri.

2. *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.* P. 491, n. 135.

Ex Epistola 1 Joannis.

3. *Omnis qui habet hanc spem in eo sanctificat se.* P. 361, n. 56.

Ex Apocalypsi.

22. *In medio plateæ ejus, et ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitatem gentium.* P. 414, n. 162.
Qui justus est, justificetur adhuc. P. 362, n. 57.

LAUS DEO.

TRACTATUS

UNDECIMUS

SUPER QUÆST. XVIII PRIMÆ SECUNDÆ A. D. D. THOMÆ

De Bonitate et Malitia humanorum actuum.

Ingredimur ab hac quæstione novum ordinem rerum, novumque genus entis, scilicet genus morale : hujus namque differentiæ, vel species sunt bonitas, et malitia, quibus humani actus afficiuntur, et quæ constituunt objectum istius tractatus. Etenim sicut opera artis consideramus dupliciter, vel quantum ad entitatem naturalem, quo pacto spectant ad ordinem physicum communem omnibus rebus Universi, vel secundum modum quem ab arte recipiunt, sicque superaddunt speciale genus, quod est genus artificiale : ita humani actus a ratione procedentes duplicem habent considerationem ; aliam physicam, quæ dumtaxat attendit eorum entitatem, et naturales conditiones communes cum cæteris entibus Universi ; aliam vero moralem, quæ respicit subjectionem ad regulam rationis, et modum quem ab ea participant, ratione cujus constituunt sibi peculiare genus, dictum *genus moris*. Cum itaque D. Thom. a quæst. 6, hujus 1, 2, usque ad 17, de prædictis actibus, eorum causis, objectis, et speciebus, prout sunt in genere physico late disseruerit, ab hac quæstione 18, exorditur considerationem illorum ut habent esse in ordine morali, bonique aut mali in hoc genere. Quæ consideratio principalius quam physica ad Theologicum institutum spectat : nam Theologus considerat actus humanos secundum quod conducunt ad Beatitudinem ; vel ab ea avertunt, et utrumque sortiuntur ratione bonitatis vel malitiæ moralis.

Dividit S. Doctor hujusmodi tractatum in quatuor partes, unicuique propriam tribuens quæstionem. Nam in hac 18, agit de Bonitate et Malitia humanorum actuum in communi, abstrahendo ab eo quod sint interni, vel externi. eliciti aut imperati. Quæst. vero 19, disputat determinate de actibus elicitis et internis. Et quæst. 20, de externis et imperatis. Ac tandem quæst. 21, explicat nonnullas proprietates et generales conditiones, quæ omnes morales actus consequuntur. Nos autem solum circa hanc quæstionem 18, disputationes excitabimus: quia quidquid in hac materia discussione eget, in ea continetur.

Et quia nomen moralitatis in hoc opere sæpius occurret, operæ pretium erit vocem et rem significatam, legitimamque ejus acceptionem, prout genus est ad bonitatem et malitiam, breviter hic aperiri. Quocirca sciendum est, moralitatem secundum nomen *a more* derivari, sicut humanitas ab homine, animalitas ab animali. Quid autem sit *mos* explicat D. Thom. infra quæst. 58, art. 1, his verbis : *Mos duo significat, quandoque enim significat consuetudinem sicut dicitur Act.* 15: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum, unde etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur* 2 *Machab.* 11, *quod Leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. Et sic accipitur mos Psalm.* 67, *ubi dicitur : Qui habitare facit*

unius moris in domo. Et hæc quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem : in Græco autem distinguuntur : nam Ethos quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per η græcam litteram (et hoc pacto significat consuetudinem) *quandoque habet primam correptam et scribitur per ε* (et ita significat inclinationem sive secundum naturam, sive secundum virtutem ut exponit S. Doctor lib. 2 Ethic, lect. 1). Magister Soto 1, de Just. et Jure quæst. 7, art. 2, addit tertiam acceptionem *moris* pro actu libero, vel ejus frequentatione ex qua inclinatio et consuetudo generantur : desumiturque ex D. Isidoro lib. 5, ethymologiar. cap. 3. Hæc tamen tertia acceptio non videtur ita ab antiquis usitata sicut duæ priores. Maxime qua sumitur mos pro consuetudine, vel habitu ex actuum frequentatione acquisito. Ipsa enim actuum frequentatio potius vocatur *usus* quam *mos* juxta illud Ovidii 2, Metamorph. de Heliadibus :

Illæ more suo (*nam morem fecerat usus*)
Plangorem dederant, etc.

Et hoc pacto diffinitur ab Isidoro loco allegato, quamvis ipsis etiam actibus eandem vocem accommodet : ait namque : *Mos est longa consuetudo de moribus tantummodo tracta.* Ubi *mos* supponit pro consuetudine: et dicitur trahi de moribus, quia per frequentes actus acquiritur.

Cæterum quamvis ex parte nominis ita sit; ex parte rei e contra se habet : nam totum genus moris a moralitate desumitur. Et propterea ibi primario forma hæc constitui debet, quo omnia moralia respiciunt, et ad quod ordinantur. Hujusmodi vero est ipse actus humanus et liber, quo meremur, et per quem *boni* aut *mali* denominamur. Ex ordine ad hunc actum dicuntur *moralia* habitus et objecta, quatenus sunt ejus causæ in diversis generibus. Et quia objecta ad hoc non concurrunt nisi ut proposita voluntati, et regulata per rationem practicam, actus hujus rationis imperium, consilium, judicium, synderesis etc. pertinent ad genus moris per modum regulæ et mensuræ. Similiter jura, leges, instituta, sanctiones, contractus, et cuncta quæ ex prædicta ratione ortum ducunt, nec non quæ ex hominum pensantur æstimatione uti fama, honores, dignitates, officia, pluraque alia, quæ judicium practicum, et prudentiæ appretiationem concernunt, ad prædictum genus reducuntur. Cæterum propria forma, quam dicimus *moralitatem* secundum quod est aliquod genus entis in rerum natura ; et dividitur per bonitatem et malitiam moralem, solum invenitur intrinsece et formaliter in actibus humanis, ut dictum est. Alia vero quæ enumeravimus dicuntur *moralia*, vel *effective*, sicut habitus, quia prædictam moralitatem efficiunt : vel *objective* sicut objecta et circumstantia, quia illam specificant : vel *regulative* sicut actus rationis, quia habent esse ejus mensura : vel aliqua denominatione extrinseca desumpta ex hominum judicio et voluntate. Pro sola ergo moralitate humanorum actuum, ejusque speciebus, scilicet bonitate et malitia constituitur a Theologis præsens tractatus : nec de aliis quæ ad genus moris reducuntur plura admiscebimus, quam prædictæ moralitatis notitia perfecta postulaverit.

QUÆSTIO XVIII.

De Bonitate et Malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

Post hoc considerandum est de bonitate, et malitia humanorum actuum. Et primo quomodo actio humana sit bona, vel mala. Secundo, de his quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, vel demeritum, peccatum et culpam. Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate, et malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate, et malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim.

ARTICULUS I.

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala ?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dion. 4, c. de div. no. Quod malum non agit nisi virtute boni : sed virtute boni non fit malum : ergo nulla actio est mala.

2. Præterea. Nihil agit nisi secundum quod est actu : non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum id quod potentia privatur actu. In quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in 9 Met. Nihil ergo agit in quantum est malum, sed solum in quantum est bonum : omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dion. 4. c. de div. nom. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus : nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit Joann. 3 : *Omnis qui male agit odit lucem* : est ergo aliqua actio hominis mala.

Resp. Dicendum, quod de bono, et malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse : bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum, et simplex : unaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse ; et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam : sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias, et instrumenta cognitionis et motus. Unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit aliquid de plenitudine sui esse : quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate : in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate, et dicitur malum : sicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset : sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens : poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in primo dictum est. Sic igitur dicendum est, quod omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate : in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala : puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens : quia secundum quid, est bonum ; simpliciter autem, malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit : et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem : sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam per quam ambulare potest : sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate : sicut adulterium est causa generationis humanæ in quantum habet commixtionem maris et fœminæ, non autem in quantum caret ordine rationis.

Conclusio : *Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate : in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.*

DISPUTATIO I.

De constitutivo moralitatis, et de requisitis ad illam.

Quamvis D.Thom. pro moralitate humani actus in communi non instituerit specialem articulum, sed ab ejus speciebus, quæ sunt bonitas et malitia, exordium sumpserit, communiter Interpretes hanc præmittunt disputationem, quæ viam aperit ad reliquas præsentis tractatus : juvat quippe in qualibet materia notitia gradus generici, ut species contentæ sub illo perfecte cognoscantur.

DUBIUM I.

Utrum ad moralitatem actus necessaria sit libertas ?

Merito hoc dubium initio disputationis excitavimus, quia si semel ad moralitatem necessaria est libertas, oportet ut se habeat per modum fundamenti ; quod primo loco jaciendum est ; supponenda vero est communis divisio libertatis, *contrarietatis, et contradictionis*, sive *quoad specificationem, et quoad exercitium*, quam tract. præcedenti disp. 2, num. 29 explicuimus.

§. I.

Communis sententia stabilitur.

1. Asser-tio. D.Thom. 1. Dicendum est primo ad moralitatem actus omnino necessariam esse libertatem. Hæc est communis sententia quam tradit D. Thom. supra q. 1, art. 1, ubi docet illos dumtaxat actus esse humanos, qui a ratione deliberata procedunt : intelligit vero per actus humanos, actus morales, ut videre est art. 3 sequenti ubi ita habet : *Idem sunt actus morales, et actus humani.* In hac vero quæst. art. 9 sic ait : *Si non procedit a ratione deliberativa, talis actus non est proprie loquendo moralis.* Idem docet art. 4 et 5 et q. 19, art. 1 ad 3, q. 21, art. 2. Clarius q. 88, art. 6. In 2 dist. 24, q. 3, art. 2 sic inquit : *Ibi incipit genus moris,* ubi *primo dominium voluntatis invenitur.* Dist. 40, q. 1, art. 5: *Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est : humanus autem est secundum quod aliquatenus ratione deducitur : quod contingit in illis actibus tantum, qui imperantur a voluntate, quæ consequitur deliberationem rationis.* Videatur 3, contra Gent. c. 9 et 10, nec non de Malo q. 2, art. 6. Eandem assertionem tuentur Scotus citata dist. 40, q. unica, et quodlibet 18, § *De secundo principali.* Dur. in 2, dist. 28, q. 1, Henr. Quodl. 13, q. 13, Capreolus cit. Dist. 40, Bellarm. tom. 3, lib. 2, de Amissione gratiæ c. 18, Azor. tom. 1, l. 2, c. 1, Exposit. D. Th. in præsenti ubi Curiel dub. 1, § 8, Greg. Mart. dub. 2, Noster Cornejo tract. 6, disput. 5, dub. 4, Arauso dub. 1, Conc. 3, Vasq. disp. 55. c. 3, Mont. disp. 22, q. 2, Zumel infra q. 71, art. 6, disp. 1, Suar. tract. 3, disp. 1, sect. 1, Lorca disp. 23, Gran. Controversia 2, tract. 9, disp. 1, Puteanus dub. 1, Sal. tra. 7, disp. 1, sect. 1, Fran. Felix tract. 3. Tentativæ Complut. c. 1, difficul. 1 et communiter Theol. Favet Arist. 2, Ethic. c. 4 ubi ad actum virtutis moralis requirit quod fiat *scienter et ex electione,* ac proinde libere.

Scotus. Durand. Henric. Capreol. Bellarm. Azor. Curiel. Greg. Mart. Cornejo. Arauso. Vasq. Mont. Zumel. Suar. Lorca. Granad. Puteau. Salas. Franc. Felix. Teutat. Arist.

Probatur ratione desumpta ex D. Thom. Actus omnino necessarius non cadit sub regulis morum, quæ sunt lex et dictamen rationis, nec concernit hujusmodi regulas : ergo non potest esse moralis. Igitur ut actus sit moralis necessaria est aliqua libertas. Hæc secunda consequentia liquet ex priori : et prior ex antecedente, quandoquidem non alia ratione actus nostri dicuntur morales, nisi quia subjacent regulis morum : sicut actio aliqua ex eo dicitur artificialis, quia sub regulis artis continentur : et sicut quidquid artificii in ea est, ab arte et ejus regulis derivatur, ita quidquid moralitatis humani actus sortiuntur, debet a regula morali provenire. Antecedens vero probatur : nam sub aliqua regula id solum potest cadere, quod potest per eam regulari et dirigi : sed actus omnino necessarius non est capax directionis per legem : frustra quippe ei adhiberetur lex, quod est per se determinatum ad unum, et aliter se habere non potest : ergo prædictus actus non cadit sub regulis morum. Ratio pro assertione

2. Confirmatur. Proprium munus regulæ moralis est imponere modum regulato determinando ipsum ad unum quod ratio dictat : unde quod moraliter regulatur, supponitur indifferens ad sic, vel sic determinari : sed actus omnino necessarius nullam habet indifferentiam, neque est capax ulterioris determinationis, cum ex se sit totaliter ad unum determinatus : ergo non potest cadere sub regula morali. Eo præsertim quod hujusmodi regula adhibetur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ reducat; et ideo ubi actio non est variabilis secundum medium et extrema ; sed suapte natura ad unum determinata, superflua erit regulatio, et ut talis a prædictis actionibus rejicienda. 1. Confirm.

Confirmatur secundo : nam actus moralis dicitur, per cujus repetitionem agens morigeratur, et ad unum assuefit : sed agens sine libertate non est capax morigerationis vel assuefactionis (proprie loquendo), sicut non est capax aliter se habere, quam a natura est determinatum : ergo ejus actus nequeunt esse morales. 2. Confirm.

Dices, non quamlibet determinationem necessariam ex parte actus regulandi obesse Evasio.

esse moralitati : nam si determinatio sit ad ipsam regulam, sicut in amore beatifico, qui ex se determinatus est ad Divinam bonitatem, talis determinatio potius constituit actum sub regula morum, ac proinde potius confert, quam tollat ab eo moralitatem.

Sed si ratio facta expendatur facile constabit nullam esse hanc evasionem. Pro quo animadvertendum est moralitatem ab omnibus concipi, ut aliquid superadditum *esse* entitativo, et in eo fundatum. Omnes enim duos istos ordines condistinguunt (sive distinctio sit realis, sive rationis de quo infra) tribuuntque illis diversas proprietates et conditiones. Hæc autem distinctio non potest attendi penes hoc quod moralitas utcumque respiciat regulam : nam etiam in naturalibus datur sua regula, quæ est mensura *esse* entitativi, et naturalis perfectionis : et ideo omne bonum sive morale, sive physicum dicitur consistere in *modo*, *specie* et *ordine*, et omnia constituta sunt a Deo in *numero*, *pondere*, et *mensura*, ut habetur Sap. 11. Neque etiam attenditur ex eo quod talis regula pertineat ad ordinem intellectualem : quia actus intellectus præcedens primum actum voluntatis habet regulam suæ perfectionis; et non ideo est moralis, omnes concedunt, sicut neque est proprie humanus.

animadversio ro intelligenia rationis.

3. Sumitur ergo prædicta distinctio penes modum regulandi : in quantum regula naturalis determinat per modum naturæ, scil. cum applicatione necessaria ad unum, nullam relinquens in regulato indifferentiam, vel facultatem ad oppositum : et propterea agentibus pure naturalibus non imputatur quod sequantur vel non sequantur directionem suæ regulæ, quia dirigens illa neutrum relinquit in eorum libertate. Regula vero moralis determinat morali modo, hoc est præcipiendo, vel prohibendo, quod est munus legis, relinquens in facultate ejus, cui præceptum imponitur sequi, vel non sequi talem determinationem. Ob idque legislatores decernunt præmia, et supplicia : ut quia lex per se non necessitat, sicut natura, spes præmii alliciat ad ejus adimpletionem, et timor supplicii a transgressione deterreat. Ab hoc igitur diverso modo regulandi, potius quam ab eo quod alias est regula, sumitur specificatio ordinis moralis, et distinctio ejus ab entitativo, nam sicut cum actus et habitus distinguimus per objecta, attendimus non tam ad rationes objectivas, quæ terminant illos, quam ad modum terminandi, qui se habet ut ratio *sub qua*, et propterea ubi modus est distinctus, quamvis ratio *quæ* sit eadem, actus specie distinguuntur; ubi vero modus est idem, etsi rationes *quæ* specie differant, actus evadunt ejusdem speciei : ita distinctio inter genus morale et entitativum, quæ sumitur per respectum ad regulam, non tam attenditur secundum illud, quod alias est regula, quam secundum modum regulandi et determinandi, qui se habet ut ratio *sub qua* in ordine ad prædictam distinctionem.

Quare ubi regula naturali modo determinat, sicut contingit in omnibus actionibus necessariis, quamvis alias sit suprema regula morum, sicut est divina bonitas, nullam confert regulato moralitatem ; sed quidquid ei tribuit, spectat ad ordinem entitativum : ut vero det moralitatem, debet determinare modo morali, scilicet præcipiendo, vel prohibendo, nec aliter munus regulæ moralis exercebit. Cumque hic modus regulandi locum non habeat in actibus necessariis, fit solos actus liberos subjacere formaliter regulis morum, ac proinde hos dumtaxat capaces esse moralitatis.

Per quod evasio adhibita satis manet impugnata, quia quamvis objectum ad quod actus necessarius determinatur, possit esse alias regula moralis, sicut est divina bonitas, ut tamen prædictum actum terminat, non exercet munus talis regulæ, quia non determinat modo morali ; sed modo naturali, ut explicatum est. Præcluditur evasio.

4. Et quia ex hac doctrina notitia moralitatis valde dependet, ut melius intelligatur : Nota secundo, quod ordo moralis provisus est (ut sic dicamus) in supplementum ordinis naturæ : ut scil. actus, qui ex principiis naturalibus non habet sufficientem determinationem ad debitum *esse*, et debitum finem, determinetur per regulas moris. Cum enim spectet ad providentiam Divinam omnes actiones creatas ad ultimum finem dirigere, juxta diversam agentium naturam, diversimode hoc præstat : nam agentia necessaria dirigit mediis principiis naturalibus : quatenus confert illis virtutem taliter ad unum objectum, et ad unum modum operandi determinatam, ut non subjaceat eorum dominio aliter agere vel non agere. Et sicut istorum operationes ex prædictis naturalibus principiis habent omnem determinationem cujus sunt capa- Alia animadversio.

ces, ita pro eis non est institutus, nec potuit institui alius modus dirigendi, aut alius genus essendi præter modum, et genus entitativum. Agentia vero libera non determinantur ex aliquo principio naturali, sed positis omnibus ad agendum requisitis, possunt agere, et non agere : unde pro his agentibus, ne eorum actus sine directione Dei manerent, opus fuit institui peculiarem modum directionis, aliunde quam ex principiis naturalibus petitum : per quem, sine præjudicio libertatis, sufficiens determinatio illis adhiberetur, ut, si velint eam sequi, semper debito modo procedant. Et ad hoc deserviunt regulæ morales, quibus bonum rationis præcipitur, et malum oppositum prohibetur, voluntasque, ex se ad utrumque indifferens, manet ad unum moraliter alligata. Cumque hic modus dirigendi, et determinandi supergrediatur modum, et determinationem naturæ, merito per respectum ad illum constituitur in actionibus, quibus applicatur peculiare genus essendi, distinctum a naturali, et hoc dicimus *genus moris*.

Probatur magis ratio assertionis.

5. Ex quibus non modo supradicta evasio manet impugnata ; sed ratio nostra potest sic denuo roborari. Ut aliquid sit morale, debet respicere regulas morum, ut sunt regulæ hujus generis, determinantque modo morali : sed nullus actus omnino necessarius respicit hoc modo prædictas regulas, sed quidquid respicit, respicit modo naturali cum omnimoda determinatione ad unum : ergo, etc. Ad hæc : actus moralis ultra principia naturalia habet aliquod determinans tollens moraliter indifferentiam, quam reliquit natura, et ponens determinationem, quam ipsa non tribuit : sed actus necessarius non habet tale determinans, sicut non est in eo aliqua indifferentia relicta a natura, quæ per sua principia totaliter eum ad unum determinavit : ergo, etc.

Confirmatur, nam ordo moralis, ut diximus, provisus est in supplementum naturæ, ut directionem et determinationem, quam actus nostri per principia naturalia a Deo non receperunt, recipiant per regulas morales : ergo ubi per prædicta principia habetur omnis directio et determinatio possibilis, sicut habent actus necessarii, ordo moralis et ejus regulæ superfluunt, et ut superflua debent relegari.

Confirmatur ulterius, nam evidens est actus liberos ratione indifferentiæ et libertatis exigere peculiarem directionem, peculiares regulas, et peculiarem modum regulandi, quæ non habent locum in actibus necessariis : ergo aliquis peculiaris ordo, et aliquod peculiare genus essendi debet illis convenire, ratione propriæ dirigibilitatis, et regulabilitatis, quod istis non conveniat : sed hoc non potest esse aliud quam genus moris : igitur hoc genus ita est proprium actuum liberorum, ut nullatenus necessarii in eo includantur.

§ II.

Quæ libertas ad moralitatem sufficiat ?

2. Assertio.

Dicendum est secundo ad moralitatem non requiri per se libertatem contrarietatis, vel quoad specificationem ; sed sufficere libertatem quoad exercitium actus. Sic tenent communiter Theologi, quos præcedenti conclusione retulimus, docetque D. Th. q. 24 de Veritate art. 9 ad 5, et in 2, dist. 7, q. 1, art. 1 ad 4, 3, dist. 18, q. 1, art. 2 ad 5 aliisque in locis, ubi ad meritum (quod certum est non reperiri sine moralitate) hanc dumtaxat libertatem requirit. Probatur ratione : illa libertas sufficit ad moralitatem, quæ satis est ut actus cadat sub regulis morum, ita quod hujusmodi regulæ possint ipsum dirigere, et de eo disponere : sed ad hoc sufficit libertas quoad exercitium : ergo, etc. Major constat ex dictis toto § præcedenti. Minor vero facile suadetur, nam eo ipso quod actus sit quoad exercitium liber, potest ratio, et lex de illo disponere, ipsumque præcipere vel prohibere : ergo cadit eo ipso sub regulis morum.

D. Thor

1. Rati

6. Confirmatur : actus sic liber non est determinatus a natura ut sit vel non sit, sed ad utrumque indifferens : ergo postulat dirigi a Deo per regulas morales.

Libert quoad exerci tium su ficit a morali tatem actus

Secundo probatur : ut actus sit capax moralitatis sufficit quidem quod plene sit sub dominio agentis, nam eo ipso potest ei imputari ad meritum, vel demeritum, vituperium, vel laudem, quæ sunt passiones entis moralis : sed per libertatem quoad exercitium habet plene esse sub tali dominio : ergo, etc. Minor probatur, nam per talem libertatem potest homo ut voluerit de suo actu disponere, exercereque illum et non exercere : igitur est perfecte sub ejus dominio. Adde quod libertas contrarietatis etsi ponat majorem indifferentiam in potentia, quia ponit indifferentiam ad contrarium actum ; non tamen majus dominium, vel

2. Ratio

vel indifferentiam respectu illius, qui exercetur : nam quod alter possit esse, vel non esse, quid ad rem, ut voluntas perfecte sit domina *esse* istius ?

Effu-ium

7. Nec refert quod Scriptura peculiariter commendat illum, *qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit.* Eccli. 31. Ergo libertas ad peccandum, quæ est libertas quoad specificationem, deservit ad laudem, et meritum actus ; ac

æclu-itur.

proinde ad moralitatem. Respondetur primo, transeat consequens, dato enim prædictam libertatem ad majorem laudem conducere ; non inde infertur quod ad moralitatem, laudem, vel meritum sit simpliciter necessaria. Secundo, respondetur cum

Thom.

D. Thom. cit. loc. de veritate, ubi sic ait : *Dicendum quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem : in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium, et ideo inter laudes viri justi ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.*

liud llu-um.

Nec etiam obest si dicas saltem actus bonos non constitui sub lege, ratione exercitii ; dantur enim plures, quos nulla lex præcipit, aut prohibet exerceri : ergo quod aliquis actus sit moralis, non debet attendi

æclu-itur.

ex sola libertate quoad exercitium. Non itaque hoc obest : nam etiam non est lex prohibens aut præcipiens omnes actus liberos quoad specificationem ; et tamen certum est non exigere ut sint morales, majorem libertatem. Sufficit ergo, quantum est ex parte libertatis, ut actus sit proxime capax prohibitionis, aut præcepti per legem: quod habet quicumque est liber quoad exercitium. An vero de facto quoties actus liber exercetur, cadat sub prædicto præcepto, vel hoc ad moralitatem sit necessarium, dicemus dub. 5.

8. Circa gradum vero, quem intra speciem libertatis quoad exercitium, moralitas requirit est nonnulla difficultas. Dantur enim intra prædictam speciem plures modi libertatis : nam aliud est liberum in actu, quod scil. de facto et reipsa cadit sub dominio voluntatis : aliud est liberum solum in potentia, quia etsi de facto sub prædicto dominio non cadat, non tamen ei repugnat : sicut actus dormientium, vel amentium, qui quantum est ex se possent a ratione imperari ; de facto vero fiunt sine ulla deliberatione. Deinde liberum in actu dividi solet in *formale*, *et interpretativum*, *directum et indirectum*, in *se* et *in causa plenum et semiplenum* quas divisiones tr. præced. disp. 1 a n. 18, explicuimus. Quod ergo est actu, formaliter, et in se liberum, sive directe sive indirecte, extra dubium est sufficere ad moralitatem, ita ut libertas plena fundet moralitatem perfectam ; semiplena vero imperfectam, sicut est malitia peccati venialis : et idem dicunt de libero interpretativo qui illud admittunt, juxta dicta in prædicto tract. disp. 4 a num. 16. De libero solum in causa est non levis quæstio in materia de peccatis quam tract. 13, disp. 5 examinabimus.

Solum superest pro nunc difficultas de libero in potentia, quod sufficere ad moralitatem contendit Lorca ; et quamvis dicat controversiam potius esse vocum ; concludit in rigore philosophico probabilius esse reperiri moralitatem sine actuali libertate, idque sibi suadet sequenti argumento. Nam homicidium vel incestus facta ab ebrio, aut ab ignorante inculpabiliter, quamvis defectu libertatis actualis non imputentur, vere retinent aliquam malitiam, et ita nulli licet de his complacere : ergo sunt actus mali moraliter ob solam libertatem in potentia.

Confirmatur, nam si quis duos amentes extra matrimonium conjungeret, revera peccaret ; non vero qui conjungeret duo pecora : hujus autem non videtur esse alia ratio, nisi quia prior illa copula est libera in potentia, et propterea peccaminosa ; secus posterior. Adde quod juxta D. Thomæ sententiam, quam tuemur tract. 8, disput. 5, ebrius qui exercet aliquid peccaminosum, in ipsa ebrietate peccat, et non solum cum se inebriavit : constat autem in ebrietate non esse libertatem in actu, sed tantum in potentia : ergo hæc sufficit ad peccandum.

9. Hic tamen dicendi modus communiter rejicitur, et merito : nam actus puerorum ante usum rationis sunt liberi in potentia : siquidem sunt capaces, quantum est ex se, exercendi cum actuali libertate : et tamen nullus dixit hujusmodi actus esse morales, bonos, aut malos. Similiter motus sensualitatis primo primi habent esse in potentia liberi, utpote capaces exercendi cum libertate actuali : nihilominus decernit Concilium Tridentinum Ses. 5, prædictos motus non esse proprie peccata, sed tantum peccati causam vel effectus. Præterea ratio id suadet : nam actus solum in potentia liber non est proxime capax subjectionis ad regulas morum : nec hujusmodi regulæ possunt de eo disponere, donec habeat actu

aliquam libertatem : ego non est proxime capax moralitatis, quæ in prædicta subjectione consistit.

Nec illa quæ pro se adducit Lorca, ei favent : nam homicidium, et incestus facta sine libertate, et copula inter amentes ; sive conjugatos, sive solutos ideo non possunt licite appeti aut procurari, nec de eis licet gaudere, quia sunt peccaminosa objective; non quia insit illis aliqua malitia formalis, quæ est propria moralitas actus humani, de qua procedit quæstio. Et sane si argumentum aliquid convinceret, probaret contra ipsum Lorcam, et contra omnes, homicidium factum a bruto esse actum moralem, et formaliter peccatum, siquidem nulli licet de tali homicidio gaudere. Illud vero quod additur, non est ad rem : quia quæ aliquis committit in ebrietate, tunc solum *peccata* denominantur, quando sunt actu libera in causa ; deficiente vero hac libertate, ut si non fuissent prævisa, nec debita prævideri, nullatenus denominationem *peccati* sortiuntur.

§ III.

Argumenta contra priorem assertionem enervantur.

Arauso. Capreol. Cajet. Ferrari. 10. Contrariam sententiam, nempe ad moralitatem actus non requiri indispensabiliter libertatem, tuetur ut probabilem Arauso, et refert pro ea Capreol. in 2, dist. 40, art. 3, Cajet. in hac 1, 2, quæst. 34, art. 3, et Ferrariensem 3 Cont. Gent. cap. 26. Si tamen authores isti attente legantur, constabit prædictæ sententiæ non suffragari. Nam Capreol. solum ait actus prævenientes perfectam deliberationem posse esse peccata, quia possunt a ratione præveniri, et impediri, et ita sunt actu liberi saltem interpretative : eos tamen qui a ratione impediri non possunt, suntque proinde omnino necessarii, totaliter excludit ab ordine morali. Cajet. vero et Ferrara loquuntur expresse de moralitate objectiva, quæ sicut præcedit actum humanum et moralem, ita independens est a libertate, ut dicemus dub. 8. Verius pro hac sententia citari posset Lorca, quia libertas illa potentialis, quam asserit ad moralitatem sufficere, revera non est libertas, nec tollit ab actu omnimodam necessitatem.

Arguitur ergo primo ex D. Thoma qui sæpe convertit actum *voluntarium*, *humanum* et *moralem* : ut videre est locis citatis in prima assertione : sed ut actus sit voluntarius, non oportet quod sit liber : voluntarium enim dividitur in *liberum* et *necessarium*. Neque etiam ut sit humanus : et ideo amorem beatificum inter actiones humanas enumeravimus supra tract. 8, disp. 2, dub. 1. Ergo neque ut sit moralis necessaria est libertas.

2. Argum. ab auctoritate. Confirmatur ex eodem in 3, dist. 18, q. 1, art. 2 ad 2, ubi actum Charitatis quo Christus Deum diligebat, concedit fuisse meritorium, ac proinde moralem : et in solutione ad 5, docet prædictum amorem, etiam quoad exercitium fuisse necessarium, ergo, etc.

Diluitur Respondetur Ang. Doct. quoties convertit illos tres actus, non sumere *voluntarium* neque etiam *humanum* in tota sua latitudine: alias actus brutorum, qui proprie sunt voluntarii, deberent dici *humani* et *morales*, quod omnes negant. Loquitur ergo de voluntario perfecto, quod est proprium hominis in quantum homo est : et non de qualicumque, sed de eo quod est proprium status viæ, et deservire potest ad consequendam beatitudinem : quo pacto coincidit cum *libero*. Et eodem modo sumit actum humanum ; pro eo scilicet qui ex voluntate deliberata procedit, ut diffinivit supra quæst. 1, art. 1, quia hic dumtaxat est proprius actus hominis ut viatoris tendentis ad assecutionem finis ultimi. In qua acceptione sub actu humano nullus actus necessarius includitur. Videantur quæ diximus tractat. 8, disput. 2, num. 11. Ad confirmationem omissis aliis solutionibus, respondetur cum Bannez 2, 2, quæst. 24, art. 3, Zum. infra quæst. 114, art. 1, disp. 1, Alvar. 3 p. disp. 45, et aliis ex junioribus Thomistis, actum charitatis Christi Domini posse considerari dupliciter. Primo prout respicit Deum ut bonum secundum se : et hoc modo fertur in illum omnino necessario : unde prout sic non fuit meritorius. Secundo, quatenus respicit ipsum secundum quod in actu exercito est ratio diligendi creaturas : et prout sic fertur ad eum libere saltem quoad exercitium : et hac ratione fuit meritorius. Nam quemadmodum ipse amor divinus et increatus simul est necessarius et liber respectu diversorum : necessarius, quatenus terminatur ad divinam bonitatem sumptam secundum se ; et liber, quatenus terminatur ad creaturas, vel (quod idem est) quatenus terminatur ad ipsam divinam bonitatem, ut est in actu exercito ratio illas diligendi,

diligendi, ut ostenditur 1 p. quæst. 10, art. 3, ita etiam actus charitatis Christi Domini, quia est formalis participatio amoris increati Dei, potest utrumque hoc in se cum proportione conjungere.

Neque aliud voluit D. Thom. in illa solut. ad 5, ibi enim in actu quo Christus Dominus Deum ita diligebat, ut non posset non diligere, ponit aliquam libertatem : sic enim ait : *Dicendum, quod si etiam esset determinatum ad unum* (intellige liberum arbitrium Christi Domini) *sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen ex hoc non amittet libertatem, aut rationem laudis sive meriti : quia in illud non coacte, sed sponte tendit.* Hæc autem libertas nequit aliter commode intelligi, nisi ut nos modo eam explicuimus : nam eo ipso quod actus ille non sit coactus, hoc est necessarius ab extrinseco ; sed spontaneus ; quia scilicet ejus necessitas oritur ex summa bonitate objecti perfecte cognita, potest utroque illo modo quem diximus objectum attingere : et ita habere simul rationem liberi, et necessarii per ordinem ad illud secundum diversas ejus rationes attactum.

ationc roba- tur. 11. Secundo arguitur ratione : amor beatificus, ut terminatur ad Deum secundum se, est actus omnino necessarius : sed ut sic est bonum moraliter : ergo, etc. Minor probatur : tum quia prædictus amor est valde honestus, et rectæ rationi conformis : quis hoc neget? honestas autem et conformitas cum ratione est ipsa bonitas moralis. Tum etiam, quia est maxima laude dignus : laus vero sive laudabilitas est passio moralis bonitatis. Ad hæc : talis amor contrariatur odio Dei, non minus proprie et directe quam amor viæ : sed contrarietas hæc fundatur in moralitate, sicut cæteræ contrarietates inter vitia et virtutes : ergo, etc. Tum denique quia nisi amor beatificus esset bonus moraliter, careret aliqua perfectione, quam habet amor viæ, essetque proinde minus perfectus : quod admitti non debet.

nfirm. Confirmatur, nam adhuc in viatoribus dantur plures actus moraliter boni absque aliqua libertate : ergo sine hac potest esse moralitas. Probatur antecedens in actibus quibus primo a Deo excitamur : qui quidem actus proveniunt a Deo ut a causa morali, et consonant valde regulis morum, ac proinde nihil deest quominus sint morales : præceduntque omnem nostram deliberationem : igitur sunt morales sine libertate.

Ad argumentum concessa majori, negan-

Præclu- ditur ratio.

da est minor. Ad cujus primam probationem respondetur ex doctrina D. Thom. 1 p. quæst. 5, art. 6 et 2, 2, quæst. 145, honestum posse sumi dupliciter, vel in tota sua latitudine, ut ponitur in divisione boni transcendentalis : quo pacto includit quamcumque perfectionem consonam naturæ rationali, sive sit substantia, sive accidens, actus, habitus, vel objectum, et etiam ipsas potentias, et quidquid potest honeste, et ordinate amari. Secundo sumitur stricte pro sola honestate, et bonitate morali, quæ fundat meritum et imputabilitatem ad laudem. In prima acceptione non est dubium quin amor beatificus sit valde honestus, sicut etiam Visio beata, lumen gloriæ, gratia habitualis, et quidquid potest naturam rationalem perficere, hoc modo *honesta* dicuntur, sine eo quod insit illis aliqua propria formalis moralitas. In secunda vero acceptione nec prædictus amor, nec visio, neque alius actus necessarius potest dici formaliter honestus : sed solus actus liber, quia hic solus importat formaliter subjectionem et conformitatem ad regulas morum, in qua honestas sic accepta consistit. Diximus *formaliter*. Quia objective etiam res necessariæ possunt dici moraliter honestæ : quatenus sunt objecta honeste prosequibilia, et per modum objecti conformia regulis morum.

12. Alii distinguunt bonum honestum in *naturale* et *morale*. Coinciditque hæc divisio cum ea quam tradidimus : nam sub honesto naturali comprehendunt omne quod perficit partem rationalem necessario et per modum naturæ : sub morali vero quod perficit illam modo morali, sicut sunt actus liberi. Amor ergo beatificus dicitur *honestus* honestate naturali, non autem honestate morali. Et eodem modo potest dici conformis rectæ rationi : nam etiam ratio potest considerari, vel ut proponit præcise voluntati objectum sibi conforme, præscindendo a lege, quæ dictet moraliter de tali objecto : vel ut proponit modo morali, scilicet præcipiendo aut prohibendo objecti prosecutionem : quo pacto habet rationem regulæ moralis. Quia ergo amor beatificus sequitur judicium rationis proponentis bonitatem divinam per modum naturæ, et hæc propositio est valde consona naturæ rationali, potest prædictus amor dici *conformis rationi* ut propositioni naturali ; non tamen dici potest *conformis rationi* ut regulæ morali : ac proinde nec *bonus moraliter :* quia non conformatur illi formaliter ut morali

modo proponenti, et præcipienti. Dicetur vero *conformis* materialiter, in quantum habet quidquid prædicta ratio præciperet, si de tali actu disponeret.

Ad secundam probationem dicendum est, quod si laus large accipiatur ut dicit præcise quandam approbationem, et manifestationem perfectionis rei, non est dubium quod amor beatificus dignus sit maxima laude. Sed laudabilitas in hoc sensu non est proprietas moralis bonitatis : nam consequitur cujuslibet rei perfectionem : et ita laudamus cœlum, astra et cæteras creaturas, in quibus nulla reperitur moralitas. Si vero laus proprie sumatur, significat approbationem, quam reddimus alicui loco præmii. Et hoc pacto est passio bonitatis moralis : non tamen debetur nisi actibus liberis : quia hoc modo nullus laudatur propter bonum, quod non potest non agere : sicut non vituperatur propter defectum quem vitare non potest. Unde hoc genere laudis neque amori beatifico, neque aliis actibus necessariis, neque adhuc ipsis perfectionibus divinis, ut sunt in se proprie convenit laudari.

Et revera cum creaturas et res necessarias laudamus, non eis proprie laudem tribuimus, quantumcumque sint perfectæ, sed Deo, qui libere perfectionem illis communicavit : sicut cum laudamus aliquod artefactum, tota laus refunditur in artificem. Sic ergo cum laudamus amorem beatificum, laus hæc non proprie imputatur beato, in cujus potestate non est amare, aut non amare, sed Deo, qui libere ipsum determinavit ad amandum, et libere in tali amore conservat. Et licet Deo in se laus proprie non competat, sed aliquid majus laude, secus ratione actuum liberorum quos ad extra exercet : et ideo hujusmodi actibus laudem attribuimus, cum effectus ejus laudamus.

13. Ad tertiam dicas amorem Dei opponi odio ipsius, non tantum ratione moralitatis, sed etiam ratione entitatis : et hæc secunda oppositio convenit amori necessario, non autem prima.

Ad ultimam probationem respondetur, eandem et longe majorem perfectionem ac habet amor viæ ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ ratione physicæ entitatis et determinationis necessariæ ad suum objectum : unde non ideo erit absolute minus perfectus, quamvis formaliter non sit in eo bonitas moralis : sicut non est minus perfectus quia caret libertate, quam amor viæ, qui est liber. Adde prædictum amorem non carere absolute bonitate morali, sicut absolute non caret libertate : quia licet ad Deum secundum se terminetur necessario, ad ipsum tamen ut est in actu exercito ratio diligendi creaturas terminatur libere : et ut sic participat moralitatem. Amori in patria quomodo competit moralitas.

Ad confirmationem negetur antecedens. Et ad probationem jam constat quo pacto divinæ excitationes, quæ præcedunt libertatem possint dici *honestæ*, et *conformes rationi*, sine hoc quod eis insit aliqua formalis moralitas. Cum vero dicitur esse effectus Dei ut agentis moralis, dupliciter potest intelligi. Aut ita quod Deus concurrat cum voluntate et intellectu creato modo morali, scilicet præcipiendo, prohibendo, aut consulendo. Et hoc est falsum : quia hic modus causandi non habet locum in actionibus necessariis. Aut ita, quod ipse Deus causet illas tanquam agens morale, hoc est, libere, et cum directione suæ sapientiæ et prudentiæ, sicut causat cæteras creaturas. Et hoc est verissimum : sed non sufficit ut prædicti actus formaliter sint morales : sed ad summum terminative, vel effective ; sicut possunt dici morales quicunque effectus a causa morali ortum ducunt. Et ratio est, quia ut aliqua actio sit formaliter moralis, non sufficit utcumque a causa morali procedere, sed debet esse propria actio talis causæ : quare cum actus necessarius respectu Dei, a quo libere causatur, non sit propria actio, sed effectus et terminus divinæ actionis : agens vero creatum respectu cujus est formaliter actio, non causet illum libere et ut causa moralis, sed ut causa per modum naturæ determinata ad unum, fit nullum hujusmodi actum esse formaliter moralem. Ad confirm.

14. Tertio probatur prædicta sententia : Motus sensualitatis circa illicita sunt actus morales et peccata : etiamsi absque libertate exerceantur : ergo sine hac potest consistere malitia moralis. Antecedens suadetur ex illo Pauli ad Roman. 7 : *Non, quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, facio.* Et rursus : *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in legem peccati.* Et loquitur de prædictis motibus sensualitatis, ut est communis expositio. Tum etiam, quia si tales motus non essent peccata, potuissent esse in Christo Domino, qui fuit tentatus Alia ratio pro opposita sent. Ad Rom. 7.

tus per omnia absque peccato : hoc autem Theologi non admittunt. Et D. Thom. ubique negat, ergo, etc.

Respondetur negando antecedens, loquendo de motibus omnino primis, qui nullo modo subjacent imperio voluntatis. Primam probationem solvit Concilium Trident. Ses. 5, Decreto de peccato originali ubi sic ait : *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.* Ad secundam respondetur non ideo negari in Christo similes motus, quia exerciti sine libertate essent peccata ; sed quia exercere aliquem motum sine deliberatione repugnabat perfectissimæ ejus scientiæ, et perfectissimo dominio suæ voluntatis ; ratione cujus neque in parte rationali, neque in sensitiva, nec adhuc in vegetativa potuit aliqua operatio, vel motus exerceri, nisi ex deliberatione rationis, et imperio voluntatis. Quæ est doctrina D. Thom. 3 punct. quæst. 19, art. 2, ibi : *In homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsæ etiam operationes naturales, et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant : in quantum voluntas ejus erat ut caro ejus ageret, et pateretur, quæ sunt sibi propria.* Videatur Opus. 2, cap. 230. Adde prædictos motus, esto possent esse in Christo sine libertate, et non esse peccata, adhuc ei repugnare, quia important pronitatem ad malum, et difficultatem ad bonum, quæ cum perfectissima Christi gratia non compatiuntur. Videatur S. Doctor. part. 3, q. 14, art. 4.

Idem S. Doctor.

15. Ultimo probatur, quia in brutis, in quibus nulla est libertas, reperiuntur mores, secundum illud Machab. 11: *Leonum more impetu irruentes, etc.* sed actus dicitur *moralis* a *more:* ergo hujusmodi actus non requirit libertatem.

Ultima ratio.

Diluitur. Respondetur *morem* solum reperiri in brutis quatenus significat naturalem inclinationem : non autem ut importat respectum ad moralitatem, ex qua sumitur denominatio moralis. Addè aliud esse quod nomen significat, et a quo significatio ejus imponitur : sicut lapis dicitur a lædendo pedem, et non quidquid lædit pedem est lapis : etsi ergo moralitas et actus morales secundum nomen a *more* dicantur, non ideo quidquid significat mos, dicendum est *morale.*

DUBIUM II.

Utrum moralitas addat aliquid distinctum supra entitatem actus liberi : et supra ipsam libertatem ?

Movetur hoc dubium principaliter propter actus a voluntate elicitos : nam in imperatis, qui fiunt ab aliis potentiis cito apparet distinctio moralitatis ab entitate : cum plerumque videamus eundem numero actum in esse naturæ vagari per diversas species moris, ab unaque in aliam transire, invariata propria entitate. Quod distinctionis signum non ita ad sensum cernimus in actibus elicitis. Quoad distinctionem vero moralitatis a libertate, eadem est, re bene inspecta, in utrisque difficultas.

§ I.

Expeditur prima pars dubii juxta Angelici Doctoris sententiam.

16. Dicendum est primo etiam in actibus a voluntate elicitis distingui moralitatem ab entitate physica, accidentaliterque illi superaddi. Hæc assertio est valde communis inter Theologos, quam defendunt Cajet. et Medina, quæst. sequenti art. 1, Durand. Curiel, Zumel, Mont. Cornejo, Arauso, Gregor. Mart. Puteanus, Vasquez. Suar. et alii quos dubio præcedente retulimus. Et sine dubio est D. Thomæ in præsenti art. 7 ad primum : ubi docet species moralitatis esse conditiones accidentaliter supervenientes actui humano, considerato in esse naturæ. Et loquitur de actibus elicitis, sicut est volitio furandi, de qua procedebat argumentum. Et art. 4, loquens generaliter de omnibus actibus condistinguit bonitatem moralem ab entitate, et bonitate physica. Videatur supra quæst. 1, art. 3 ad 3 et quæst. 2 de Malo art. 5 ad 2 et art. 6 ad 3, sic ait : *species peccati non est species actus secundum suam naturam, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus, sicut quale ad substantiam.* Et loquitur universaliter : nam ex hoc probat posse eundem actum in esse naturæ, habere diversas species moralitatis : quod est commune tam elicitis, quam imperatis. Ex quo desumi posset valde efficax ratio pro assertione, quam expendunt Doctores citati, præsertim Cajet. et Curiel : et ideo ab ea abstinemus.

Cajet. Med. Dur. Curiel. Zumel. Mont. Corn. Arauso. Greg. Mart. Putean. Vasq. Suar.

D. Thom.

Deinde probatur. Entitas actus volunta-

1. Ratio conclusionis. tis, et ejus moralitas respiciunt distincta specificativa: ergo ipsæ inter se distinguuntur. Consequentia liquet, siquidem specificativum et distinctivum idem sunt. Antecedens autem probatur: nam specificativum entitatis est objectum directe et per se primo volitum secundum suam bonitatem physicam præciso respectu ad regulas morum; specificativum vero moralitatis sæpe non est ipsum objectum: ut contingit in actibus indifferentibus, qui nullam ex objecto primario volito sumunt moralitatem: alias essent boni aut mali ex objecto, et non indifferentes: sed primam moralitatem sumunt ex aliqua circumstantia a ratione dictata, vel prohibita. Et idem accidit quoties objectum alias est bonum, et ex aliqua circumstantia vitiatur: sicut reddere debitum uxori in loco sacro: nam etiam tunc objectum non extrahit actum voluntatis ab ordine naturali, nec dat ei bonitatem aut malitiam moralem: sed prima moralitas sumitur a circumstantia illa loci prohibiti. Et esto specificativum moralitatis sit objectum; non tamen specificat secundum bonitatem physicam, sed secundum quod subjicitur regulis morum, ab eisque dictatur vel prohibetur. Unde sicut hæc subjectio est conditio accidentalis respectu bonitatis physicæ objecti, sic moralitas, quæ per ordinem ad illam desumitur, accidentaliter conjungitur cum entitate, quæ a prædicta bonitate physica specificatur.

Evasio. 17. Dices etiam entitas volitionis sumitur ab objecto ut subordinato regulis morum: quandoquidem nisi tale objectum proponatur voluntati per rationem, non est capax terminandi ejus actum; cum nihil volitum, quin præcognitum: ergo ex hac ratione non habetur distinctio entitatis a moralitate.

Refelli-tur. Sed hoc parvi momenti est: quia, ut inferius explicabimus, objectum non dicitur subjici regulis morum, præcise quia porponitur voluntati per actum intellectus; nam etiam objectum indifferens proponitur hoc modo, et non cadit secundum se sub prædictis regulis, ut infra constabit: sed quia subordinatur legi prohibenti illud, vel præcipienti: sine qua subordinatione stat sufficiens propositio bonitatis physicæ specificativæ entitatis volitionis. Quod præterquam clare cernitur in objecto indifferenti, ut dicebamus, potest etiam explicari: quia si nulla daretur lex disponens de nostris actibus, posset nihilominus intellectus apprehendere in objectis bonitatem et convenientiam physicam, ratione cujus possent appeti, et terminare volitionem: ergo ad hujusmodi terminationem per accidens se habet subjectio ad legem.

18. Secundo probatur. Potest variari et amitti moralitas volitionis, invariata specie physica: ergo distinguuntur. Consequentia videtur nota: et antecedens suaderi solet multipliciter. Primo, quia potest idem numero actus voluntatis transire de bono in malum: ut si aliquis hora licita vescens carnibus perseveret in hac actione et volitione tempore prohibito (in quo nulla cernitur repugnantia) tunc volitio illa, eadem numero manens in esse naturæ, prius est bona; et postea mala in esse moris. Deinde actus incipiens sine deliberatione, atque adeo pro tunc neque bonus, neque malus moraliter, potest deliberatione adveniente continuari, et bonitatem vel malitiam accipere. Ac tandem idem numero actus charitatis in via liber et moralis potest sine libertate, ac proinde sine moralitate, continuari in patria: ut non obscure tradit D. Thom. infra quæst. 67, art. 6, et creditu dignum est continuatum fuisse in Beata Virgine: cujus licet vitam mors terminare potuerit, non tamen charitatem, quæ fortior extitit ipsa morte. 2 Ratio.

Licet autem hæc exempla efficaciter suadeant antecedens nostræ rationis, et ultimum dicat Curiel esse communiter receptum (habetque non minorem vim in amore viali, et beatifico Angelorum: cujus discontinuationis nulla potest assignari sufficiens ratio, neque ex parte objecti, neque ex parte subjecti) ex alio tamen certiori principio, quod ipsi adversarii admittere teneantur, potest ejus veritas demonstrari. Quia saltem negare non possunt amorem viæ et patriæ in esse physico esse ejusdem speciei: sicut utrobique habent idem formaliter objectum, et ab eodem habitu charitatis eliciuntur, sed in via est actus liber et moralis, in patria vero est necessarius, et sic non moralis: ergo amittit moralitatem, retenta specie physica: atque adeo duæ istæ rationes distinguuntur.

19. Tertio probatur nostra sententia: quia genus naturæ et genus moris etiam in actibus voluntatis contrahuntur per distinctas differentias, et habent sub se distinctas species: ergo important formalitates et essentias distinctas. Antecedens communiter recipitur: et propterea D. Thom. a quæst. 11 huius 3 Ratio. D. Thom.

hujus 1, 2, usque ad 17, assignat species actus voluntatis in esse physico *simplicem volitionem, electionem, consensum etc.* quæ omnes in genere moris possunt esse unius atomæ speciei : ut cum aliquis vult furari, eligit medium ad furtum, consentit, etc. omnes hujusmodi actus sunt in specie furti. Species vero moralitatis assignat pene innumeras tota 2,2, quæ licet in hoc genere diversæ sint, conveniunt in specie physica *intentionis*, vel *electionis etc.* Consequentia autem probatur : nam sicut juxta doctrinam Arist. cap. de regulis diversorum generum, nequeunt non diversæ esse differentiæ et species, ita quoties species et differentiæ aliquorum generum diversæ sunt, debent ipsa genera distingui. Et ratio est, quia genus comparatur ad differentias sicut materia ad formas, et sicut potentia ad actus : unde sicut bene infertur differre inter se materias quæ exigunt diversas formas, et potentias quæ petunt distinctos actus, ita recte colligimus distingui inter se genera, quæ postulant differentias et species distinctas.

Evasio. 20. Nec refert si occurras, secundam et tertiam rationem ad summum probare distinctionem virtualem, vel rationis ratiocinatæ inter speciem physicam actus, et ejus moralitatem : quia hæc distinctio sufficit, tum ut inveniatur una sine alia, sicut animal potest inveniri sine rationali, a quo solum differt prædicta distinctione : tum etiam ut sint distincta genera, et contrahantur differentiis distinctis, sicut actio et passio, ex multorum opinione, solum differunt ratione : et nihilominus sunt genera primo diversa, contrahunturque per differentias valde distinctas.

Eliditur. Non itaque hoc refert : nam si ab hoc secundo incipiamus, potius est pro nobis : quia juxta Aristotelis, D. Thom. et Thomistarum sententiam (quam recte probant N. Complut. Nostri Complut. 3 physicorum disput. 17, quæst. 2), actio et passio non distinguuntur sola ratione ratiocinata, sed formaliter ex natura rei. Estque potissima ratio prædictæ distinctionis, quod sunt duo genera, et petunt contrahi per diversas differentias, atque adeo quælibet species actionis per suum genus et differentiam, sine beneficio intellectus debet esse una essentia distincta a qualibet specie passionis. Cujus rationis vim optime Complutenses ibi expendunt, et in Logica disput. 14, quæst. 5, possumusque ad præsens applicare, animadvertendo quod distinctio realis quorum supponit in unoquoque unitatem transcendentalem proportionatam distinctioni, per quam quodlibet secluso intellectu fit unum : unde tunc a iqua a parte rei erunt distincta, quando a parte rei unumquodque fuerit in se unum. Nam eo ipso erit realiter indivisum in se, et divisum a quolibet alio. Et quia unumquodque est unum per suam essentiam, unitas enim est passio entis, ea omnia a parte rei erunt inter se distincta, quorum quodlibet habet propriam essentiam, ita ut neque ipsum sit de essentia alterius, nec aliud ad ejus essentiam pertineat. Constat vero ita se habere quæcumque genera petunt differentias distinctas, proindeque neutrum sub alio continetur, sicut in præsenti contingit ; ubi nec moralitas, aut ejus differentiæ continentur sub entitate physica ; neque ista vel ejus differentiæ sub moralitate.

Animadversio.

Confirmatur et explicatur. Illæ formalitates a parte rei distinguuntur, quæ a parte rei non sunt formaliter una essentia, nec una aliam transcendit : sed moralitas et species physica non sunt formaliter una essentia, neque una transcendit aliam : ergo etc. Major constat ex modo dictis : nam quæ a parte rei non sunt una essentia, vel eam transcendunt, a parte rei non sunt unum : ac proinde a parte rei sunt plura et distincta formaliter. Minor vero probatur. Tum quia si essent una essentia, separata aliqua ex illis, non maneret eadem essentia : sicut quia rationale et animal sunt una essentia, separato rationali, non manet illamet essentia : cum igitur species et essentia physica amoris Dei v. g. eadem sit separata a moralitate, et cum illa conjuncta, consequens est duas istas formalitates non esse unam essentiam. Tum etiam, nam si essent una essentia, haberent unam diffinitionem : sicut rationale et animal unica diffinitione diffiniuntur; non est autem assignabilis diffinitio, quæ utramque comprehendat : ergo a parte rei non sunt una essentia, neque una formalitas, sed plures et distinctæ.

21. Per quod patet ad illud de rationali et animali, quæ cum sola distinctione virtuali admittunt separationem. Nam hoc locum habet in his quæ non afferunt essentias integras, sed constituunt unam et eandem : sicut gradus genericus et differentialis, aut sicut plures conceptus inadæquati ejusdem differentiæ, quorum nullus dicit totum quod sua formalitas, sed inadæquate illam explicant ; deberetque prædicta formalitas si

adequate diffinienda esset, per omnes illos simul explicari. Cum enim minimum extremum distinctionis realis in creaturis sit una essentia, et una formalitas, quæcumque non afferunt essentiam totalem, sed ad illam constituendam virtualiter ordinantur, non sunt a parte rei alia, et alia formalitas : imo secundum rem eadem est formalitas utriusque ; comparari vero per modum formalitatis, et formalitatis, præcise est ex beneficio intellectus. Et hoc modo se habent animal et rationale : quia cum utrumque eandem essentiam constituat, neutrum affert propriam unitatem adæquatam, quam sequitur distinctio ab alia ; et sic talis distinctio præcise est virtualis, vel ab intellectu. At in nostro casu moralitas et species physica non constituunt unam essentiam ; sed unaquæque affert essentiam adæquatam, cum afferat proprium genus, et propriam differentiam, propriamque et adæquatam diffinitionem : et ideo absque beneficio intellectus ex seipsis habent quod sint alia et alia essentia, et alia et alia formalitas : quod est formaliter ex natura rei distingui.

Potestque hoc magis adhuc explicari et impugnari illa solutio. Nam rationes quæ a parte rei non habent quo formaliter identificentur, a parte rei formaliter non sunt idem, ac proinde distinguuntur : sed species physica et moralitas nihil habent, quo formaliter identificentur, imo ex omnibus suis formalibus principiis postulant distinctionem : solumque habent convenientiam in subjecto, ut intuenti constabit, ergo etc. Et sane cum rationes supra adductæ aperte convincant distinctionem aliquam inter prædictas formalitates, ex suis formalibus principiis ; dum aliunde non ostenditur, sicut ostendi non potest, per quid a parte rei formaliter identificentur, absque fundamento asseritur non distingui ex natura rei.

Replica. 22. Neque obest si dicas quod divina attributa differunt ex suis rationibus formalibus, et similiter animalitas et rationalitas : et tamen hæc distinctio solum est virtualis, vel rationis.

Diluitur. Respondetur enim potius hæc confirmare nostram doctrinam : nam Divina attributa ideo a parte rei formaliter non distinguuntur, quia habent quo formaliter identificentur, scilicet infinitatem, quæ sicut excludit omnem limitationem, excludit etiam omnem absolutam distinctionem, ponitque inter ipsa attributa mutuam formalem transcendentiam. Similiter animalitas et rationalitas identificantur formaliter ratione unius essentiæ, quam constituunt, et cujus sunt conceptus inadæquati. At formalitates de quibus loquimur carent omni identificativo formaliter : quia tantum conveniunt in subjecto, quatenus sunt in eodem actu humano, ex quo accipi non potest unitas formalis. His addi possunt quæ diximus tract. præced. disp. 2, dub. 4, ad probandum distinctionem inter substantiam actus eliciti, et ejus libertatem, nam si hæc prædicta substantia ex natura rei distinguitur, a fortiori debet distingui moralitas, quæ vel est ipsa libertas, vel eam supponit.

§ II.

Posterior dubii pars absolvitur.

23. Dicendum est secundo moralitatem in quolibet actu distingui ex natura rei a libertate. Hanc assertionem tuentur discipuli D. Thom. quos pro præcedente adduximus. D. Thom. Desumiturque ex S. Doct. locis ibi citatis : et convincitur eisdem fere rationibus. Nam libertas pertinet ad ordinem physicum : est enim proprius modus agendi creaturæ rationalis, per quem in genere physico operandi distinguitur ab irrationalibus : et ideo omnia quæ probant *esse* morale distingui ab *esse* physico, probant, si recte applicentur, distingui a libertate. Sed ulterius probatur hac ratione. Priusquam intelligamus aliquid moralitatis in actu humano, intelligimus eum perfecte liberum : ergo moralitas non est formaliter libertas, sed aliquid eam præsupponens, ac proinde distinctum. Consequentia videtur perspicua. Et antecedens probatur : nam eo ipso quod concipiamus intellectum proponere voluntati objectum cum sua bonitate physica non adæquante ipsam voluntatem, et judicium discernens hanc non adæquationem, intelligimus voluntatem ferri in illud cum indifferentia ad utrumlibet, atque adeo libere : sed hoc totum nihil includit moralitatis : sicut neque includit respectum ad regulas morum, scilicet ad legem præcipientem vel prohibentem prosecutionem talis objecti, in quo respectu moralitas sita est : imo si nulla lex daretur, aut homini imposita esset, totum id quod diximus consisteret : igitur libertas præcedit omnino moralitatem, et potest sine ea intelligi. Ratio.

Confirmatur : potest dari actus libere elicitus,

confirm. citus, quem nulla lex dictet esse faciendum vel non faciendum, atque adeo liber et non moralis, ut de actibus indifferentibus dicemus disp. 2, n. 26 ; ergo libertas et moralitas non sunt formaliter idem : alias implicaret unam ab alia separari. Nec necesse est impugnare solutionem, quæ posset huic rationi adhiberi de distictione virtuali vel rationis : nam quæ a num.20 diximus satis ostendunt prædictam distinctionem debere esse formalem ex natura rei : cum nihil excogitari possit, quo rationes istæ libertatis et moralitatis formaliter identificentur.

Alia ratio. 24. Secundo probatur. Possunt multiplicari et variari species moralitatis, sine eo quod varietur libertas et e converso : ergo non sunt idem formaliter. Consequentia est bona. Antecedens vero suadetur : quoniam eadem specie libertatis potest esse liber actus bonus, et actus malus : ut cum uterque est liber *quoad specificationem*, *actu*, *formaliter* etc. et tamen bonitas et malitia sunt diversæ species moralitatis. E contra vero volitio omittendi Sacrum, et ipsa omissio sunt in eadem specie moralitatis, scilicet sacrilegii ; et non est eadem utriusque libertas, sed una est libera directe et alia indirecte.

Confirm. Confirmatur. Potest crescere bonitas moralis sine eo quod augeatur libertas, ut si unus tribuat eleemosynam decem, et alius viginti : aut si unus exerceat actum perfectioris virtutis, vel cum nobilioribus circumstantiiis quam alter (quod posse fieri cum æquali utriusque libertate videtur per se notum) crescit enim tunc bonitas moralis juxta quantitatem eleemosynæ etc. non autem libertas : ergo distinguuntur.

Solutio. Salas. Occurrit Salas infra referendus, distinguendam esse duplicem moralitatem, aliam primariam, quæ respectu bonitatis et malitiæ non est genus, sed subjectum, potestque proinde illis variatis immutata manere : aliam secundariam, quæ est ratio superior ad bonitatem et malitiam. Ex quibus prior consistit in libertate ; nec variatur, nisi ea variata : posterior vero distinguitur ab illa, et sic potest multiplicari et augeri, sine mutatione libertatis.

Rejicitur. 25. Hæc tamen solutio et distinctio nulli nititur fundamento, solumque videtur excogitata ad evadendam vim argumenti : quod potest facile demonstrari. Nam ea quam hic author appellat *moralitatem primariam*, et asserit consistere in libertate, revera pertinet ad ordinem physicum, et est proprius modus operandi creaturæ rationalis in eo ordine, antecedens omnem respectum ad regulas moris, maneretque eodem modo, si nulla essent hujusmodi regulæ, ut ex prima nostra ratione constat, et manet de facto in actu indifferenti, cui prædictæ regulæ non applicantur : inepte ergo appellatur moralitas, quæ nihil habet ordinis moralis.

Ad hæc : si libertas esset moralitas primaria, primario et independenter a moralitate secundaria, quæ dividitur in bonitatem et malitiam, convenirent illi proprietates *esse* moralis, quæ sunt condignitas præmii, aut pœnæ, vituperii, vel laudis : sed nulla ex his proprietatibus convenit libertati antecedenter ad moralitatem quæ dividitur per bonitatem et malitiam : non enim intelligitur aliquis actus laudabilis, vel vituperabilis, usque dum intelligatur moraliter bonus vel malus : ergo neque ipsum *esse* morale primario in libertate invenitur ; sed tantum in alia formalitate, quæ dividitur in bonitatem et malitiam.

Accedit secundo quod juxta hanc solutionem, actus bonus et actus malus absolute dicendi erunt ejusdem speciei in genere moris, sicut sunt in ratione libertatis : hoc autem satis dissonat communi modo loquendi Theologorum, ergo, etc.

Adde tandem præcipuam hujus rei controversiam non esse, an libertas dicenda sit moralitas : quod pertinet ad nomen : sed an præter libertatem ponenda sit in actu humano alia forma, quæ proprie sit moralitas, et ratio superior ad bonitatem et malitiam. Unde qui hanc admittit, sicut admittit Salas, concedit reipsa quod intendimus. Nec potest illam priorem moralitatem confingere quæ (id quod ejus author fatetur) non egreditur ordinem et modum operandi physicum, nec concernit regulas moralitatis : nisi ut contendamus de vocibus, et prædictos ordines confundamus.

Alius modus dicendi. cujusdam junioris. 26. Alia via incedit perdoctus quidam junior distinguens duplicem libertatem : aliam *imperfectam*, quam vocat *naturalem* : consistitque in tendentia, vel indifferentia circa bonum delectabile, præscindendo a bono honesto, et malo opposito. Aliam *perfectam*, quam *moralem* appellat, et sita est in tendentia cum indifferentia circa bonum honestum, vel malum contrarium. Et hanc secundam libertatem asserit constituere actum in esse moris, variarique et augeri, sicut variatur moralitas.

Sed neque hic dicendi modus satisfacit. Et

Refelli-tur. admissa pro nunc prædicta distinctione libertatis (de qua diximus tract. præced. disput. 2, n. 109), non erit difficile probare nullam ex illis præcise ut est libertas, esse ipsam moralitatem. Diximus *præcise ut est libertas :* quia si nomine *libertatis* intelligatur quæcumque tendentia, vel respectus liber, perspicuum est per aliquid hujusmodi constitui actum in esse moris : hoc tamen non est ipsa libertas, sed quod afficitur libertate. Probatur ergo assumptum : nam moralitas est respectus determinate ad regulas moris, vel ad objectum ut stat determinate sub illis : at libertas, sive perfecta, sive imperfecta non potest consistere in respectu ad aliquid determinatum : sed tota ejus ratio est modus indifferentiæ, et contingentiæ actus sic respicientis : qui quidem modus potius attenditur et specificatur ex principio, ut indifferente ad hoc objectum et ad oppositum, quam ab ipso objecto determinato per prædictas regulas. Potestque hoc explicari in libertate naturali ; quæ non consistit in habitudine ad objectum delectabile, adhuc propositum cum indifferentia : hæc enim habitudo est ipsa substantia actus, quam a sua libertate distingui probatum fuit tract. præced. sed præcise est modus illius habitudinis, non respiciens determinate objectum illud delectabile, sed indeterminationem sui principii circa ipsum, et circa oppositum : ergo similiter libertas, quæ dicitur *moralis* præcise ut libertas, non debet consistere in respectu ad determinatum objectum morale, seu ad determinatas regulas morum, in quo consistit formalis moralitas, sed in modo actus, qui substernitur illi respectui : quo non fit ut respiciatur determinate hoc, vel illud objectum, sed ut actus, et quælibet ejus tendentia ad determinatum objectum, concernat facultatem ad oppositum.

27. Confirmatur et explicatur secundo. Etenim radix et specificativum libertatis debet esse aliquid indeterminatum et indifferens, qua ratione est indifferens, sicut ipsa libertas est formaliter indifferentia : radix vero et specificativum moralitatis, quæ sunt regulæ morales, non est aliquid indifferens ; sed potius aliquid determinatum et determinans : ad hoc enim datur lex, ut voluntatem ex se liberam, et indifferentem ad utrumlibet, determinet moraliter ad unum, quod ipsa lex præcipit : ergo sunt formaliter distincta specificativa, ac proinde debent specificata distinguere.

Adde quod non solum libertas imperfecta, quam citatus junior appellat *naturalem*, sed etiam perfecta, quæ sufficit ad moralitatem, præcedit actualem subjectionem ad regulas morum : quia ante hujusmodi subjectionem intelligimus actum humanum proxime capacem ut per eas reguletur ; in quo ipso concipimus libertatem perfectam, quæ sola est capax prædictæ regulationis : cum ergo ante subjectionem actualem ad regulas morum non possit intelligi actualis moralitas, consequens fit prædictam libertatem non esse ipsam moralitatem, sed eam antecedere : nec ideo *moralem* dicendam esse, quia moralitatem constituat, sed quia eam fundat, et constituit actum proxime illius capacem.

Adde secundo, quod si prædicta libertas esset moralitas, differentiæ moralitatis essent diversi modi libertatis : quod ex eo falsitatis convincitur, quia eodem modo potest esse liber actus malus, sicut actus bonus ; qui in genere moris diversas species constituunt. Tum etiam quia modi libertatis a Theologis recepti sunt, *quoad exercitium, quoad specificationem, directe, indirecte, in se, in causa* etc. nec hactenus alias libertatis differentias agnovimus : constat autem hujusmodi differentias non distinguere species moralitatis, sed posse intra eandem speciem v. g. sacrilegii reperiri. Adde tandem, quod juxta hunc dicendi modum, in quolibet actu distinguendæ erunt tot species libertatis, quot fuerint species moralitatis, bonitatis, aut malitiæ : et ideo sicut alia est bonitas ex objecto, alia ex fine, alia ex tempore, alia ex loco, ita tot erunt libertates. Quod communi modo loquendi Theologorum satis contradicit.

§ III.

Refertur prior sententia opposita : et argumenta ejus diluuntur.

Ex his qui tenent libertatem in actibus elicitis distingui ab entitate, vix reperietur qui neget moralitatem a prædicta entitate distingui : absolute tamen videntur favere huic sententiæ Durand. in 2, dist. 38, q. 1, Durand. Conrad. in præsent. art. 5, Valent. q. 13, Valen. punct. 1, Granados disp. 2, sect. 2. Et potest Granad. probari quibusdam testimoniis D. Thom. nam q. 19, seq. art. 1, qui expresse dicit bonum et malum, quæ sunt differentiæ moralitatis, esse per se differentias actus voluntatis :

voluntatis : quod aliis locis frequenter repetit : si autem moralitas non esset ipsa essentia talis actus, differentiæ illius, non per se, sed per accidens istum dividerent : sicut quia color distinguitur ab homine, differentiæ coloris, non per se, sed per accidens dividunt hominem. Secundus locus D.Thom. habetur in 2, dist. 40, q. 1, art. 1, ubi inter alia sic ait : *Ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt : unde simpliciter dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentiales.* Quid clarius?

Respondetur ad loca D.Thom. Ad primum ex his testimoniis respondetur cum Cajet. Med. Alvar. et aliis discipulis D. Thomæ bonum et malum dici per se differentias actus voluntatis, non quia sint differentiæ essentiales illius, secundum substantiam, sed quia conveniunt ei ratione sui, et non ratione alterius actus. Et ideo ly *per se* non intelligitur in primo modo dicendi, sed in secundo, ut est idem, ac *non per aliud :* sicut homini dicitur convenire per se risibilitas, quia convenit ei ratione sui, quamvis non sit forma constitutiva, sed accidens distinctum et superadditum. Desumiturque solutio ex ipso contextu, ubi D. Thomas comparat bonum et malum ad actum voluntatis, sicut verum et falsum ad actus intellectus : constat autem verum et falsum non esse differentias essentiales actus intellectus secundum substantiam et ideo potest eadem propositio transire de vera in falsam : sed dicuntur convenire illi per se, quia non ratione alterius actus. Quod sufficit ad intentum D. Thomæ volentis distinguere actus imperatos ab elicitis : quia his esse in genere moris, et per ejus differentias dividi, convenit per se, hoc est ratione sui, et non per aliud ; illis vero convenit ratione alterius, scilicet ratione actuum voluntatis, ex quibus participant denominationem voluntarii et liberi, quæ est moralitatis fundamentum.

Gab. Vasq. 29. Secundus locus adeo difficilis visus est Gabrieli Vasq. citata disp. 55, cap. 4, ut dicat se prorsus nescire aliquo modo ipsum explicare. Montesinos vero concedit D. Thomam tenuisse ibi contrariam sententiam, sed locis a nobis adductis eam retractasse. Alvar., Greg. Martinez et alii respondent S. Doct. loqui de actu voluntatis ut habet esse in genere moris, non vero secundum esse naturæ : et applicant huic etiam testimonio distinctionem illam *esse per se* et distinguitur contra *per aliud*. Adhuc tamen textus D. Thomæ remanet difficilis ut intuenti constabit. Nisi addamus Angelic. Doct. non loqui de bono et malo, et de esse in genere moris complete et formaliter, sed fundamentaliter et intrinsece : et hoc modo actus voluntatis essentialiter et per se primo possunt dici *morales, boni aut mali :* quia per suam substantiam liberam fundant moralitatem, bonitatem et malitiam. In quo differunt ab actibus aliarum potentiarum, qui adhuc fundamentum ad moralitatem non præbent formaliter per seipsos, sed ratione dumtaxat actuum voluntatis a quibus imperantur.

Alvar. Greg. Mart.

Ratio oppositæ sent. Secundo probatur, nam exterius aliquis actus habet esse in genere moris, quatenus a ratione procedit, et per eam dirigitur : sed hoc convenit actibus voluntatis per suam substantiam : ergo, etc. Minor probatur, quia proprium objectum specificativum actus voluntatis etiam quoad substantiam est bonum propositum per rationem, et ideo impossibile est substantiam prædicti actus intelligi sine hac propositione, cum nihil volitum, quin præcognitum : ergo, etc.

Confirm. Confirmatur : Volitio furandi v. g. per suam substantiam est formaliter mala et peccaminosa, et multo magis odium Dei, desperatio, et similia : ergo per ipsam substantiam, et non per aliquid superadditum sunt formaliter in genere moris. Consequentia liquet : et antecedens probatur : nam prædicta per suam substantiam contrariantur legi non furandi, Deum diligendi, etc., sunt autem formaliter peccata quatenus sunt contra legem, ut dicetur infra qu. 71, art. 6, ergo, etc. Solutionem hujus argumenti quod a fortiori militat de actu voluntatis formaliter ut libero, adducemus, num. 33.

Solutio rationis remittitur.

Ad confirm. 30. Ad confirmationem vero dicemus tract. 13, disp. 6, dub. 6, § 2. Nunc breviter respondetur negando antecedens. Et ad probationem dicendum est, volitionem furandi v. g. non contrariari legi formaliter per suam substantiam; sed tantum materialiter: quamvis ipsa volitionis substantia est res quæ contrariatur legi, seu in qua talis contrarietas exercetur. Cæterum ipsa contrarietas, vel ratio contrariandi, in qua malitia et moralitas formaliter consistit, non est prædicta substantia, sed modus superadditus ex natura rei distinctus, ut citato loco magis explicabimus.

Alia ratio. Tertio arguitur : habitus morales per suam substantiam sunt in hoc genere, et non per aliquid superadditum : ergo idem dicendum est de actibus. Antecedens communiter recipitur, præsertim in schola D. Thomæ qui tenet prædictos habitus essentialiter distingui secundum bonum et malum, ut videre est infra q. 54, art. 3. Consequentia probatur a paritate rationis.

Occluditur. Respondetur admisso antecedente, negando consequentiam. Ratio disparitatis est, quod prædictis habitibus, eo modo quo sunt morales, convenit per se primo : quia primario sunt instituti, ut inclinent ad actum et objectum, prout sunt reduplicative in genere moris, vel saltem ut fundant reduplicative moralitatem : cumque hæc habitudo, in qua illorum moralitas consistit, sit prima, debet esse ipsa eorum substantia. Cæterum in actibus respectus ad objectum ut est in genere moris, in quo moralitas consistit, non est primus ; sed supponit alium respectum ad idem objectum prout est bonum bonitate naturæ, ac proinde nequit esse ipsa substantia actus, quæ nihil præsupponit ; sed debet esse accidens illi superadditum. Et hujus signum satis manifestum est, quod habitus qui semel est bonus, nunquam potest transire in malum, manente eadem substantia, sive numero, sive specie ; actus vero idem saltem specie in esse naturæ transit sæpe de bono in malum, et de morali in non moralem, ut vidimus n. 18. Cujus non alia ratio reddi potest, nisi quod moralitas in actibus est accidens entitati physicæ superveniens, et ab ea separabile ; in habitibus vero est prima eorum ratio et substantia.

Duplex replica. 31. Nec refert si dicas, tum quod *esse* morale semper supponit entitatem physicam, in qua fundetur ; ergo sicut moralitas in actibus non potest esse prima ratio, et primus respectus, sic neque in habitibus. Tum etiam quod si habitus respiceret per se primo actum et objectum ut moralia, deficientibus hujusmodi actu et objecto, non posset habitus permanere : hoc autem manifeste videtur falsum : nam habitus charitatis viæ remanet in patria, ubi neque actus neque objectum (saltem primario) sunt aliquid morale, ut diximus numero 11.

Diluitur. Respondetur enim ad primum id esse verum de *esse* morali, quod est tale omnino formaliter, sicut est moralitas actus secundi ; secus de *esse* morali solum causaliter et virtualiter, sicut est moralitas habitus : qui non ideo dicitur *moralis*, quasi moralitas formaliter sumpta in eo existat, sicut nec formalis libertas ; sed quia est causa et principium prædictæ moralitatis, et eam virtute continet. Quamvis enim hæc moralitas virtualis requirat aliquam entitatem physicam in qua sit, non tamen debet ab illa distingui : sed una indivisa forma, quæ est formaliter entitas physica, est virtualiter moralitas ; sicut universaliter loquendo nihil quod est tale solum virtualiter, distinguitur a formali in quo immediate est : imo si distingueretur, eo ipso non esset tale solum virtualiter : sed sicut esset ibi alia, et alia formalitas, sic unaquæque, quod est, esset formaliter. Et quia hoc modo se habent in actibus secundis moralitas et entitas physica, utraque enim formaliter in eis reperitur, debent esse formalitates distinctæ, et moralitas entitatem præsupponere : secus in habitibus propter rationem dictam.

Alia via diluitur. Secundo respondetur (admisso reperiri in habitibus moralitatem formalem, quod est satis probabile) moralitatem tunc requirere entitatem physicam in qua fundetur, quando ipsa in suo ordine non est entitas, sed modus dumtaxat, sicut est moralitas actus : si tamen aliquod accidens completum, et afferens propriam entitatem secundum se totum intra genus moris sit, ejus moralitas non indiget alia entitate physica in qua fundetur, quia intra proprium ordinem habet entitatem, qua consistat, seu est ipsa entitas. Et talis est habitus moralis ; in quo sicut primarius conceptus est habitudo ad actum et objectum ut moralia, sic a prima entitate ad ordinem moralem spectat : nec potest in eo excogitari alia entitas physica, quæ substernatur moralitati. Neque quoad hoc eodem modo philosophandum est de moralitate actus, et habitus : quia sunt diversæ rationis ; et sicut ob hoc una supponit libertatem, et alia non, sic illa petit distingui ab entitate, hæc vero potest esse ipsa entitas.

2 Replica enervatur. 32. Ad secundum respondetur doctrinam nostræ solutionis habere locum in habitibus moralibus, quibus per se, et ex primario conceptu convenit regulari per prudentiam, quæ est proxima regula moralitatis, ac proinde habere pro specificativo aliquid morale, quo deficiente, tales habitus sine dubio deficerent. Non autem habet locum in virtutibus Theologicis, quarum objectum primarium supergreditur ordinem moralem et non dependet per se a regulis morum. Unde

charitas

charitas v. g. per se primo inclinat ad diligendum Deum secundum suam bonitatem physice consideratam, et ab hac specificatur : quæ quia eadem est in patria et in via manet utrobique idem habitus, spectans per se primo non ad ordinem moralem, sed ad ordinem physicum supernaturalem. Cæterum quia prædictum objectum, dum clare non cognoscitur, non necessitat voluntatem, relinquit locum regulis moralibus, ut dictent de ejus dilectione : talisque dilectio, dum sumus in via, ultra entitatem physicam habet etiam moralitatem : et habitus charitatis, qui primario inclinat ad eam ut est in ordine physico, secundario moralitatem causat. Et si quæras an ad causandam in actu istam moralitatem addenda sit habitui charitatis aliqua formalitas de genere moris distincta ab entitate physica? Respondetur negative : quia ipsa entitas physica sufficienter continet virtualiter moralitatem : et non oportet absque necessitate formas istas multiplicare.

§ IV.

Posterior sententia cum suis argumentis, et eorum enodationibus.

Secunda sententia opposita secundæ assertioni negat moralitatem a libertate distingui. Hæc tribuitur Dur. ubi supra et Scoto in 2, dist. 40, § *De secundo dico* et Quodl. 18 § *de secundo principali*. Quamvis possent aliter exponi. Illam vero tuentur Conr. art. 5 hujus quæstionis, Val. et Granad. ubi supra, Salas disp. 1, sect. 2 (quoad moralitatem quam appellat *primariam*) Franc. Felix de Bonit. et Mal. c. 1, difficult. 4, referens Bellaminum et Azor, qui tamen oppositum magis insinuant. Non dissentit Suar. disp. cit. sect. 2. Probatur primo ex D. Thoma qui multoties pro eodem sumit actum moralem, et humanum, ut videre est supra q. 1, art. 3, et aliis locis ; diffinitque art. 1 ejusdem quæstionis actum humanum *qui a voluntate deliberata procedit*. Item in 2, dist. 24, q. 3, art. 2, sic ait : *Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur*. Et in hac q. 18 et q. 19 et 21, q. 2 de Malo art. 6 et alibi sæpe repetit actus nostros dici *morales* secundum quod procedunt ex ratione, et in quantum sunt liberi : ergo, etc.

Dur. Scot. Conr. Valent. Granad. Salas. Franc. Felix. Bellar. Azor. Suar. D.Thom. Probat auctorit.

33. Respondetur D. Thomam in omnibus his locis solum velle actus morales debere esse liberos, et omnes liberos (saltem per se loquendo) esse morales. Non autem intendit quod ipsa libertas sit formaliter moralitas. Cum vero asserit esse morales, in quantum sunt liberi, non est sensus omnino formalis, sed causalis : ut cum dicimus *hominem in quantum rationalem esse risibilem*, sensus est quod rationalitas est causa, et radix risibilitatis. Similiter accipiendum est quod *genus moris incipit ubi dominium voluntatis invenitur*, quia ipsum dominium et libertas est initium et fundamentum moralitatis.

Respon-sio.

Alia loca in quibus dicitur *actus esse morales secundum quod procedunt a ratione*, dupliciter possunt intelligi : nam vel ratio præcise sumitur pro judicio proponente objectum cum indifferentia, quo pacto est radix libertatis : et sic sensus est quem diximus, scilicet causalis et a priori. Vel sumitur pro dictamine synderesis et prudentiæ ordinante actus voluntatis ad debitum finem, cum debitis circumstantiis, etc., et tunc sensus est omnino formalis, quia ratio sic accepta supponit libertatem ex vi prioris judicii, et est quædam intimatio divinæ legis, propriaque regula moralitatis. Et hic sensus magis consonat doctrinæ D. Thomæ quia frequentius asserit actum dici *moralem*, quatenus procedit ex ordine rationis, vel quatenus cadit sub isto ordine : atque adeo cum ait esse moralem in quantum procedit a ratione, intelligendum est de ratione ut ordinante et dirigente per modum legis, non præcise ut proponente cum indifferentia. Tum etiam, nam q. 19 seq. art. 1, ubi statuit bonitatem moralem actus voluntatis sumi ex objecto, objicit sibi tertio loco : *Objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ : ergo non potest præstare actui bonitatem moralem*. Et respondet in hunc modum : *Dicendum quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis*. Ubi ut vides condistinguit Ang. Doc. hoc quod est objectum proponi voluntati per rationem, atque adeo cum indifferentia, ab eo quod est cadere sub ordine rationis ; et primam propositionem concedit pertinere ad genus naturæ, secundam vero ad genus moris.

D.Thom.

34. Secundo arguitur ratione. Posita in actu libertate, et præciso omni alio, est formaliter moralis : ergo constituitur in esse moris per ipsam libertatem. Consequentia est perspicua. Antecedens vero probatur :

Ratio asser-tionis.

tum quia posita libertate, actus est regulabilis per legem : moralitas autem ut abstrahit a bonitate et malitia in nullo alio potest consistere nisi in hac regulabilitate : quæ si sit per modum conformis, erit bonitas ; si vero per modum difformis, erit malitia. Tum etiam quia posita libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ est imputabilitas, abstrahendo ab eo quod sit ad vituperium, vel laudem ; imputatur enim actio agenti, quatenus subjacet ejus potestati, quod habet formalissime in quantum libera : sed talis proprietas supponit moralitatem, sicut omnis passio essentiam : ergo, etc.

1. Confirm. Confirmatur : eo constituitur actus in esse moris, quod immediate determinatur per bonum et malum, conforme et difforme rationi, quæ sunt moralitatis differentiæ : sed quod ita determinatur est libertas ; neque inter eam et prædictas differentias aliqua ratio media excogitari potest : ergo, etc.

Alia confir. Confirmatur secundo: actus dicitur *moralis* a *more* sumpto pro consuetudine, vel quia per sui repetitionem morem generat, vel quia *mos* versatur circa illum : sed eo ipso quod actus sit liber, per repetitionem morem generat, et mos circa ipsum versari potest : ergo est formaliter moralis.

Confirmatio ultima. Confirmatur tertio : de facto omnis actus liber est moralis, et omnis moralis est liber : et juxta modum libertatis est gradus moralitatis : ita ut ubi libertas est intrinseca sicut in actibus elicitis, moralitas etiam sit intrinseca ; ubivero illa est extrinseca, sicut in imperatis externis, hæc similiter sit extrinseca : et ubi actus perfecte, vel imperfecte est liber, eodem modo sit moralis : ergo signum est hujusmodi rationes formaliter non distingui.

Ad rationem. 35. Respondetur ad argumentum negando antecedens. Ad primam probationem admissa majori, negatur minor : nam regulabilitas illa solum dicit capacitatem ex parte actus, ut subjiciatur rationi et legi, ac proinde ut sit moralis, quæ capacitas eadem esset, licet de facto nulla extaret lex : at moralitas actualis dependet ab existentia legis, dicitque actualem subjectionem ad illam, ac proinde distinguitur a prædicta regulabilitate. Et talis subjectio est, quæ dividitur immediate in conformem et difformem, regulabilitas vero solum potest dividi in capacitatem ad conformitatem, et ad difformitatem. Potestque hoc explicari in actionibus artificialibus, et earum effectibus : quorum *esse* artificiale non consistit in sola capacitate regulandi per artem, quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per suam substantiam physicam ; sed consistit in habitudine ad regulas artis per modum actualis subjectionis : quæ subjectio supponit prædictam capacitatem et regulabilitatem, ab eaque realiter distinguitur : ita ergo proportione servata philosophandum est de *esse* morali.

Ad secundam probationem respondetur actum liberum dupliciter posse agenti imputari : vel solum quantum ad *esse*, quia fieri, vel non fieri subjacet ejus potestati : vel quantum ad aliquam condignitatem sive laudis, sive vituperii, præmii, aut supplicii, quæ condignitas non utcumque consequitur actum liberum, sed ut subjectum legi : et si subjectio sit per modum conformis, condignitas et imputabilitas erit ad præmium et laudem ; si vero per modum difformis, erit ad vituperium et supplicium. Prima ergo imputabilitas consequitur immediate libertatem : sed illa non est proprietas *esse* moralis, neque ab aliqua regula morali dependet, et ideo non supponit moralitatem, sed antecedit. Secunda est proprietas consequens moralitatem ; non tamen ad eam sufficit libertas, nisi adsit actualis subjectio, quam diximus, ad legem. Unde negari debet major hujus probationis.

Ad 1 confir. Ad primam confirmationem concessa majori, negatur minor : quia inter libertatem, et differentias boni et mali mediat subjectio actualis ad legem ; vel (quod idem est) tendentia ad objectum ut actu lege præscriptum : et hæc subjectio sive tendentia est, quæ immediate contrahitur ad conformitatem et difformitatem, et dividitur tamquam ratio superior per bonum et malum : libertas vero solum est fundamentum et subjectum illius tendentiæ : proindeque non per se immediate, sed mediate, divisione subjecti in accidentia, per prædictas differentias dividitur.

Ad 2 36. Ad secundam confirmationem posset negari minor propositio, majori admissa : quia ut actus per sui repetitionem generet consuetudinem proprie dictam, quæ est habitus, non sufficit quod sit liber : et ideo actus indifferens ut indifferens, etiamsi sub hac ratione sit liber, nullum generat habitum quantumcumque repetatur, sed omnis habitus necessario est bonus vel malus, virtus aut vitium ut ostendit D. Tho. infra q. 54, art. 3. Secundo respondetur, quidquid

sit

sit de veritate antecedentis, negando consequentiam : nam ut n. 15 diximus ex etymologia nominis non trahitur efficax argumentum ad rem significatam.

Ad 3. Ad tertiam posset negari antecedens : quia non repugnat, saltem per accidens, dari in individuo actum liberum, qui non sit moralis, ut de actibus indifferentibus (qui licet per se loquendo juxta sententiam D. Th. et veram nequeant dari in individuo ; per accidens tamen non repugnant in eo qui quantum ad praxim oppositam sequeretur) disp. 7, dub. 2, probabimus. Quod etiam suo modo dicendum est de actibus ex objecto, et secundum speciem indifferentibus (quos fere omnes concedunt) nam tales actus, etiam prout terminantur ad objectum indifferens, sunt liberi, non vero morales : quia indifferentia non est moralitatis species, ut constabit dub. citato.

Sed admisso prædicto antecedente, negatur consequentia : quia mutua aliquorum concomitantia et conversio non est sufficiens signum indistinctionis inter ea, ut patet in rationabilitate et risibilitate. Nec verum est moralitatem omnino in eodem gradu convenire nostris actibus, ac convenit libertas ; imo potest una augeri, sine eo quod alia augeatur, ut vidimus n. 24. Quamvis quoad ea quæ in antecedente referuntur servetur inter illas proportio, propterea quod una supra aliam fundatur.

DUBIUM III.

Utrum moralitas in actibus elicitis ponat aliquid intrinsecum : et an hoc sit ens reale, vel rationis : absolutum, vel respectivum : entitas, aut modus ?

Conjungimus sub uno dubio omnia quæ in titulo recensentur : simul ut brevitati consulamus ; et quia inter se satis connexa sunt. Habetque propriam sedem difficultas in actibus elicitis propter ea quæ initio prædentis dubii animadvertimus.

§ I.

Assertio prior pro vera doctrina.

37. Dicendum est primo moralitatem in actibus voluntatis neque esse ens rationis, nec denominationem tantum extrinsecam, sed aliquid intrinsecum a parte rei in eis existens. Utraque pars assertionis est D. Thom. art. 4 hujus quæstionis ad 2, ubi loquens de moralitate quam actus habet ex fine, expresse dicit, quod *inhæret actioni*, quamvis finis, a quo sumitur, sit extrinsecus ; constat autem quod ens rationis vel extrinseca denominatio non inhærent. Eandem assertionem tuentur Cajet. Med. Conr. Alvar. Curiel. Zumel. Cornejo. Mont. Greg. Mart. Arauso. Granad. locis supra citatis et communiter Theologi, paucis exceptis quos infra referemus. Probatur prima pars : nam ens rationis tantum est objective in intellectu, nec aliam habet existentiam, nisi quam ipse intellectus fingit et apprehendit : sed moralitas independenter ab aliqua intellectus fictione est subjective in actibus voluntatis : absurdumque esset dicere prædictos actus ex intellectus fictione esse morales, bonos aut malos : ergo moralitas non est ens rationis. D.Thom. Cajet. Medi. Conr. Alvar. Curiel. Zumel. Cornej. Mont. Greg. Mart. Arauso. Granad.

Confirmatur : in entibus rationis idem est *fieri*, quod *cognosci* : et ideo quoties homo illa cognoscit, facit : sed *fieri* moralitatis non est cognosci : alias qui cognosceret peccatum, peccatum faceret ; et quicumque cognosceret actum bonum, ex hoc præcise bene faceret : ergo etc.

38. Secundo probatur. Species moralitatis, quæ sunt bonitas et malitia, vere existunt a parte rei : ergo etiam ipsa moralitas. Consequentia est nota. Antecedens vero probatur : quia actus bonus et actus malus, ratione bonitatis et malitiæ a parte rei sunt contrarii, et se ab appetitu expellunt : a parte rei generant habitus vitii et virtutis : a parte rei alter est laudabilis, et alter vituperabilis : ille meritorius, hic demeritorius, habentque alios effectus et proprietates reales : ergo sunt vera entia realia ; non rationis. 2 Ratio.

Sed objicit Vasquez (cujus est opposita sententia) totum *esse* morale oriri et dependere a ratione, qua deficiente nulla esset moralitas : ergo est ens rationis. Verum si argumentum alicujus momenti esset, probaret actus intellectus et voluntatis, et omnia artificialia entia rationis esse, quia omnia a ratione dependent, et nisi esset ratio, nihil horum existeret. Quod indignum est viro docto. Non ergo esse rationis appellatur totum quod dependet a ratione, sed quod nullum *esse* habet, quam esse intellectus subjectum, et objective in ipso quod est dumtaxat esse fictum, vel non ens apprehensum per modum entis, ut bene expli- Object. Vasq. Diluitur.

Complut. cant Nostri Complutenses in Logica disp. 2, q. 1, et 2 ; moralitas autem etsi dependeat a ratione tanquam a regulante et dirigente, sicut dependent opera artis, non tamen ejus *esse* est esse objectum intellectus, sed existit in actibus voluntariis, et ab ipsa voluntate producitur.

Probatur 2 pars assertionis. 39. Secunda pars ejusdem assertionis sic suadetur. Forma a qua actus humanus immediate denominatur *moralis*, debet esse intrinsece in aliquo subjecto : sed hoc non potest esse aliud quam actus voluntatis : ergo *esse* morale in hujusmodi actu non est denominatio solum extrinseca. Major et consequentia constant. Minor vero probatur : quoniam illa forma, cum sit ipsa actualis et formalis moralitas, debet subjectum in quo est constituere actu et formaliter morale, sicut quælibet forma actualis confert suo subjecto actualem denominationem: solus vero actus voluntarius est capax prædictæ denominationis, sicut solus ipse est actu formaliter in genere moris, et actu formaliter bonus vel malus : ergo, etc.

Evasio. Nec refert si dicas, non semper formam conferre subjecto in quo est propriam et formalem denominationem, sicut visio non denominat *visum* subjectum, sed objectum quod respicit : ergo quod solus actus denominetur formaliter moralis, non probat moralitatem esse in eo tanquam in subjecto.

Præcluditur. Nam contra hoc est, quod cum denominatio primaria cujuslibet formæ sit ipsamet ut communicata subjecto, omnino repugnat formam esse in subjecto (saltem connaturali et permanenti modo) et non conferre ei denominationem formalem. Unde visio licet non denominet subjectum *visum*, denominat *videns*, quæ est formalior et primaria denominatio. Cum ergo moralitas nihil denominet prius et formalius quam actum a voluntate elicitum, per ordinem ad quem reliqua omnia *moralia* dicuntur, nequit non prædictus actus esse ejus intrinsecum subjectum.

Aliud effugium Suarez. Dices cum Suar. formam dantem illam denominationem esse libertatem, suamque primariam et intrinsecam denominationem, quæ est denominatio *liberi* conferre voluntati in qua est, et deinde denominare *moralem* extrinsece actum qui a voluntate procedit.

Impugnatur. Sed hoc facile rejicitur : nam denominatio *moralis* debet sumi a forma morali ; libertas autem ut a num. 23 vidimus non est forma moralis, sed pertinet ad ordinem physicum : ergo nequit ab ea talis denominatio provenire. Adde hujusmodi evasionem, satis falsitatis convinci ex dictis in num. citato, ubi probavimus libertatem in actibus præcedere moralitatem, et ab ea distingui. Adde rursus libertatem in actibus voluntatis non esse extrinsecam denominationem provenientem a potentia : sed formam realem et intrinsecam, ut vidimus tract. præced. disp. 2, dub. 4.

Suadetur eadem pars. 40. Secundo suadetur eadem pars : quoniam denominatio *moralis* in actu vel debet immediate sumi a potentia morali, scil. a voluntate subdita regulis morum, quæ est ejus principium : vel ab objecto morali a quo specificatur : vel ab aliqua forma existente in ipso actu : non enim facile apparet a quo alio prædicta denominatio possit provenire : sed non sumitur immediate a potentia, neque ab objecto : ergo, etc. Minor quoad potentiam probatur, nam causa efficiens (in quo genere voluntas ad actum concurrit) non aliter denominat effectum nisi producendo in illo formam denominantem : non enim sol denominat aerem *lucidum* vel *calidum* immediate per seipsum, sed mediante luce et calore quæ in eo producitur : ergo ut voluntas, quæ est causa efficiens actus, denominet illum *moralem*, debet in eo producere aliquam formam quæ sit moralitas, a qua, et non ab ipsa voluntate talis denominatio immediate proveniat. Probatur etiam quoad objectum : quia nullum objectum denominat immediate actum quem terminat, sed mediante respectu quem dicit ad illud ipse actus : ut patet discurrendo per singula : non enim scibile denominat immediate *scientem* aut *scientiam*, sed mediante habitudine scientiæ ad ipsum : nec visibile denominat immediate *videntem* aut *visionem*, nisi media habitudine ad illud quam visio importat. Et ratio est, quia objecta non aliter denominant actus, nisi eo modo quo illos causant : cumque hæc causalitas solum sit per modum objecti, terminando eorum habitudinem, hinc est ut non nisi media ista habitudine illos dominent. Ergo ut objecto morale denominet *moralem* actum, debet esse in hoc aliquis respectus ad illud : a quo respectu immediatus quam ab objecto prædicta denominatio proveniat.

Evasio. Nec refert si occurras ex doctrina adversariorum denominationem *moralis* in actu nec sumi a potentia, nec ab objecto, sed a regula moralitatis, quæ est ratio et lex ; ipsaque

ipsaque denominatio nihil aliud est nisi regulabilitas per rationem.

Præcluditur. Nam contra hoc est quod, ut n. 5 dicebamus, moralitas actus non consistit in illa regulabilitate, quæ eadem esset etiamsi de facto nulla lex existeret. Præterea moralitas debet esse effective ab agente morali, et ei voluntaria : alias ille non esset causa bonitatis et malitiæ sui actus, nec talis actus ut bonus vel malus ei imputaretur : sed nulla denominatio immediate desumpta a lege vel regula morali habet esse effective a prædicto agente, neque est illi voluntaria, sed causatur præcise (eo modo quo denominationes extrinsecæ habent causam effectivam) a solo imponente legem et regulam : ergo moralitas nequit consistere in tali denominatione.

Ad hæc : moralitas actus dividitur in bonitatem et malitiam tanquam in proprias species : denominatio vero immediate desumpta a lege non potest dividi in bonam et malam, sed est determinate bona, sicut lex a qua desumitur, ergo, etc. Potestque hoc explicari : nam denominatio, quam tribuit lex, respectu actus boni est denominatio *præcepti;* et respectu mali denominatio *prohibiti:* constat autem utramque denominationem esse determinate bonam : quia ita bonum est *malum esse prohibitum,* sicut *bonum esse præceptum.* Utraque etiam est independens a voluntate agentis moralis : sive enim ipse agens velit, sive non velit, Deus semper bonum præcipit, et malum prohibet. Ergo si moralitas debet esse voluntaria et divisibilis per bonum et malum, impossible erit quod in tali denominatione consistat.

Utraque pars assert. suadetur. 41. Denique a priori possumus utramque assertionis partem sic ostendere. Eo ipso quod aliquis libere velit objectum propositum cum subjectione ad regulas morum, est in tali volitione a parte rei intrinseca habitudo et respectus ad prædictum objectum, ut objective morale : sed per hujusmodi respectum constituitur talis actus formaliter moralis : ergo superfluit recursus ad denominationes extrinsecas vel entia rationis. Minor videtur perspicua, nam illa habitudo utpote terminata ad objectum morale et ab eo specificata, nequit non formalissime esse in genere moris, et forma constitutiva hujus generis, ac proinde debet actum in quo est, formaliter moralem constituere. Major vero probatur : tum quia voluntas per illum actum non solum attingit bonitatem physicam objecti, sed etiam subjectionem ad prædictas regulas : utrumque enim vult, sicut utrumque ei proponitur : sed illa attingentia in actu non potest non esse aliqua habitudo et respectus, etc. Tum etiam nam vel objectum ut dicit prædictam subjectionem et moralitatem objectivam realiter a volitione attingitur, vel non? Si hoc posterius, non est cur objectum det moralitatem. Si autem dicatur primum, concedenda est in prædicto actu intrinseco habitudo ad objectum, qua illud ut morale attingat, etc.

§ II.

Alia assertio pro dubii absolutione.

42. Dicendum est secundo formam intrinsecam constitutivam moralitatis non esse relationem prædicamentalem, neque aliquid omnino absolutum; sed modum transcendentaliter respectivum superadditum entitati actus liberi, et pertinentem ad idem prædicamentum qualitatis. Hæc conclusio secundum omnes suas partes recipitur a discipulis D. Thom. quos pro præcedente attulimus : desumiturque ex Ang. Doct. locis ibi citatis. Probatur discurrendo per singulas. Et primo quod non sit relatio prædicamentalis sic suadetur. Moralitas est genus ad contraria, scil. bonum et malum, quæ in genere moris sive in actibus, sive in habitibus directe contrariantur, ut ostenditur infra quæst. 71, art. 1. Sed relatio non est genus ad contraria, nec in ejus prædicamento est directa contrarietas, ut ex Aristot. cap. de Relatione docent communiter Dialectici et Metaphysici : ergo, etc. Probatur.

Præterea relatio ex proprio conceptu sive generico, sive specifico non exprimit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam, vel disconvenientiam, bonitatem, aut malitiam, sed est purus respectus ad terminum sub ratione termini. Quod adeo verum est, ut nec Divinæ relationes ex vi formalissimi conceptus *ad,* perfectionem exprimant, ut in tract. de Trinitate disp. 6, dub. 2, fuse ostendimus : Atqui species moralitatis quæ sunt bonitas et malitia, formalissime exprimunt, illa perfectionem et convenientiam; hæc vero disconvenientiam et imperfectionem : ergo neque hujusmodi species, neque earum genus possunt per relationem constitui.

Tertio, sæpe existit in actu moralitas,

sine eo quod objectum morale, quod est ejus terminus, a parte rei existat : ut cum quis appetit bonum vel malum possibile : sed sine existentia termini non datur relatio prædicamentalis : ergo, etc. Ad hæc : prius intelligitur in actu respectus transcendentalis ad objectum morale, qui sit ratio fundandi prædicamentalem relationem intra genus moris, quam relatio ipsa resultet : sed per illum respectum actus est formaliter moralis ut num. præcedenti vidimus : ergo ante omnem relationem prædicamentalem.

43. Deinde quod prædicta forma non sit omnino absoluta, sed respectiva transcendentaliter, constat ; tum ex dictis num. 41, tum etiam quia si est intrinsece in actu, debet illum informare et perficere juxta modum ipsius actus, eo quod quælibet perfectio accommodatur suo perfectibili, et recipitur ad modum recipientis : cum ergo totus actus sit transcendentaliter respectivus, consequens fit ut quælibet ejus formalitas vel modus etiam in respectivo consistat. Tum denique quia qualitercumque explicetur moralitas, nequit sine respectu intelligi, vel ad voluntatem, vel ad objectum, vel ad legem, vel ad naturam rationalem : ergo cum hic respectus non sit relatio secundum *esse*, erit saltem secundum *dici*. Nec in hoc est immorandum quia res est perspicua, et ab omnibus recepta. Nam licet Cajet. qui in oppositum referri solet infra quæst. 49, art. 3, dicat esse modum absolutum, loquitur tamen de absoluto, non ut opponitur respectui transcendentali, sed ut excludit præcise prædicamentalem.

Replica. Dices, si moralitas esset respectiva, denominaret terminum quem respicit, puta objectum : at non apparet quam ei denominationem tribuat : ergo est aliquid absolutum. Ad hanc objectionem constabit n. 50, ubi assignabimus prædictam denominationem.

44. Superest probandum moralitatem esse modum et pertinere ad genus qualitatis. Hoc posterius nemo inficiabitur ex his qui nobiscum tenent actus immanentes esse qualitates (quam sententiam nunc supponimus ut probatam a Nostris Complutensibus in libris de Anima disp. 21, q. 1). Nam modus communiter spectat ad prædicamentum entitatis quam modificat : ut patet in subsistentia, quæ est modus substantiæ, in intensione qualitatum et aliis. Nec discurrendo per singula apparet aliud ex prædicamentis ita accommodatum, sicut qualitas, ut in eo moralitas collocetur. Quod autem sit modus suadetur. Tum quia est in actu humano, et non est ipsa substantia vel entitas, ut dub. præcedente ostensum est : ergo erit aliquid afficiens et modificans talem entitatem : ac proinde modus ejus. Tum etiam nam ita se habet moralitas formalis ad actum, sicut objectiva : ex qua desumitur, ad objectum : sed hæc non dicit objectum absolute, sed modum objecti, nempe quod sit sub regulis morum : ergo nec illa dicet entitatem vel actum absolute, sed in actu modum habendi se ad objectum.

§ III.

Objectio notanda : et prima ejus solutio.

Sed objicies potius hinc probari moralitatem esse actum, et non modum. Nam moralitas objectiva, quæ consistit in subjectione objecti ad legem, est aliqua ratio per se volibilis in ipso objecto : ergo moralitas formalis, quæ est respectus ad illam debet esse per se volitio : ac proinde non modus, sed actus. Ad hæc : id a quo objectum secundum aliquid sui recipit denominationem *voliti*, substantialiter est volitio : quia denominatio *voliti* non provenit nisi a volitione, sicut denominatio *cogniti* a cognitione : sed objectum in quantum morale habet esse volitum ex vi respectus quem dicit moralitas formalis, sicut in quantum physicum est volitum ex vi actus physici : ergo prædicta moralitas non est tantum modus, sub substantialiter volitio. Difficilis objectio.

Respondebis forte, quod licet in objecto *esse* morale sit aliqua ratio per se volita, quia tamen non est primaria, sed supponit ut prius volitam bonitatem physicam, potest sic denominari absque novo actu voluntatis, per extensionem volitionis primario terminatæ ad bonitatem physicam : et hæc extensio erit proprius modus in quo consistit moralitas, superadditus entitati prædictæ volitionis. Potestque hoc explicari in extensione habitus scientifici, quæ neque est sola entitas ipsius habitus, neque alius habitus aut entitas, sed quidam modus superadditus, ratione cujus habitus qui ex vi propriæ entitatis solum inclinat ad objectum formale primarium, denominatque illud *scitum*, vel *scibile*, extenditur ad objecta secundaria, et dat eis similem denominationem. Sic ergo ut actus volitionis, qui secundum suam entitatem consideratus solum 1 Solutio.

lum terminatur ad bonitatem physicam objecti, extendat se, et denominet volitum idem objectum in quantum morale, non est opus nova volitione, vel actu, sed nova ejus extensio est modus quem importat moralitas.

Replica. Hæc solutio non est improbabilis : præsertim quia non facile explicabitur quis alius modus possit esse in actu humano constitutivus moralitatis, præter prædictam extensionem: aut quam aliam denominationem moralitas actus det objecto, nisi denominationem *voliti* in quantum est morale. Verum non satisfacit : nam si moralitas esset extensio volitionis in ratione volendi (ut sic dicamus) et ejus denominatio esset denominatio *voliti per prædictam extensionem*, sequeretur omne id a quo moralitas desumitur, esse volitum formaliter sicut omne illud formaliter eam terminat : et sicut in exemplo apposito, quia extensio habitus scientifici est modus ejus pertinens ad lineam sciendi, non solum habet esse scitum formaliter objectum primarium, a quo sumitur entitas habitus, sed etiam objecta secundaria, a quibus sumitur prædicta extensio. Consequens manifeste est falsum, quoniam plura tribuunt actui formalem moralitatem, quæ tantum sunt volita virtualiter, vel interpretative : ergo, etc. Deinde prius est aliquid esse volitum, quam quod communicet moralitatem actui: nam propterea illam communicat, quia est volitum : ergo denominatio *voliti* in quolibet objecto supponitur ad moralitatem.

Replica. 46. Dices, volitio sub munere volendi non solum attingit bonitatem physicam objecti primario et directe voliti, sed etiam circumstantias finis, loci, temporis, etc. omnes enim debent esse aliquo modo volitæ, directe vel indirecte, primario, aut secundario, formaliter, vel virtualiter, ut dent actui moralitatem : sed hujusmodi circumstantias non attingit prædicta volitio ex vi respectus primarii et essentialis, qui est ipsa ejus entitas : ergo debet illi superaddi aliqua modalis extensio, per quam eas *volitas* denominet : et hæc erit moralitas.

Diluitur. Respondetur concessa majori, negando minorem : nam etsi respectus primarius et essentialis volitionis solum dependeat ab objecto directe et primario volito, sicut ab eo solo specificatur, sufficit tamen, ut volitio omnia quæ in majori referuntur prout satis est ut dent ei moralitatem, attingat, non directe et primario, sed secundario, indirecte, aut virtualiter : quo pacto et non aliter denominari debent *volita*. Non enim secundum distinctionem volitorum, penes primarium aut secundarium, directum vel indirectum, formale, aut virtuale debent respectus alicujus actus multiplicari : nam idem formaliter indivisibilis respectus qui est primario ad unum, est secundario ad aliud : et qui respectu illius est formalis et directus, respectu istius potest esse indirectus, sive virtualis. Quod si respectus formaliter multiplicarentur, non esset prædicta distinctio inter volita penes formale vel virtuale, etc. sed sicut daretur pro unoquoque proprius et formalis respectus ad illud dumtaxat, ac proinde formaliter et directe terminatus, sic quodlibet denominaretur *volitum* directe et formaliter : quod constat esse falsum.

Diximus *eundem respectum formaliter indivisibilem, qui est primario ad unum, esse ad alia secundario, etc.* quia non negamus in prædicto respectu quandam extensionem et divisibilitatem virtualem, ratione cujus omnia illa objecta attingit, et æquivalet tot respectibus distinctis formaliter, si in eo reperirentur. Hæc tamen virtualis extensio non est modus entitati actus superadditus, sed ipsa entitas physica indivisa formaliter cum æquivalentia explicata. Exemplum vero de habitibus non est ad rem etsi in eis inveniatur formalis illa extensio, quoties sunt talis conditionis ut variabiliter, modo minus, modo plus ad objectum specificativum accedant (ut explicant N. Compluten- Complut.
ses in libris de Generatione disp. 4, q. 6), nemo tamen eam concedit actibus secundis: eo quod in his propter suam majorem actualitatem et determinationem cessat prædicta ratio. Et quamvis volitioni concederetur, nequaquam esset ipsa moralitas : tum propter ea quæ nuper dicebamus : tum etiam quia talis extensio pertinere debet ad eandem lineam et ordinem cum re quam extendit : cum nihil aliud sit nisi quodam *magis* talis rei, sicut dici solet de intensione : et ideo si res sit ordinis physici, ut est entitas volitionis, tota illa extensio ad ordinem physicum pertinebit : ac proinde non erit moralitas, quæ genus et ordinem omnino diversa constituit.

§ IV.

Legitima objectionis solutio.

Animadversio pro solutione.

47. Pro vera ergo solutione nota, hoc quod est objectum (idem cum proportione dicimus de circumstantiis) subjici legi et regulis morum, in quo consistit moralitas objectiva, posse sumi dupliciter : vel in esse rei, ut est quædam ratio per se bona, ac proinde in recto et ut *quod* appetibilis a voluntate : nam sicut legem esse, est aliquid per se bonum et appetibile, sic objecta nostræ voluntatis esse legi subjecta, præcepta vel prohibita, est quoddam per se bonum appetibile in recto et ut *quod*. Vel potest sumi formalissime in ratione moralitatis objectivæ seu in quantum specificatio et terminus moralitatis formalis existentis in actu : quo pacto præcise dicit quod sit mensura passiva (quam non incongrue appellabimus *mensurationem* sive *mensuratum esse*) bonitatis et appetibilitatis objecti proveniens a lege. Ex eo enim quod lex objectum secundum se indifferens ad *amari et non amari* vel *respui*, moraliter ad unum præcepto suo determinavit, intelligimus resultare in ipso objecto subjectionem ad eandem legem ut quandam objecti mensurationem, sub qua, et non jam aliter potest appeti vel respui. Et sicut prædicta subjectio in hac consideratione non sumitur in quantum ipsa est per se ut *quod* bona, sicut in prima, sed ut præcise est determinatio et mensuratio præfixa appetibilitati objecti : ita prout sic non est volibilis in recto et ut *quod*, nec recipit ut *quod* denominationem *voliti*, sed ad summum ut *quo* et in obliquo, in quantum est mensuratio sub qua, et non aliter objectum potest appeti.

Diximus solum hoc secundo modo sumi prædictam subjectionem formalissime in ratione moralitatis objectivæ dantis actui formalem, et specificantis illam : quia primo modo potius sumitur ut objectum physicum ; sicut posset sumi quævis alia bonitas : nec prout sic dat actui moralitatem, sed entitatem physicam. Cujus duplex habemus signum : primum est, quod si quis primario et directe vellet prædictam subjectionem nihil aliud expresse appetendo (ut revera potest) talis volitio haberet suam speciem physicam, ut est per se notum : nec tunc hæc aliunde sumeretur, nisi a tali subjectione ut sic volita : ergo prout sic induit conditionem objecti physici, et specificat actum in hoc genere.

Aliud signum est, quod ut volitio terminata ad volendum directe et expresse per modum objecti *quod* prædictam subjectionem sit moralis, ac proinde ut ipsa subjectio sic terminans sit moralitas objectiva, oportet recurrere ad aliam legem quasi reflexam, cui talis subjectio iterum subjiciatur, quæque reflexe de ea dictet, an, et quibus circumstantiis sit, vel non sit appetenda : et ab hac reflexa subjectione, non vero a bonitate, quam illa directa ex se affert, habet quod sit objectum morale. Et ideo qui peccaret in volendo directe et expresse prædictam subjectionem directam, non peccaret contra primam legem, ad quam ipsa est subjectio, sed contra secundam, cui talis subjectio iterum subjicitur in ratione appetibilis. Quod si hanc secundam et reflexam subjectionem iterum sumas ut in se bonam et ut quod ac in recto appetibilem, ipsa etiam transit in objectum physicum, indigetque tertia subjectione reflexa ut sit objective moralis : et sic de ista tertia et de cæteris quæ possunt in infinitum multiplicari.

Corollarium.

Habemus ergo subjectionem objecti ad regulas morum tunc solum sumi formaliter in ratione moralitatis objectivæ, terminique et specificativi moralitatis actus, quando præcise consideratur ut determinatio et mensuratio bonitatis et appetibilitatis ipsius objecti, nec curatur an alias etiam sit ut *quod* appetibilis ; sed hoc se habet de materiali. E contra vero cum sumitur ut aliquid in recto et ut *quod* appetibile, et ut capax recipiendi denominationem *voliti*, non consideratur ut ad genus moris pertinens adhuc objective, ac proinde neque ut specificans moralitatem actus, sed ut objectum physicum specificans entitatem volitionis.

Vera solutio objectionis.

48. Ex his constat solutio ad objectionem. Cum enim dicitur subjectionem objecti ad regulas morum, quæ est ejus moralitas objectiva, esse rationem per se volibilem, negandum est, loquendo de prædicta subjectione formaliter in ratione moralitatis objectivæ, seu ut est formaliter terminus specificans moralitatem formalem : atque adeo negandum etiam est respectum quem dicit actus ad illam prout sic, esse substantialiter volitionem, vel aliquam ejus extensionem in munere volendi. Et similiter est negandum aliquam rationem repertam

pertam in objecto sumere denominationem *voliti* a prædicta moralitate formali. Sed sicut moralitas objectiva ut talis non spectat ad lineam appetibilis, sed ad lineam mensuræ passivæ determinantis et subjicientis legi quod volendum est, sic moralitas formalis ex ea in actum derivata non pertinet ad lineam volitionis, neque ejus munus est munus volendi, sed munus mensurandi passive, hoc est, subjiciendi actum liberum regulis morum, quæ sunt mensura activa. Ex quo etiam constat quare prædicta moralitas dicatur *modus :* D.Thom. nam ut D. Thom. ait infra q. 49, art. 2 : *Modus est quem mensura determinando præfigit :* unde cum moralitas objectiva nihil aliud sit quam determinatio et mensura a lege præfixa objecto, ipsa proprie dicetur *objecti modus*, et quæ ex ea in actum derivatur dicetur *modus ipsius actus :* propriumque munus istius erit modificare et sub mensura reddere actum sicut illa modificat objectum et reddit mensuratum a lege.

Impugnatio. 49. Nec obest si urgeas quod prædicta subjectio objectiva etiam ut sumitur in ratione mensurationis objecti, est aliquid volitum : voluntarie enim homo eam attingit : ergo etiam ut moralitas objectiva specificat aliquem respectum de munere volendi, sortiturque ab eo denominationem *volitæ*.

Elidítur. Respondetur enim distinguendo antecedens : est aliquid volitum ut *quod* et in recto negandum est : in obliquo et ut *quo*, quatenus est mensuratio et determinatio sub qua objectum est volitum, transeat : et neganda est consequentia : quia specificativum respectus non est obliquum, sed rectum, et inspectum ut *quod*.

Et si petas, per quem respectum sic in obliquo sit volita prædicta subjectio et mensuratio ? Respondetur per ipsum indivisibilem respectum quo est volitum in recto objectum physicum : nam rectum et obliquum non ponunt in numero, nec multiplicant adhuc virtualiter respectum quem terminant : et quia specificativum non est obliquum, sed rectum, et hoc est physicum, prædictus respectus est physicus, scilicet ipsa entitas volitionis, quamvis obliquum sit morale. At respectu illius modi existentis in actu, quem diximus esse non de linea volendi, sed de linea determinationis et mensuræ, prædictum obliquum transit in rectum terminatque illum ut quod, ac proinde specificat et constitu in suo genere morali. Per quod tacita replica manet soluta.

50. Restat dicamus quam denominationem tribuat moralitas formalis objecto. Sed hæc denominatio cum sit extrinseca, venanda est ex ea quam prædicta moralitas dat intrinsece actui voluntatis in quo residet. Unde sicut hæc non est denominatio *volitionis*, aut *majoris volitionis*, vel *magis extensæ in munere volendi*, sed denominatio *mensurati et subjecti formaliter regulis morum :* sic illa non est denominatio *voliti*, aut *magis vel secundum aliam rationem voliti ;* sed huic denominationi *voliti*, quæ est a respectu physico volitionis, addit quod sit *moraliter*, hoc est mensurate et subjective ad regulas morum. Itaque integra denominatio objecti sumpta tam ab entitate physica volitionis, quam a moralitate est *volitum subjective ad regulas morum*, seu *volitum moraliter :* in qua ly *volitum* sumitur ab entitate physica, et ly *moraliter*, sive *subjective ad regulas morum* sumitur a moralitate. Nec quærenda est alia denominatio quam moralitas refundat in objectum, quando objectum præcise est res : quia sicut ipsa moralitas non est actus, sed præcise modus actus, sic denominatio ejus in objecto tantum debet esse modificatio denominationis quam tribuit actus : quæ modificatio significatur adverbio isto *moraliter*, seu *subjective ad regulas*, etc.

Diximus *quando objectum est res*, etc. quando enim esset actio, quæ in sui exercitio dependeret a voluntate, talis actio objective accepta reciperet prædictam denominationem ; in exercitio vero quia esset voluntaria, et libera, participaret eandem denominationem, quæ est intrinsece in actu voluntatis : et ideo sicut hic denominatur formaliter moralis, formaliterque *subjectus regulis morum*, et formaliter *bonus*, aut *malus*, sic prædicta actio diceretur formaliter *moralis subjecta regulis*, *bona* vel *mala*, etc.

§ V.

Referuntur et refelluntur diversæ sententiæ.

Contra dicta in nostris assertionibus plures sunt sententiæ. Prima ponit moralitatem in solo *esse* rationis. Ita Vasq. tom. 1 in 1, 2, disput. 73, cap. 9 et disp. 95, c. 10, ubi totum genus moris ad entia rationis reducit. Eandem sententiam tenet Lorca in

1.Sententia opposita. Vasq. Lorca

præsenti disp. 26, quantum ad moralitatem quæ sumitur ex circumstantiis, et etiam quantum ad eam quæ sumitur ex objecto, quod tantum habet esse bonum vel malum, quia præceptum vel prohibitum lege positiva. Primum argumentum pro hac sententia solutum est n. 38. Alia militant eodem modo pro sententia sequenti, in cujus favorem ea proponemus.

2 Sententia. Suar. Salas. 51. Secunda sententia constituit moralitatem in denominatione extrinseca, sive hæc sumatur a natura rationali, sive a lege, sive a libertate, aut alia forma extrinseca. Ita Suar. disput. 1, sect. 2. Salas disp. 1 et alii : quibus subscribit Vasquez ; existimat enim denominationes extrinsecas esse entia rationis ; et sic pro eadem reputat hanc et priorem sententiam. Probatur primo quia moralitas, vel est ipsa libertas vel in ea fundatur : sed libertas in actibus est denominatio extrinseca sumpta ab indifferentia potentiæ : ergo etiam moralitas. Patet consequentia : nam denominatio extrinseca nequit esse fundamentum formæ intrinsece inhærentis, et multo minus ipsa forma.

1 Argum.

Solvitur. Ad hoc argumentum constat ex dictis tract. præcedente disput. 2, dub. 4, ubi probavimus libertatem in actibus elicitis esse modum intrinsecum. Admisso tamen quod sit denominatio extrinseca, nihil contra nos : quia libertas neque est ipsa moralitas ut dub. 2 ostensum fuit, neque in tali casu esset ejus fundamentum, sed tantum conditio sine qua non.

2 Argum. 52. Secundo probatur : moralitas in objectis non est aliquid intrinsecum ; sed vel ens rationis, vel extrinseca denominatio : ergo etiam in actibus : siquidem debent objectis proportionari.

Confir. Confirmatur : nam undecumque actus sumat moralitatem, sive ab objecto, sive a ratione, sive a lege, sumit eam ab aliquo sibi extrinseco : igitur non potest esse forma intrinseca.

Solvitur 2 Argumentum cum confirmat. Ad argumentum, admisso antecedente (de quo infra) negatur consequentia : quia quantumvis in objecto *esse* morale sit rationis, vel extrinsecum, habitudo ad illud, ac proinde moralitas formalis potest et debet esse realis et intrinseca. Neque inter actum et objectum requiritur proportio in esse rei : habitus enim logicæ est intellectui intrinsecus et realis, et tamen ejus objectum est ens rationis : sed sufficit proportio in ratione attingentis et attingibilis : quæ optime salvatur etiamsi objectum sit denominatio extrinseca, vel ens rationis ; et habitudo ad illud terminata sit realis intrinseca. Per quod patet ad confirmationem : nam actus non denominatur *moralis* immediate ab objecto, vel alio extrinseco, a quibus sumitur moralitas, sed a respectu ad illa : qui respectus est intrinsecus.

3 Argum. 53. Arguitur tertio. Potest idem actus variari in esse moris, transireque a bono in malum, sine eo quod intrinsece mutetur : ergo moralitas non est aliquid intrinsecum. Consequentia liquet. Et antecedens probatur. Nam potest quis actum vescendi carnibus v. g. quem cepit tempore non prohibito : continuare postquam a lege prohibetur : talisque actus ante prohibitionem esset bonus ; et post malus, sine eo quod intrinsece varietur, cum solam extrinseca mutatione legis.

1 Confirmatio. Confirmatur : quod actus aliquis sit prohibitus vel non prohibitus, ac proinde moralis, sæpe dependet ex voluntate humani legislatoris : sed hæc nihil intrinsecum potest ponere in nostris actibus : ergo, etc.

Secunda. Confirmatur secundo in aliis quæ ex humana voluntate dependent, uti sunt Reipublicæ Magistratus, officia, dignitates, honores, etc. quæ moralia appellantur : in quibus prædicta denominatio nihil ponit reale intrinsecum : ergo idem dicendum est de actibus humanis.

Ad argum. Respondetur ad argumentum, actum voluntatis in prædicto casu semper mutari intrinsece in esse moris : quia ante prohibitionem cum est bonus, habet intrinsecum respectum ad objectum rationi consonum : et postea ad objectum rationi dissonum. An vero in esse physico semper varietur, vel entitave, vel modaliter, dicemus disput. 6, dub. 2.

Ad confirmationes. Ad primam confirmationem dicendum est bonitatem vel malitiam actus non dependere immediate et directe a voluntate, aut lege humana, sed indirecte et mediate : quatenus præcipit, vel prohibet objectum, per respectum ad quod actus redditur bonus vel malus. Hoc autem modo bene potest aliena voluntas causare aliquid intrinsecum in nostris actibus. Et per hoc patet ad secundam confirmationem : quia omnes illæ denominationes proveniunt directe et immediate a voluntate humana, vel intellectu, et ideo non mirum quod sint extrinsecæ.

54. Tertia sententia ponit nobiscum moralitatem

3 Sententia. Scotus. Ratio.

litatem in aliquo intrinseco : asserit tamen esse relationem prædicamentalem. Hoc solet tribui Scoto in 1, disput. 17, quæst. 2, et defenditur ab aliquibus junioribus. Potest vero probari, quia moralitas actus consistit in habitudine vel ad objectum, vel ad rationem tanquam ad mensuram, sed habitudo mensurabilis ad mensuram est relatio prædicamentalis : ergo, etc.

Solvitur.

Ad hoc argumentum constat ex dictis n. 42. Ubi probavimus omnem relationem prædicamentalem pertinentem ad genus moris supponere respectum transcendentalem ejusdem generis, per quem, antequam prædicta relatio resultet, actus est formaliter moralis. Adde talem relationem multoties non adesse ex defectu existentiæ termini a parte rei. Nec, cum adest, habet requisita ad constituendam moralitatem, ut ibi ostendimus.

4 sent.

Demum, quarta sententia negat prædictum intrinsecum constitutivum moralitatis esse respectivum etiam transcendentaliter.

Cajet.

Pro qua citatur Cajetanus infra q. 49, art. 3. Sed ejus mentem explicuimus n. 43. Nec pro hoc modo dicendi fieri potest alicujus momenti argumentum nisi quod ibidem tetigimus et solvimus numero 40. Nam quod objicitur ex Cajetano, videlicet inter relativa non reperiri contrarietatem, quæ tamen constitui debet inter actus et habitus morales, procedit dumtaxat de relativis *secundum esse :* nec Cajetanus vel alius prædictum argumentum transcendentalibus applicuit.

DUBIUM IV.

Quod sit proximum et formale specificativum moralitatis in communi?

Explicatio Tituli.

Quamvis ad *esse* moralitatis plura concurrant, uti sunt ipsa natura et substantia rationalis, quæ se habet ut principium radicale, voluntas quæ est principium proximum, objectum, ad quod actus terminatur, et ratio seu lex tanquam mensura et regula : tamen ab uno proxime et formaliter specificari debet : sicut ipsa est unum genus, et una essentia. Quærimus ergo quod sit hujusmodi specificativum ex modo numeratis. Nomine vere *objecti* non intelligimus objectum stricte sumptum, prout distinguitur a fine, et cæteris circumstantiis : sed latius, ut comprehendit quidquid habet rationem voliti, sive primario, sive secundario, formaliter, vel virtualiter etc. Ut detur locus sequentibus disputationibus, in quibus de objecto stricte sumpto, de circumstantiis, et de fine, secundum quod dant actibus bonitatem vel malitiam, vel specificam, vel accidentalem sigillatim agemus. Ob quam etiam rationem nihil modo ex professo statuemus circa species moralitatis, sed solum rationis genericæ et communis proprium terminum et specificativum assignare curabimus.

§ I.

Deciditur dubium ex mente Angelici Doctoris.

Vera sentent.

55. Dicendum est proximum et formale specificativum moralitatis esse solum objectum, secundum quod objective habet esse in genere moris ; non vero naturam rationalem, voluntatem, aut legem. Hæc assertio est D. Tho. qui ubique repetit actus morales specificari ab objectis, non absolute, sed ut dicunt ordinem ad rationem, in quo moralitas objectiva consistit : nec aliud specificativum aliquando eis assignat : ut videre est tota hac q. præsertim art. 5 et 6, et art. 8, sic ait : *Sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab objecto : et actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab objecto relate ad principium actuum humanorum, quod est ratio.* Idem docet q. 19, seq. art. 1 et 2 et 3, et q. 72, art. 1 et 2 et 7, q. vero 2, de Malo art. 6, ita inquit : *Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem.* Ubi ut vides non ipsam rationem seu legem, et multo minus voluntatem vel naturam rationalem, sed objectum ut subditum rationi, quod est objectum ut morale, assignat pro specificativo generis moris.

D. Thom.

Effugium præcluditur.

Nec obest si dicas, quod D. Thom. videtur loqui de specificativo actus moralis secundum particulares rationes boni et mali, potius quam secundum gradum genericum. Nam revera de utroque specificativo loquitur : quia ex eo quod actus humanus constituitur in ratione moralis generice et absolute per ordinem ad objectum morale eodem modo consideratum, probat debere in particularibus speciebus moralitatis constitui et distingui secundum distinctionem prædicti objecti. Accedit quod formæ simplices, sicut est moralitas et cætera accidentia, ab

eodem specificativo secundum rationem communem sumunt genus, a quo secundum rationem magis determinatam sumunt differentiam et speciem : unde si species moralitatis, quæ sunt *bonitas* et *malitia* specificantur ab objecto morali tali vel tali, seu ut dicit talem, vel talem ordinem ad rationem, ab eodem ut morali absolute, seu ut generice et indeterminate dicit prædictum ordinem, specificari debet ipsa moralitas generice et in communi accepta : ut ita inter specificativum, et rem specificatam servetur debita proportio. Angelicum Doctorem sequuntur omnes ejus discipuli quos dubiis præcedentibus retulimus.

Ratio assertionis.

56. Probatur ratione. Actus humanus in esse physico specificatur tam secundum rationes particulares, quam secundum rationem communem ab objecto considerato in ordine physico : ergo in genere moris specificabitur tam in communi quam in particulari ab eodem objecto ut habet esse objective morale. Antecedens communiter

Idem Angelicus Præ.

recipitur, et probat D. Thom. supra q. 1, art. 3, his verbis : *Cum motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur. Actio quidem ab actu qui est principium agendi : passio vero ab actu qui est terminus motus nostri. Et utroque modo actus humani sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem a fine* (qui coincidit cum objecto) *sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani in quantum procedunt a voluntate deliberata : objectum autem voluntatis est bonum et finis : et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis : et similiter est terminus eorundem : nam id ad quod terminatur actus humanus est id quod voluntas intendit tanquam finem.* Videatur 1, p. q. 77, art. 3.

Consequentia vero probatur. Tum quia moralitas comparatur ad actum in esse physico ut modus et perfectio ejus : perfectio autem et modus sicut proportionatur suo perfectibili in modo essendi, sic in modo specificandi : unde sicut recte colligitur prædictum modum esse aliquid respectivum, quia actus est respectivus, ita quia iste specificatur ab objecto, optime infertur illum ab eodem objecto, ut modificato in genere moris specificari. Tum etiam, nam ita se habet specificativum moralitatis ad specificativum actus, sicut ipsa moralitas se habet ad actum : ergo sicut moralitas nihil aliud est quam modus actus, vel actus modificatus, ita specificativum ejus nullum aliud debet esse, nisi modus objecti specificativi actus, sive ipsum objectum ut modificatum intra genus moris. Tum denique quia non minus entitas physica actus dependet a quatuor illis principiis quæ diximus consideratis in esse physico, quam moralitas dependet ab eisdem ut considerantur in ordine morali : utraque enim dependet a natura tanquam a principio radicali, a voluntate tanquam a principio proximo : a ratione tanquam a proponente ; et ab objecto tanquam a termino : ergo si hæc dependentia respectu entitatis non tollit quod a solo objecto directe specificetur, et quod nullum ex aliis principiis intret formaliter prædictum specificativum : etiam respectu moralitatis non obstabit quominus specificativum sit solum objectum, et quod nullum ex prædictis aliis principiis directe ad id pertineat.

Confir.

57. Confirmatur. Illud est specificativum moralitatis in communi, cujus differentiæ per se illam distinguunt, et diversificant ejus species : sed hujusmodi est objectum ut morale, non autem natura, voluntas, aut lex, ergo, etc. Major constat, nam eodem modo aliquid ut indivisum constituit, sicut distinctum distinguit : et ideo id cujus differentiæ per se dividunt aliud, debet ut antecedit differentias illud specificare et constituere. Minor vero quoad priorem partem probatur a D. Thom. in præsenti art.

Idem D. Thom.

5, ubi sic ait : *Omnis actus speciem habet ex suo objecto : unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus secundum quod referuntur ad aliud principium activum : quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia ut Dionysius dicit* 4, *c. de Div. Nom. bonum hominis est secundum rationem esse ; malum autem quod est præter rationem : patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, etc. Unde manifestum est quod bonum et malum* (scilicet ex parte objecti

jecti) *diversificant speciem in actibus moralibus.* Quoad secundam partem probatur eadem minor : quia ab eadem natura rationali et ab eadem voluntate, et a lege quantum est ex parte sui eadem, procedunt actus in genere moris essentialiter distincti ; sicut etiam a diversis legibus, ut positiva, humana, naturali et divina sæpe procedunt actus ejusdem speciei in genere moris ut dicemus tract. 13, disp. 8, ergo differentia actus moralis non sumitur per se a differentia legum, et multo minus a differentia voluntatis vel naturæ quæ in omnibus sunt ejusdem speciei : ac proinde nec ipsa communis ratio moralitatis ab aliqua ex istis specificabitur.

Replica. Dices : objectum non distinguit, neque specificat actus morales per seipsum, sed ut subest rationi et legi : ergo potius hæc quam prædictum objectum habet rationem specificativi. Diluitur. Respondetur aliud esse an objectum habeat a lege vel ratione tanquam a radice et mensura quod sit objectum morale, atque adeo quod sit moralitatis specificativum ; aliud vero an ipsa ratio seu lex sit proprius terminus directe specificativus moralitatis. Primum est verum et probabitur dubio sequenti. Secundum autem negari debet : quia sicut actus moralis directe et immediate respicit non legem, sed objectum ut subest legi, ita non ab illa, sed ab hoc debet directe et immediate specificari.

Alia ratio. 58. Secundo probatur assertio discurrendo per singula a quibus moralitas dependet. Quia nec natura rationalis, nec voluntas, nec lex possunt formaliter et immediate specificare moralitatem : ergo debet specificari a solo objecto. Consequentia liquet : et probatur antecedens quoad primam partem. Quia natura substantialis eo modo posset specificare moralitatem, sicut ad eam concurrit : sed non concurrit nisi remote et mediante voluntate : non enim substantia est immediate operativa : ergo nequit specificare illam proxime et immediate.

Ad hæc : natura substantialis secundum se non magis est principium moralitatis actus quam entitatis physicæ, nec magis per se, directius, aut proximius ad illam quam ad hanc concurrit : ergo per ordinem ad talem naturam secundum se sumptam non magis habet actus quod sit moralis, quam quod sit physicus : non igitur ipsa est proprium specificativum moralitatis.

Aristoteles. Quoad secundam partem probatur prædictum antecedens : tum quia potentiæ immanentes non specificant suos actus, sed potius specificantur ab illis, et mediis illis ab objectis, juxta illud Arist. 2, de Anima textu 33 : *Priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt ; et adhuc his priora sunt opposita sive objecta.* Et ratio est, nam cum potentia sit facta propter actum, et non e converso, talis debet esse species potentiæ, qualem exigit actus : atque ita non potentia debet esse mensura et specificativum actus, sed magis actus potentiæ. Ergo potius voluntas constituitur in genere moris per ordinem ad suum actum ut habet esse in hoc genere, quam actus per ordinem ad ipsam. Tum etiam quia voluntas non est principium morale nisi ut subest rationi et legi : sed hoc habet mediante actu : ergo potius ipsa specificatur in genere moris ab illo quam e converso. Minor suadetur quia ratio et lex non aliter attingit voluntatem, nisi quatenus præscribit ei objectum circa quod debet operari, vel non operari : non enim leges feruntur immediate de potentiis, sicut nec de habitibus, sed de objectis et actibus : ergo prius prædicta lex attingit objectum et actum, priusque illa constituit in genere moris, quam intelligamus attingere et moralem reddere voluntatem. Adde quod cum potentia immanens sit potentia passiva, non concurrit ad actum, nisi ut informata per objectum : unde etiamsi actus consideretur ut procedit a potentia, ejus specificatio non potest sumi ab ea secundum se sumpta, sed mediante objecto, ut magis explicabitur num. 63.

Denique probatur ultima pars antecedentis : nam actus moralis non respicit legem nisi mediante objecto : sicut ipsa lex non aliter regulat actum nisi proponendo objectum prosequendum vel fugiendum : et licet dictet exercitium actus, totum hoc est in ordine ad objectum, et per modum attingentiæ illius : ergo id ad quod actus directe et immediate terminatur non est lex, sed objectum propositum et dictatum a lege. Deinde si moralitas proxime et formaliter specificaretur a lege, omnis actus moralis esset juxta legem et illi conformis : siquidem omne quod specificatur adæquatur et commensuratur cum suo specificativo : dantur autem plures actus morales qui non conformantur ; sed repugnant legi, uti sunt omnes peccaminosi, ergo, etc.

Ultima ratio. Tertio arguitur pro assertione : idem actus moralis secundum speciem v. g. furtum respicit leges specifice distinctas, ut divi-

nam, naturalem, et humanam, quæ omnes prohibent prædictum actum : ergo non specificatur ab ipsis legibus. Patet consequentia, quia res specificata non potest habere majorem unitatem, quam habet ejus specificativum. Denique si actus moralis directe et formaliter specificaretur a lege, omnes qui respiciunt eandem legem sive positivam, sive naturalem essent ejusdem speciei : sicut quia juxta nostram sententiam specificatur ab objecto, omnes qui habent idem formaliter objectum, collocantur in eadem specie ; cum autem hoc non sit dicendum, neque etiam debet dici specificativum prædicti actus esse legem.

Objectio. 59. Sed objicies : etiam circa idem objectum possunt dari actus distincti specie in genere moris : sicut furtum, et restitutio versantur circa eandem rem alienam. Et actus ejusdem speciei possunt habere objecta distincta : ut cum unus propter ludum omittit Sacrum, et alius propter venationem, utriusque actus est peccatum ejusdem speciei, etiamsi objecta specie differant : ergo vel ratio facta nihil convincit circa legem, vel probat idem de objecto.

Enervatur. Respondetur negando antecedens, loquendo de unitate et distinctione objecti in genere moris. Et ad probationes dicendum est furtum et restitutionem habere objecta formaliter distincta : quia res aliena ut auferenda domino, quo pacto est objectum furti, distinctum objectum morale est, ab ea ut reddenda, prout est objectum restitutionis. E contra vero ludus et venatio quamvis in esse physico habeant objecta distincta, et ipsi actus sint distincti ; in esse moris habent objectum formaliter ejusdem speciei : quia hujusmodi objectum solum consistit in eo quod sit causa omittendi Sacrum, ad quam rationem materiale omnino est quod sit venatio aut ludus, de quo plura dicemus tract. 13, disput. 5.

§ II.

Triplex sententia opposita cum suis argumentis, et eorum solutionibus.

1 Sent. opposita. Scotus. Vasq. Lorca. 60. Contra dicta in assertione militant tres sententiæ. Prima assignat pro moralitatis specificativo naturam rationalem. Quæ sententia videtur Scoti Quodlib. 18, eam tenet Vasquez, et ex parte Lorca citati dubio præcedente, et ex neotericis quidam alii. Probatur primo : quia moralitas nihil aliud est, quam habitudo actus ad regulas moris : ergo proprius ejus terminus et specificativum erunt prædictæ regulæ ; sed inter eas præcipua est naturâ rationalis : igitur ab hac debet moralitas specificari.

1 Ratio. Respondetur antecedens non esse verum si intelligatur de habitudine quæ directe et immediate terminetur ad regulas morum : non enim moralitas formalis est hæc habitudo : sed tendentia ad objectum ut subditum prædictis regulis : et ideo non regulæ, sed objectum prout eis subest debet esse illius specificativum. Admisso vero prædicto antecedente, negatur minor subsumpta : quia regula moralitatis non est natura, sed aliquid aliud, ut dicemus dubio sequenti.

2 ratio. Secundo probatur : species moralitatis quæ sunt *bonitas et malitia* specificantur a natura rationali : ergo etiam ipsa moralitas sumpta in communi. Consequentia constat ex dictis num. 55 et 57. Et antecedens probatur : tum quia bonitas moralis non est aliud nisi convenientia cum prædicta natura, et malitia disconvenientia : convenientia autem et disconvenientia specificantur ab eo respectu cujus dicuntur. Tum etiam, quia bonum tantum dicitur dupliciter, vel absolute sicut bonum quod est ipsa substantia completa : vel respectu alicujus naturæ cui congruit : sed bonum morale non est bonum absolute ut est per se notum : ergo est bonum alicujus naturæ, et non alterius nisi rationalis : debet ergo ab ea specificari. Tum denique quia negari non potest actui morali aliquis respectus ad naturam rationalem : qui si sit per modum convenientis erit bonitas ; et si per modum disconvenientis, malitia : ergo utraque specificatur a prædicta natura.

Enervatur. 61. Respondetur negando antecedens argumenti : et etiam primæ probationis : nam convenientia ad naturam rationalem indifferens est ad bonum morale, et ad bonum physicum talis naturæ : et ideo plura illi conveniunt, quæ non pertinent ad ordinem moralem, sicut visio beatifica et alii actus necessarii partis intellectivæ : similiter actus fidei et actus scientiæ eliciti propter inanem gloriam sunt convenientes secundum suas species naturæ rationali ; et tamen nullam bonitatem moralem important, quia circumstantia inanis gloriæ eam ex toto impedit, ut dicemus disp. 6, dub. 1, non ergo bonitas moralis consistit formaliter in prædicta convenientia, quamvis illam importet. Et idem est de disconvenientia :

plura

plura enim dicunt disconvenientiam ad naturam rationalem solum in esse physico, in quibus proinde nulla est moralis malitia, ut error invincibilis, malum pœnæ, et similia. Adde quod si malitia moralis a prædicta natura directe et formaliter specificaretur, non esset ei disconveniens; sed potius conformis: sicut quælibet res specificata conformatur cum suo specificativo, quod est valde absurdum.

Ad secundam probationem respondetur, aliud esse, an bonum morale sit bonum naturæ rationalis, sicut etiam bonitas physica volitionis et intellectionis est bonitas talis naturæ: aliud an prædictum bonum in ratione boni moralis ab illa specificetur; vel per ordinem ad eam primario constituatur. Primum concedimus: et nihil amplius convincit hæc probatio. Secundum vero negamus: nam prius est quod actus moralis respiciat objectum, ac proinde sit bonus moraliter, quam quod intelligatur ut in ordine morali conveniens naturæ: et illud est ratio istius; non e converso. Quare prædicta convenientia ad naturam rationalem potius consequitur bonitatem moralem, quam constituat. Adde, quod cum dicitur bonum morale esse bonum *naturæ rationalis*, hoc genitivum solum denotat subjectum mediatum, et finem *cui*: ab his autem non sumitur specificatio actus, sed a fine *cujus gratia*, qui coincidit cum objecto: alias diceremus potentias, habitus, et omnes formas accidentales specificari a substantia, quia omnia sunt aliquid ejus ut subjecti, et finis *cui*. Sed circa hæc videri possunt Nostri Complut. Complutenses in libris de Generat. disp. 4, num 68.

62. Per quod patet ad tertiam probationem: quia ille respectus ad naturam (sive sit transcendentalis sive prædicamentalis) supponit actum constitutum in genere moris, bonumque aut malum per ordinem ad objectum: et ideo licet concedatur prædictum respectum terminari immediate ad naturam rationalem, non propterea hæc erit specificativum moralitatis. Eo præsertim quod talis respectus est quid transcendens per omne bonum tam physicum quam morale: sicut natura rationalis per utrumque est perfectibilis: atque ita nequit prædictus respectus specificare primario bonum morale, quod adhuc in ordine rationali constituit peculiare genus a physico distinctum.

Dices: quodlibet bonum consistit in adæquatione cum propria mensura: sed mensura boni respective dicti est natura, cujus est bonum: ergo ab hac specificatur. Respondetur: transeat major: et etiam minor, si intelligatur de bono transcendentali: hujus enim mensura est subjectum quod perficit. Negari tamen debet de bono morali: quia sicut hoc est peculiare bonum, ita habet peculiarem mensuram: quæ non est subjectum, sed recta ratio, vel objectum ut commensuratum dictamini rationis, sive legi. Replica. Diluitur.

Secunda sententia asserit proprium specificativum moralitatis esse voluntatem, ut subjectam regulis morum. Ita Zumel infra quæst. 71, art. 6, disput. 1, conclus. 1, existimans hanc sententiam cum nostra coincidere: et forte prout ab eo explicatur non differunt. Favet Ricard. in 2, dist. 41, circa secundum principale quæst. 4. Potestque probari: nam actio secundum suum genus specificatur a principio activo; ergo actio moralis specificari debet a principio activo morali: sed hujusmodi principium est voluntas, ut subordinata regulis morum: ergo etc. Minor et utraque consequentia constant: antecedens vero probatur: quia ab eo actio specificatur, per quod diffinitur: sed diffinitur per suum principium: nihil enim aliud est actio nisi *egressus ab agente cum motu*. 2 sententia. Zumel. Ricard. Argumentum.

63. Ad hoc argumentum (omissis aliorum solutionibus) respondetur, quod si nomine principii activi intelligatur sola potentia, antecedens est verum in actionibus transeuntibus (et his congruit illa diffinitio *egressus ab agente* etc.) non autem verificatur in actionibus immanentibus, de quarum genere sunt actus morales. Rationem disparitatis possumus duplicem assignare. Prima est, quod in transeuntibus actio non est finis nec perfectio agentis: sed communicatio et extensio formæ agentis est finis actionis: et ita non principium ab actione, sed hæc ab illo specificari debet. In immanentibus vero potentia instituta est propter actum tanquam propter suam perfectionem; actus autem neque est propter potentiam, nec propter ejus communicationem: et ita dantur aliquæ actiones immanentes quæ nihil producunt, ut alibi ostendimus: unde non actus specificari debet a potentia, sed potentia ab actu. Et si petas quis sit proprius finis actionis immanentis? Respondetur esse unionem actualem et vitalem potentiæ cum objecto: ad hoc enim totus ordo potentiarum et actionum immanentium a natura destinatus est, ut potentia uniatur cum suo ob- Respondetur.

jecto, et fiat quodammodo ipsum : vel per informationem seu identitatem intentionalem, sicut fit potentia cognoscitiva : vel per conformitatem et affectum, sicut appetitiva.

Secunda ratio est quod potentiæ transeuntes sunt pure activæ, et seipsis determinatæ et completæ in actu primo ad agendum : potentia vero immanens est potentia passiva, quæ non agit nisi mota, actuata et determinata per objectum. Et quia quod dat speciem est forma et actus, idcirco actio transiens specificari debet a potentia activa ; actio vero immanens specificari debet non a potentia considerata secundum se, sed ab objecto quod illam informat, et in actu constituit. Hoc autem verum est etiamsi talis actio sumatur in ratione actionis et egressus etc., si enim consideretur formalissime ut est tendentia et unio vitalis, quod est primarium et principale munus talis actionis, sine controversia specificari debet ab objecto, quod est terminus prædictæ tendentiæ : sicut passio et motus adhuc in transeuntibus specificantur a termino, et non a principio, de quo videri possunt N. Complutenses in Logica disput. 16, n. 12. Videatur etiam Angelicus Doctor, 1 part. quæst. 77, art. 3 et in hac 1, 2, quæst. 1, art. 3, cujus verba adduximus num. 56.

N.Com. D.Thom.

64. Ultima sententia assignat pro specificativo moralitatis legem, sive dictamen rationis. In hanc inclinat Angestus in moralibus cap. 2 et 7, et ex Scotistis Herrera disput. 28, de Peccatis quæst. 2, ipseque Scotus in 1, dist. 17, quæst. 2. Et videtur favere D. Thom. locis in hoc et præcedenti dubio citatis, ubi totum *esse* actus moralis constituit in eo quod procedat ab ordine rationis, et ei conformetur, vel non conformetur : ergo ipsa ratio erit proprium specificativum talis *esse*.

Ultima sent. Angest. Herrera. Scotus.

Sed quidquid sit de aliis, de mente Ang. Doctoris satis constat ex dictis pro nostra assertione. Unde cum ait moralitatem consistere in eo quod actio sit conformis vel difformis rationi, non est sensus consistere in ordine qui immediate et directe terminetur ad ipsam rationem et ab ea specificetur ; sed in ordine ad objectum ut subest rationi, et ei consonat vel dissonat. Deinde probari potest hæc sententia : quia peccatum in quantum malum morale diffinitur per *esse contra legem*, nulla facta mentione habitudinis ad objectum : ergo non objectum sed lex erit ejus specificativum.

Proba-tur.

Respondetur ex his quæ dicemus in tract. de peccatis disput. 6, peccatum diffiniri per esse contra legem, non quia lex sit ejus specificativum, proindeque terminus a peccato directe et immediate inspectus : sed quia dicit tendentiam ad objectum contrarium legi : ex quo tendentia ipsa, in qua malitia consistit, legi contrariatur. Atque ita tota contrarietas peccati ad legem, totaque ejus malitia desumitur et specificatur immediate ab objecto.

Ultimo probatur quia tota differentia inter species moralitatis sumitur a lege : ita ut invariata lege, etiamsi objectum varietur, maneat eadem species, ut si quis contra eandem legem justitiæ furetur nummos, vel furetur pallium : e contra vero lege mutata, etiamsi objectum maneat idem, variatur species moralitatis : ut qui vescitur carnibus stante lege prohibente, et continuat hanc comestionem ablata tali lege : ergo non objectum sed lex specificat et distinguit moralitates.

Prob. ultimo.

Respondetur negando antecedens : sæpe enim variatur moralitas actus manente lege secundum se eadem ; et e converso, ut vidimus num. 58. Si tamen ad variationem legis moralitas aliquando mutatur, ideo est quia variatur etiam objectum in esse morali : quamvis in esse physico possit idem manere, ut contingit in secundo casu argumenti. In primo vero objectum furti idem est in esse morali, nempe res aliena auferenda etc. tantumque est diversitas in genere physico. Sed hæc plene capi non possunt usque ad dubium 6, ubi examinabitur an et quid sit moralitas in objectis.

Respon-sio.

DUBIUM V.

Quæ sit regula moralitatis?

Totus ordo moralis (ut sæpe diximus), militat sub quadam regula, cui tam actus quam objecta unaquæque suo modo subduntur ; nec sine hac subjectione intelligi possunt pertinere ad genus morale. Et quamvis utraque in bona et mala dividantur ; una tamen esse debet omnium regula : quippe ex eadem mensura attenditur malitia rei, per quam ejus bonitas regulatur : nam sicut adæquatio cum regula constituit bonitatem ; ita defectus vel excessus ab ea constituit malitiam, et sicut res est melior, quo magis regulæ conformatur ; sic est pejor, quanto magis

Tituli enuclea-tio.

magis ab illa recedit. Quæ fuerit ergo per se et directe regula bonitatis; indirecte erit regula malitiæ : et ita una erit regula totius ordinis moralis. Tria autem sunt de quibus potest esse dubitatio : videlicet lex æterna in mente divina existens; dictamen practicæ rationis, quo unusquisque judicat quid sibi est faciendum, vel fugiendum : et natura rationalis, cujus est illud dictamen. Et quia prædicta regula alia est prima, et alia proxima, debemus utramque assignare.

§ 1.

Assertio prima ex mente Angelici Doctoris.

65. Sit prima conclusio. Prima regula bonitatis moralis ac proinde totius generis moris est sola lex æterna in mente divina existens : proxima vero est dictamen nostræ rationis secundum quod prædictam legem participat, et ei subordinatur. Utraque pars assertionis est expressa D. Thom. infra quæst. 71, art. 6, ubi sic ait : *Regula voluntatis humanæ est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio : alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.* Et q. 2 de Malo, art. 4, sic habet: *Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatæ lege divina, vel naturali, vel per doctrinam, vel per infusionem.* Item q. 5 de Virtutibus, art. 2 : *Bonum* (inquit) *in actibus invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum : quæ quidem est una quasi homogenea et propria homini, alia autem est simpliciter prima mensura transcendens, quæ est Deus.* Idem docet et magis explicat in præsenti quæst. 19, art. 4, ibi : *In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda : quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde in Psal. 4, dicitur : Multi dicunt, quis ostendit nobis bona ? signatum est super nos Lumen vultus tui Domine : quasi diceret, Lumen rationis quod in nobis est in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana : et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* Angelicum Doct. sequuntur communiter ejus discipuli citato art. 6, quæstionis. 71. Ubi Cajet. Medina, Curiel, Alvarez disp. 130, Zumel disp. 1 et disp. 10, Noster Cornejo disput. 4, dub. 2, Greg. Mart. et plures alii. Cajet. Medina. Curiel. Alvar. Zumel. Cornejo. Greg. Mart.

66. Probatur prima pars animadvertendo ex D. Thom. infra quæst. 21, art. 1 ad 2, quod sicut ordo artificialis ejusque obliquitas et rectitudo attenduntur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ qui se habet ad hominem in quantum agens morale est, sicut finis particularis ad artificem in quantum artifex est. Unde tota rectitudo vel difformitas in ordine morali, atque adeo tota bonitas vel malitia mensurari debet secundum proportionem vel improportionem ad prædictum finem : nec censendum est hic et nunc moraliter bonum, quod ex aliquo capite redditur fini ultimo improportionatum; quantumcumque cætera ad bonitatem requisita in eo concurrant. Secundo nota, quod principium et finis in qualibet linea mutuo sibi correspondent : eo quod omne agens agit propter finem. Et ideo non minus repugnat creaturam esse sibi finem ultimum, aut primum se dirigens in talem finem, quam esse sibi essendi primum principium. Indiget ergo a Deo in prædictum finem dirigi : sicut indiget ab eo in esse produci. Ex quo fit, quod sicut prima idea per quam res in esse producuntur non potest alibi quam in Deo existere, sic nec prima regula per quam ad finem ultimum ordinantur. Hæc est autem lex æterna quam D. Thom. infra quæst. 91, art. 1, sic describit : *Est ratio gubernationis rerum in Deo sicut in Principe universitatis existens.* Duplex animadversio pro 1 parte assert.

Ex his facile probatur prima pars assertionis in hunc modum. Moralitas in actibus humanis attenditur per ordinem et directionem ad ultimum finem humanæ vitæ : ergo illa erit prima regula moralitatis, quæ fuerit prima ratio hujus ordinis. Sed hæc non potest esse alia, quam ratio existens in Deo, quæ dicitur ejus lex æterna : sicut nec alius quam ipse Deus potest esse primum dirigens in prædictum finem : ergo etc.

Confirmatur, nam prima regula debet esse a se indefectibilis in dirigendo, et regulando, sicut primum principium est indefectibile in operando : sed nulla creatura potest habere ex se indefectibilitatem in ordine morali, sicut nulla potest esse per se Confirm.

impeccabilis : ergo prima regula hujus ordinis non potest esse aliquid creatum : erit igitur ipsa ratio directionis existens in mente divina, quam *Legem æternam* dicimus.

Animadversio pro 2 parte assertionis. 67. Deinde ut probetur secunda pars, nota quod cum Deus omnes creaturas dirigat in finem accommodate ad suas naturas, omnibus indidit virtutem proportionatam, per quam, unaquæque suo modo, ad ultimum finem tendat. Creaturis quidem irrationalibus quia expertes sunt libertatis, dedit inclinationem totaliter ad unum determinatam, quam sicut non sequi non subest earum potestati, ita neque egent alia regula aut directione; sed prædicta inclinatio est eis sufficiens directio, et regula proxima tendendi ad finem : estque veluti impressio et participatio legis æternæ, ratione cujus hujusmodi creaturæ prædictæ legi subduntur, ut docet D. Thom. infra quæst. 93, art. 5 et 6. Pro creaturis vero rationalibus, quarum dominio subest sequi vel non sequi naturalem inclinationem, opus fuit speciali directionis modo quæ est directio moralis, ratione cujus salva libertate participent legem æternam, et ei subjiciantur. Hæc autem moralis directio non aliter fit, quam medio dictamine rationis : quo ita determinantur homini quæ secundum legem æternam agenda vel fugienda sunt, ut non tollat ejus libertatem; sed possit prædictam denominationem sequi, et non sequi. Unde dicitur Ecclesiastici 15 :

Eccles. 15. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata et præcepta : si volueris mandata servare, conservabunt te,* etc.

Argum. pro 2 parte assert. Ex quo sequens conficitur argumentum. Illa est proxima regula moralitatis, quæ in virtute primæ et tanquam ejus participatio dirigit immediate actus morales : seu per quam ipsa æterna lex et prima regula homini ut sequenda proponitur, intimatur et manifestatur : sed hoc fit per dictamen rationis : ergo in eo consistit prædicta regula proxima.

Confirm. 68. Confirmatur, nam eo ipso quod aliquid sit juxta dictamen rationis, conformatur legi æternæ, et est bonum moraliter; e contra vero quidquid est contra hoc dictamen dissonat eo ipso prædictæ legi, et est moraliter malum : ergo habet totum quod requiritur ut sit proxima regula moralitatis, et ut per illud homo immediate dirigatur in genere moris. Videatur D. Thom. infra quæst. 91, art. 2.

Replica. Dices : naturalis ratio non dictat, nisi quæ sunt de lege naturæ : atqui dantur plures actus morales, qui non spectant ad legem naturæ, sed ad positivam divinam vel humanam : ergo prædicta ratio non est sufficiens regula proxima moralitatis. Respondetur distinguendo majorem : non dictat directe et primario, transeat : non dictat secundario et ex consequenti, negandum est. Nam cum ratio et lex naturalis dictet parendum esse cuilibet legitime præcipienti, eo ipso quod quælibet alia lex sive humana sive divina aliquid præcipiat vel prohibeat, ipsa naturalis ratio consequenter dictat, esse faciendum vel fugiendum. Enervatur.

Adde ad dictamen rationis quod est regula moralitatis, non pertinere sola præcepta legis naturalis, sed etiam cujuscumque alterius sufficienter promulgatæ, sive sit humana, sive divina : quia in qualibet participatur lex æterna, in cujus virtute et non aliter habent vim præcipiendi et prohibendi, ut tradit Ang. Doct. citata quæst. 93, art. 3. Et ideo loco citato ex quæst. 2 de Malo, non utcumque dixit rationem esse regulam moralitatis, sed ut informatam lege divina *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem,* ut ita omnes leges comprehenderet.

Observatio. 69. Sed ut hæc melius intelligantur, observa adhuc dictamen rationis practicæ posse sumi dupliciter; vel ut præcise est actus synderesis dictans in communi quid sit faciendum vel fugiendum : vel ut est actus prudentiæ dictans in particulari hic et nunc omnibus inspectis, quid oporteat facere vel non facere. Quamvis ergo primum dictamen præsuppositive requiratur ad dirigendum actum moralem, non tamen sufficit, nisi adsit secundum. Quia cum directio actus maxime dependeat ex circumstantiis cum quibus a parte rei fit, et quæ ipsum de bono in malum, vel e converso solent sæpe mutare, debet ejus regula omnes prædictas circumstantias attendere : quod pertinet ad prudentiam. Et ideo D. Thom. citato loco D. Thom. de Virtut. postquam dixit regulam proximam humani actus esse rectam rationem, addit : *Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, ut Philos. dicit in 6 Ethic.* Et in 3, dist. 33, quæst. 2, art. 5 ad 1 sic ait : *Duplex est scientia, una in universali : et hæc quidem facit ad virtutem; vel parum, si sit de operibus virtutis, vel nihil, si sit de aliis quæ ad virtutem non pertinent. Alia est directiva* Arist.

in

in particulari operatione, quam corrumpit delectatio faciens ignorantiam electionis: et hæc scientia multum facit ad virtutem: imo sine hac non est virtus, neque hæc sine virtute: et hæc pertinet ad prudentiam. Et ratio, ut tetigimus, est, quia cum operationes morales sint in singularibus, et ex singularibus circumstantiis dependeant, cognitio universalis, etiamsi sit practica, nequit in eas influere, aut illas regulare, nisi ut applicata ad hic et nunc per cognitionem particularem, quæ inspectis omnibus judicat de existentia talium operationum : quod est munus prudentiæ. Nam quemadmodum in speculativis principia universalia, etiamsi sint vera et necessaria, non influunt veram et necessariam conclusionem nisi applicata secundum legitimam formam per rectam illationem, cujus dispositio pertinet ad Dialecticam : ita universalia principia rationis practicæ, de quibus judicat synderesis, non causant bonitatem operationis, nec ipsam operationem dirigunt, nisi per prudentis judicium attendentis quæ hic et nunc occurrunt, ad talem operationem determinentur et applicentur. Et ideo Philos. 2, Ethic. diffinit virtutem moralem, quod sit *habitus electivus in mediocritate consistens, prout sapiens determinaverit*. *Sapientem* vero appellat *prudentem* ut explicat D. Th. Lect. 7. Et ita vertit Argyropolus ut *diffinierit ipse prudens*. Quamvis autem hoc prudentiæ dictamen sit proxima moralitatis regula, et ut actus sit bonus debeat ei conformari : tamen ut sit malus sufficit quod discordet a dictamine synderesis. Tum quia malum ex quocumque defectu. Tum etiam quia cum prudentia judicium synderesis supponat, eo ipso quod aliquid ab hoc judicio discordet, non potest prudentiæ conformari.

Interrogatio. 70. Si vero inquiras an prædictum dictamen habeat rationem legis, ita ut munus regulandi exerceat non pure enuntiando quod faciendum vel fugiendum est, sed præcipiendo aut prohibendo?

Responsio. Respondetur affirmative. Nam ut constat ex D. Thom. locis citatis, hujusmodi dictamen exercet munus regulæ moralis in virtute legis æternæ : et nihil aliud est nisi participatio ejus et applicatio ad ea quæ regulantur. Tum etiam, nam eo ipso quod aliquis libere operetur, tenetur ex vi illius dictaminis ordinare suum actum ad finem consonum rationi : quem si non ordinet, eo ipso peccat, et facit contra legem : atque hinc sumitur ratio repugnantiæ actus indifferentis in individuo ut disp. 7 dicemus : ergo prædictum dictamen habet vim legis.

Confirmatur, quia in quolibet actu malo datur privatio rectitudinis, ac proinde carentia formæ debitæ ex aliqua lege, quæ forma si adesset, redderet actum bonum : ergo sicut omnis actus malus habet esse contra legem præcipientem rectitudinem, sic omnis bonus habet esse juxta illam : ac proinde uterque dirigitur per legem. De hoc tamen redibit sermo in tract. de peccatis disp. 7, dub 1, ubi probabimus omne peccatum ideo esse tale quia est contra aliquam legem. Nam cum eadem sit mensura cui actus bonus adæquatur, et malus contrariatur, optime infertur si omnis malus ideo est malus, quia est contra legem; omnem bonum ideo esse bonum quia est juxta legem, atque adeo utriusque regulam et mensuram esse legem. Confirm. pro responsione.

§ II.

Alia assertio pro dubii absolutione.

71. Dicendum est secundo naturam rationalem sumptam secundum se ut antecedit dictamen rationis non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis sit quodammodo regula radicalis. Hæc secunda pars facile suadetur : nam cum prædicta natura sit radix Luminis rationis, et hujus dictamen illi debeatur, oportet ut cujus dictamen formaliter est regula, illa sit regula radicalis. Tum etiam, quia ut dub. sequenti dicemus, ex inclinatione naturæ rationalis ad bonum venatur aliquo modo moralitas fundamentalis in objectis. Diximus esse regulam radicalem *quodammodo :* quia inclinatio naturæ humanæ non ita se extendit sicut dictamen rationis : quod prout informatur lege divina extendit se ad actus ordinis supernaturalis, ad quos prædicta inclinatio (saltem directe) non attingit. Et ideo adhuc per modum regulæ radicalis talis natura non est ita universalis et adæquata, sicut dictamen rationis in ratione regulæ formalis. Probatur 2 pars. conclus.

Prima vero pars est fere omnium quos adduximus conclusione præcedenti : et colligitur non obscure ex D. Thom. qui cum toties assignaverit pro regula humanorum actuum dictamen rationis, ut vidimus num. 71, vix aliquando meminit naturæ; cum tamen si hæc esset formalis regula, potius 1. Probatur.

ad illam, utpote nobiliorem et priorem, quam ad prædictum dictamen debuisset recurrere. Probatur ratione. Regula formalis moralitatis debet regulare et determinare modo morali, hoc est proponendo, præcipiendo, etc. sed natura rationalis ut antecedit dictamen rationis non hoc modo concurrit, sed inclinando per modum naturæ : ergo, etc.

Corroboratur. 72. Deinde si natura rationalis esset formalis regula moralitatis, omne id esset moraliter bonum, ad quod tendit ejus inclinatio; et omne id moraliter malum, quod est contra talem inclinationem : sed hoc appareret falsum : ergo, etc. Minor probatur : tum quia inclinatio naturæ rationalis non est solum ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum ordinis rationalis; nec solum contra illam est malum morale, sed etiam aliquod malum physicum : sicut ipsa natura etiam ut rationalis est potest in utroque ordine tam morali quam physico perfici, et pati imperfectionem : ergo quod aliquid sit bonum vel malum morale non potest sufficienter venari ex convenientia aut disconvenientia cum prædicta inclinatione. Tum etiam quia error invincibilis est contra inclinationem naturæ rationalis ad verum; actus vero scientiæ elicitus propter inanem gloriam conformatur secundum suam speciem illi inclinationi : et tamen nec in primo ex his actibus est formaliter malitia moralis, nec in secundo moralis bonitas ut inferius patebit. Tum denique nam inclinatio naturæ rationalis maxime est ad conservandum proprium esse et propriam hominis vitam : et nihilominus talis conservatio non semper esset bona moraliter : ut cum lex divina præcipit pro bono supernaturali vitam temporalem contemnere. Idemque est de quocumque bono determinato ad quod natura inclinat, quia nisi lege reguletur non est omnino determinatum ad bonitatem moralem, sed potest male fieri : ergo, etc.

Confirmat. Confirmatur, nam ex eo quod dictamen prudentiæ est formalis regula moralitatis, quidquid consonat huic dictamini, in omni eventu est moraliter bonum; et quidquid ei dissonat est moraliter malum : ergo cum inclinationi naturæ rationalis non tantum consonet et dissonet bonum et malum morale, sed etiam aliquod bonum et malum dumtaxat physicum, ut constat in exemplis adductis, fit prædictam inclinationem nequaquam esse formalem regulam ordinis moralis, nec posse per respectum ad illam, quid sit bonum, aut quid malum morale sufficienter venari.

§ III.

Quæ obstent doctrinæ traditæ, et quomodo diluantur.

Opposita sent. 73. Contra ea quæ stabilivimus sentiunt Scotus quolib. 18, Vasquez in præsenti disput. 73, et disput. 95 et 97, Salas disp. 1, sect. 2, Suar. disp. 2, sect. 2, et alii, qui primam regulam moralitatis ex ordine ad quem sive actus sive objecta habent esse bona vel mala, assignant ipsam naturam rationalem ut antecedit dictamen rationis et quamcumque legem. Quæ sententia probari potest primo argumento Scoti : quia omne judicium supponit aliquam mensuram in qua certitudo ejus fundetur : ergo ut judicium et dictamen nostræ rationis dirigens moralem actum sit certum et firmum, debet fundari in aliquo alio quod sit regula suæ certitudinis : non est autem in quo fundetur, nisi natura rationalis et ejus inclinatio : igitur hæc debet assignari ut potissima regula tam illius judicii quam actus moralis circa quem versatur.

Scotus. Vasq. Salas. Suar.

Argum. Scoti.

Confirmatur : veritas cujuslibet judicii sumitur ex veritate rei judicatæ, et ab illa mensuratur, atque ideo est verum, quia res de qua judicat ita se habet : non e converso : unde in postprædicamentis ait Philos. ab eo quod res est, vel non est propositionem dici veram vel falsam : ergo dictamen rationis judicans de convenientia aut disconvenientia alicujus objecti potius regulatur ab eis, quam sit earum regula et mensura. Quærenda igitur est alia regula, quæ non potest esse nisi natura rationalis.

Confirm.

Respondetur ad argumentum concedendo antecedens, si loquamur de judicio creato, quod eo ipso non est prima regula suæ certitudinis : et concedimus etiam primum consequens : sed negatur minor subsumpta : nam id in quo certitudo illius judicii in ratione judicii practici fundatur, non est natura rationalis creata : hæc enim ut vidimus, non potest sufficienter determinare prædictum judicium ad genus moris, nec fundare ejus certitudinem in hoc genere : sed est ipsa æterna et increata Dei lex a qua tanquam a prima regula ordinis moralis accipit sufficientem certitudinem, ut in virtute

Ad argum.

tute ejus possit proxime regulare actus humanos, et ad ultimum finem dirigere.

Ad confir. Ad confirmationem respondetur ex D. Thom. quæst. 1 de virtutibus art. 13, antecedens esse verum loquendo de judicio speculativo, quod mensuratur a re speculata : non vero de judicio practico et operativo ; quia hoc potius est mensura rei operatæ, et cujuslibet certitudinis in illa repertæ. Secundo respondet idem D. Thom. infra q. 91, art. 3 ad 2, ibi : *Dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales, et mensuræ omnium eorum, quæ sunt per hominem agenda.*

Arg. 3. 74. Secundo probatur, nam plura sunt quæ antequam lege præcipiantur, vel prohibeantur, intelligimus esse bona vel mala ex sola habitudine convenientiæ vel disconvenientiæ ad naturam rationalem : ergo illorum bonitas vel malitia non dependet a lege, sed regulatur immediate per prædictam naturam. Consequentia liquet. Antecedens vero probatur in his quæ præcipiuntur vel prohibentur lege naturæ : prius enim est, quod amor Dei sit bonus, quam quod lege præcipiatur ; nam ideo præcipitur quia est bonus : et similiter odium oppositum idcirco prohibetur, quia est malum.

mum. Et confirmatur, quia etiamsi Deus non præcepisset amorem sui, nec prohibuisset odium, ille esset actus bonus et laude dignus ; hoc autem malum et vituperabile, quis hoc neget ? ergo nec unius bonitas, nec alterius malitia dependet a lege. Ad hoc argumentum cum sua confirmatione non potest plene constare usque ad tract. de peccatis, ubi disp. 7 ostendemus nullum actum esse formaliter bonum, aut formaliter malum nisi per ordinem ad aliquam legem, vel naturalem, vel positivam, absolutam, vel conditionalem, etc. Si quæ autem bonitas aut malitia in aliquibus actibus ante prædictam legem invenitur, tantum est fundamentalis, ut ibi explicabitur. Vide inf. a num. 77, qualiter etiam actus consilii cadat sub lege.

3 argum. Salas. Tertio arguit Salas : Si homo non haberet superiorem, vel ab eo non gubernaretur per legem, adhuc esset agens morale, et operaretur bene dando eleemosynam ; male autem furando, aut mentiendo : sed tunc sola natura rationalis esset regula talis bonitatis et malitiæ : ergo etiam modo id habet. Patet consequentia, nam sicut essentia moralitatis eadem est nunc, ac tunc esset, ita habere debet eandem mensuram.

Confirmatur ; nam in Deo dantur actus moraliter boni bonitate misericordiæ, justitiæ, etc. sed respectu Dei nulla datur lex, ut docet D. Thom. infra quæst. 93, art. 4 ad 2 ; ergo bonitas moralis non dependet a lege. Confirm.

Ad 3 arg. 75. Respondetur casum argumenti destruere seipsum. Nam quemadmodum si homo non haberet principium efficiens ; vel non esset, vel esset ens a se et primum principium : ita nisi haberet superiorem a quo gubernaretur, et in finem ultimum dirigeretur, vel nullo modo tenderet in prædictum finem, atque adeo nec bene nec male moraliter operaretur juxta dicta n. 72, vel esset ipse finis ultimus, prima lex et prima regula operandi, ac proinde non creatura, sed Deus : ob idque de ejus operationibus, quod attinet ad moralitatem et ejus regulam, eodem modo philosophandum esset, sicut dicemus de divinis in solutione confirmationis.

Si vero fingas manere creaturam, et nullam sibi a Deo esse impositam legem. Consequenter dicendum est tunc hominem non operaturum formaliter ut agens morale, atque adeo nec bene nec male in hoc genere. Quia cum neque ipse esset prima regula et primum determinans in ordine morali (hoc enim implicat, sicut creaturam esse primum principium et impeccabilem ex se) neque ab alio determinaretur ad agendum modo morali, neque esset qui ejus actus ad finem ultimum dirigeret, ex nullo capite proveniret illis moralitas et multo minus ab ipsa natura rationali, cujus influxus, seclusa subjectione ad legem, non est moralis, sed physicus. Quare sicut omnia principia a quibus actus hominis in illa hypothesi dependerent, essent dumtaxat principia physica, et quæ natura ut physica tribuisset, sic tota illorum perfectio vel imperfectio pertineret formaliter ad ordinem physicum, et in eo sisteret. Vide dicta a num. 3. Diximus *formaliter*, quia non negamus plures actus et objecta ex se ante omnem legem esse moraliter bona vel mala fundamentaliter, ut magis explicabitur dub. sequenti.

Replica. Solutio. 76. Et si urgeas elargitionem eleemosynæ in illo casu esse dignam laude, et furtum vituperio, quæ sunt passiones moralitatis. Respondetur negando antecedens proprie loquendo : quia vituperium et laus rigorose

sumpta debent provenire a ratione approbante vel reprobante : tum autem ratio humana neque approbaret eleemosynam, nec reprobaret furtum : quia neque ipsa esset prima regula approbationis et reprobationis, neque esset quoad nos alia regula prior in cujus virtute talis approbatio vel reprobatio fieret. Sed sicut modo ratio non approbat nec reprobat actus indifferentes secundum se, nec actus ex genere suo malos ut furtumvel mendacium, factos ex ignorantia invincibili legis prohibentis, nec ipsa ratio aut natura rationalis habet se formaliter ut regula moralis respectu illorum, sed ut principium dumtaxat physicum ; ita esset de omnibus aliis actibus casu quo non daretur aliqua prima lex in cujus virtute dictamen rationis tanquam regula proxima approbaret illos, vel prohiberet.

Ad confirm. Ad confirmationem, concessa majori negatur minor : nam etsi Deo nulla sit lex imposita ab alio : ejus ratio est perfectissima lex et regula dirigens divinam voluntatem circa productionem et gubernationem creaturarum : et juxta præceptum hujus legis determinantur et regulantur omnes actus Dei liberi. Ob idque tom. 2, tract. de prædestinat. disput. 2, dub. 2, statuimus dari in Deo formaliter actum imperii, non solum *politici*, quo imperat creaturis, sed etiam *monastici*, quo suam movet voluntatem, eique practice intimat, quid sit ab ea agendum et volendum, juxta conceptum divinæ rationis. Quod qualiter intelligi debeat ut nullam ponat in Deo imperfectionem, ibidem explicuimus præsertim num. 92. Et numero 99 diximus quomodo Angelicus Doct. loco in hac confirmatione citato non negat absolute Deo legem respectu divinæ voluntatis, sed solam subjectionem formalem ad talem legem : eo quod hujusmodi subjectio petit distinctionem realem, et est involuta imperfectionibus, Divina autem voluntas est ipsa lex. (Quæ est ratio assignata a D. Thom.) Cum hoc tamen stat, quod sicut absque aliqua imperfectione ratio et voluntas in Deo virtualiter distinguuntur, ita sine imperfectione voluntas virtualiter subjicitur rationi, et per eam regulatur.

Ultim. arg. 77. Denique probatur prædicta sententia : quia de facto reperiuntur plures actus boni moraliter, qui non cadunt sub obligatione alicujus legis, ut sunt actus consilii et supererogationis : ergo in his regula moralitatis non est lex.

Confirmatur : si regula esset lex, omnis actus adimpletivus legis esset bonus moraliter, sicut omnis trangressivus est malus. Sed multoties lex adimpletur per actum nullam habentem moralem bonitatem : ut si quis audiat Sacrum propter inanem gloriam, adimplet præceptum, et nullam habet bonitatem in illo actu, quia circumstantia pravi finis eam ex toto impedit, ergo, etc. Confirm.

Respondetur distinguendo antecedens : *actus consilii non cadunt sub obligatione legis*, quantum ad exercitium, concedimus : quantum ad specificationem boni, negandum est, vel (quod in idem redit) non cadunt sub obligatione absolute, transeat : non cadunt ex suppositione quod fiant, negamus. Et neganda est absolute consequentia. Etenim quamvis nulla detur lex quæ absolute præcipiat opera consilii et supererogationis, et propterea omittens absolute illa non peccet ; datur tamen lex præcipiens ut eo ipso quod homo libere operetur, sive ex præcepto, sive ex consilio, apponat finem honestum suæ operationi, et omnes circumstantias, quas recta ratio juxta exigentiam materiæ destinaverit : et propterea quandocumque homo operatur absque prædicto fine et circumstantiis, peccat contra talem legem. V. g. non est lex quæ absolute præcipiat quotidie celebrare, et ideo est opus supererogationis : tamen ex suppositione quod sacerdos celebrare velit, lex religionis præcipit (saltem ut conjuncta legi prudentiæ, vel alicujus alterius virtutis) ut non apponat finem indebitum, ut sumat vestes sacerdotales, adhibeat lumina, etc. quorum quolibet deficiente, actus ille redditur inordinatus et peccaminosus contra prædictam legem, et sic de aliis. Ad confirmationem dicemus disp. 6, dub. 1, in solutione ad secundum argumentum. Ad argum. Quomodo actus consilii legi subjiciantur.

78. Nec refert si objicias actum consilii absolute et secundum se totum esse moralem, etiam quantum ad exercitium : ergo vel debet absolute et secundum se totum cadere sub lege ; vel non erit hæc moralitatis regula. Replica.

Respondetur negando consequentiam : stat enim, quamvis regula moralitatis sit sola lex, actum absolute esse moralem ; et non absolute, sed ex suppositione cadere sub lege. Et ratio est, quia esse tale ex suppositione quandoque reddit locutionem diminutam, et distinguitur ab esse tale absolute : quandoque non. Tunc autem distinguetur, quando suppositio est per accidens : quo pacto dicimus Deum necessitari Eliditur.

sitari ad salvandum Petrum prædestinatum, non nisi ex suppositione suæ prædestinationis, quia talis suppositio non est per se respectu divinæ voluntatis : potuit enim æque velle oppositum : et sic prædicta necessitas, absolute non est necessitas, sed ex suppositione dumtaxat. Tunc vero esse ex suppositione non distinguitur ab esse absolute, quando suppositio est per se : quia talis suppositio transit in naturam rei, et ita non obest locutioni absolute : unde licet hoc vivens v. g. Petrus non esset homo, nisi ex suppositione quod sit animal, absolute tamen dicitur homo, quia prædicta suppositio est omnino per se respectu Petri. Ad rem igitur, actus consilii non dicitur cadere sub lege absolute sed ex suppositione quod existat, quia hæc suppositio est per accidens respectu legis, quæ posset nulla suppositione facta, illum præcipere vel prohibere. At respectu moralitatis talis suppositio est per se, transitque in naturam rei : quia nisi supponatur actum esse, et esse aliquo modo præceptum vel prohibitum, non potest intelligi quod sit moralis. Atque ita stat prædictum actum non esse moralem nisi in quantum cadit sub lege, et esse moralem absolute ; licet sub lege non cadat absolute, sed tantum ex suppositione.

Animadversio. 79. Cum vero dicitur totum illum actum esse moralem, potest etiam dupliciter intelligi. Vel quia nihil est in eo quod non subjaceat huic denominationi : et hoc non inficiamur. Vel quia quidquid in eo est, habet illam ex se pro quocumque signo : et hoc negandum est. Pro quo nota, quod sicut in generatione compositi substantialis v. g. animalis, prius virtualiter producitur gradus communis corporis, quam gradus magis particularis, puta viventis, et gradus viventis, quam gradus sensitivi, ac sic de reliquis (ut satis acute explicant Nostri Complut. Complutenses lib. 1 de Generat. disput. 2 a num. 112), ita voluntas eliciens actum consilii prius virtualiter attingit in illo gradum communem actus liberi pro quo gradu nulla extat lex, quam gradus magis particulares qui substant legi : daturque proinde quoddam signum rationis, in quo voluntas intelligitur in actu secundo operans humano modo in communi, sine eo quod pro eodem signo intelligamus operari moraliter. Ac proinde primus ille gradus actus liberi, quantum est ex vi illius prioris manet extra genus moris. Ubi vero intelligimus voluntatem in illo primo signo operantem in communi et elicientem primum gradum operationis, intelligitur advenire lex præcipiens quod talis operatio sit recta : atque adeo quod prædicto gradui communi, qui ad legem supponitur, adhibeatur debita materia, congruus finis, et omnes circumstantiæ quæ juxta exigentiam materiæ, et prudentis determinationem ad bonitatem requiruntur. Et quia per subjectionem ad hanc legem, et non antea voluntas constituitur agens morale, et actus ejus in ratione moralis, ideo gradus ille communis actus liberi antecedens prædictam legem relinquitur in illo primo signo extra genus moris : tantumque potest dici moralis denominative in signo sequenti, a supervenientibus fine, circumstantiis, et cæteris quæ lex præscribit.

80. Quod dicimus de gradu communi prædictæ operationis, intelligendum est proportione servata, de quocumque alio magis particulari, ut antecedit propriam rectitudinem vel deformitatem. Unde sicut in casu posito homo non tenetur absolute operari, et ex suppositione quod operetur, tenetur adhibere in communi rectitudinem : ita adhuc supposito quod operetur, non tenetur elicere determinate actum hujus vel illius virtutis ; si tamen velit operari in materia Religionis v. g. tenetur adhibere rectitudinem talis materiæ, ac proinde elicere actum Religionis, et non irreligiositatis vel superstitionis, quæ circa eandem materiam versantur. Quapropter licet in prædicto actu gradus correspondens materiæ ut communi tam Religioni quam irreligiositati, aut superstitioni non cadat sub lege, et ideo pro suo signo non sit moralis ; illo tamen supposito, determinatio ejus per prædictas differentias utrumque habet : tenetur enim operans lege Religionis, supposito quod in materia ejus operetur, determinare suum actum per rectitudinem religionis, et excludere ab eo inordinationem vitii contrarii.

Hoc eodem proportionali modo philosophandum est de qualibet circumstantia conferente speciem moralitatis : prius enim intelligitur lex præcipiens in materia illius circumstantiæ supposita ejus attingentia, quam actio intelligatur bona vel mala in prædicta materia. Pro circumstantiis vero quæ solum augent invariata specie, non requiritur specialis lex, sed reducuntur ad illam quæ datur de ipsa specie : quia cum

tales circumstantiæ omnino sint ejusdem lineæ, et quodam *magis* ipsius speciei, sufficit quod species ex vi conformitatis ad propriam legem sit bona moraliter, ut ipsæ ad prædictum genus pertineant, vel ut quodam *magis* conformitatis cum eadem lege.

Alia replica. Urgebis, si tota moralitas et tota bonitas actus de quo loquimur supponit legem, ut cadit sub præcepto; ergo nihil ejus cadit dumtaxat sub consilio. Hoc autem manifeste est falsum : quia consilium vere est de prædicto actu ut bono, ac proinde ut morali.

Eliditur. 81. Respondetur negando consequentiam : nam eadem bonitas quæ cadit sub lege, cadit etiam sub consilio : cum hac differentia, quod sub consilio cadit absolute, nulla facta suppositione, consulitur enim nobis quod operemur bene absolute, et non solum ex suppositione quod velimus operari : sub lege vero cadit dumtaxat ex prædicta suppositione, et ideo ei qui non operatur, lex nihil præcipit. Potestque aliter etiam explicari : nam consilium ita est per se primo de bonitate actus, ut ex consequenti et secundario consulat exercitium et gradum illum communem, quem diximus supponi ad genus moris, quatenus sine tali gradu nulla erit bonitas. Lex autem de qua loquimur ita præcipit bonitatem actus, ut nullo modo adhuc secundario extendat se ad prædictum gradum. Et ideo qui prætermittit hunc gradum etiamsi eo ipso prætermittere debeat bonitatem, nullo modo facit contra legem : facit autem contra consilium qui prætermittit bonitatem, etiam prætermisso tali gradu. Et hoc sufficit ut talis actus absolute non cadat sub lege, nec dicatur absolute actus præceptus, et dicatur absolute actus consilii.

DUBIUM VI.

Utrum in objectis sit aliqua moralitas quæ dici solet objectiva : *et in quo consistat ?*

Hoc dubium movemus ut appendicem disputationis, sine quo incompleta maneret : quia nec moralitatis formalis natura, nec ejus specificatio et distinctio possunt sufficienter deprehendi, dum objectiva a qua desumitur, ignoratur. A prima vero quæstionis parte quæ militat circa *an est* facile expediemur : nam vix potest esse controversia nisi de modo loquendi.

§ I.

Prior et communis sententia.

82. Dicendum est primo in omnibus objectis quæ specificant actus morales reperiri moralitatem objectivam, a qua moralitas formalis desumitur. Assertio hæc est D. Thom. in præsenti art. 2 in argumento *sed contra*, eamque probat ex illo Oseæ 9 : *Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. Fit autem homo abominabilis* (subdit Ang. Doct.) *propter malitiam suæ operationis : ergo malitia operationis est secundum objecta mala, quæ homo diligit : et eadem ratio est de bonitate.* Ubi ut cernis, concedit bonitatem et malitiam actionis sumi ex bonitate et malitia objectorum, ac proinde inesse objectis moralitatem objectivam quæ sit radix et specificativum formalis existentis in actu. Et q. sequenti art. 1 ad 3, sic ait : *Bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum : et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.* Idem docet quæst. 20, art. 1 et 2 et 3, ubi actibus externis secundum quod antecedunt imperium voluntatis concedit quandam bonitatem moralem, quam appellat *ex materia et circumstantiis*, quæ est causa et radix bonitatis moralis actus interni, ac proinde bonitas et moralitas objectiva : formalis enim cum dependeat a libertate, nequit actum voluntatis antecedere. D. Thom. Ose 9.

Neque est alicujus momenti solutio adversariorum : videlicet hanc moralitatem inesse actibus externis non ut sunt objecta, sed ut formaliter actus, et ideo potius dicendam esse moralitatem *formalem* quam *objectivam*. Nam D. Thom. expresse loquitur de prædictis actibus ut sunt formaliter objecta proposita voluntati per rationem ante omnem libertatem et exercitium actus voluntarii, ut intuenti constabit, affirmatque expresse prædictam bonitatem non dependere a voluntate, sed solum a ratione; constat autem moralitatem formalem dependere a voluntate libere operante in exercitio, ut vidimus dub. 1.

Adde in primo testimonio ex art. 2 hujus quæstionis sermonem esse de objectis quæ sunt res absolutæ et non actus, scilicet de Idolis, de quibus Oseas loquitur, cujus verba D. Thom. adducit : in hujusmodi autem objectis non habet locum distinctio *ut objectum* vel *ut actus*. Legatur in 2, dist. 40,

40, quæst. 1, art. 3, et quæst. 2 de Malo art. etiam 3. Unde hanc sententiam tuentur Cajet. q. sequenti art. 1 et quæst. 22, art. 1, Medina quæst. 20, art. 1, Curiel. art. 2 hujus quæst. dub. 1 et 2, Greg. Martinez dub. 1, conclusione 7, N. Cornejo art. 1, Mont. disp. 22, num. 37, Valent. quæst. 13, punct. 1, Granado tract. 10, disp. 1, et communiter Theologi.

Cajet. Medina. Curiel. Greg. Mart. Cornejo. Mont. Valent. Granad.

Ratio assert.

83. Probatur ratione. Objectum actus moralis in ratione objecti dicit subjectionem ad regulas morum, estque illis conforme vel difforme, et ratione hujus subjectionis specificat actum in ordine morali, redditque bonum vel malum : ergo dicit aliquod genus moralitatis, bonitatis, aut malitiæ : non formalis, nam hæc est propria solius actus : ergo objectivæ.

Confirm.

Confirmatur : omnis causa in suo genere præhabet effectum quem tribuit : ergo cum objectum in genere causæ formalis objectivæ tribuat actibus moralitatem, debet in hoc genere illam præcontinere : quod est esse objective moralem : sicut quia habitus causat prædictam moralitatem in genere efficientis, effective illam continet, et dicitur hoc modo *moralis*.

Alia confirm.

Confirmatur secundo : nam si quæratur quare actus voluntatis est *moraliter bonus?* optime respondetur, *quia terminatur ad objectum moraliter bonum :* et si quæratur, cur est *moraliter malus?* recte dicitur, *quia terminatur ad objectum malum :* ergo prius objectum est moraliter bonum, vel malum quam tribuat actui bonitatem vel malitiam : sed tunc non est bonum, neque malum formaliter per modum actus : ergo est tale per modum objecti, seu objective.

Objectio. Lorca.

Occurrit Lorca (cujus est opposita sententia in præsenti disput. 27) subjectionem ad regulas morum, convenientiamque, aut disconvenientiam cum illis quæ præcedit in objectis, ratione cujus tribuunt bonitatem vel malitiam actibus, non esse dicendam moralitatem objectivam. Tum quia hic modus loquendi non invenitur apud antiquiores Theologos. Tum etiam nam ex illo sequitur idem objectum esse simul bonum et malum, quia potest tribuere diversis actibus bonitatem et malitiam. Imo sequitur Deum dicendum esse *objective malum*, quia potest terminare actum malum, scilicet actum odii.

84. Sed hæc facile diluuntur : nam cum prædicta subjectio vere sit per modum objecti intra genus moris, nulla ratio reddi potest, cur non sit dicenda *moralitas objectiva :* et si sit per modum convenientis *bonitas*, sic per modum disconvenientis *malitia*. Et forte ipse Lorca in re dicit, quod verbis contradicit, cum ex una parte concedit objectis convenientiam et disconvenientiam objectivam cum regulis rationis, et ex alia negat dicenda esse objective bona vel mala. Mirumque est reputare inconveniens, quod idem objectum materialiter sumptum possit esse, respectu diversorum actuum, bonum et malum objective, qui disput. 23, contendit eundem numero actum posse esse simul bonum et malum formaliter.

Dilu-tur 1.

Dicimus ergo ad primum, satis esse ut prædictus modus loquendi amplecti debeat quod utatur eo D. Thom. et cæteri Theologi quos num. 82 adduximus. Ad secundum respondetur non esse inconveniens objectum quod in esse rei et materialiter sumptum est unum, in genere moris esse duplex ; bonumque, et malum respectu diversorum actuum.

Ad tertium non sequi ex nostra doctrina Deum absolute dicendum esse malum objectum, vel objective (licet non esset inconveniens admittere illam propositionem cum aliquo addito, ut si dicatur, *esse malum objectum ut odio habeatur*, sicut vulgo dicere solemus *que esDios malo para tenido por enemigo, y que es malo para aborrecido*) ratio vero ob quam prædicta locutio absolute non debet admitti, assignari potest : tum quia denominatio objecti absolute attenditur respectu actus prosecutionis : dicitur enim absolute bonum objectum quod juxta rectam rationem est proportionatum ut illud prosequamur : et absolute malum quod est proportionatum ut ab eo fugiamus : unde cum Deus sit maxime prosecutione dignus, et nullo modo dignus fuga, non debet absolute concedi quod sit malum objectum, aut objective. Tum etiam quia quod Deus sit objectum odii et fugæ, quo pacto posset dici objective malus, non convenit ei secundum se, nam quiquid in ipso est, est dignum summo amore, sed ex pravo judicio apprehendentis : et ideo quamvis verum sit quod ab aliquibus, puta a damnatis, apprehenditur ut objectum malum et dignum fuga : non est verum nec concedendum quod ipse sit objectum malum, aut capax per se terminandi actum fugæ. Nec malitia talis actus a Deo desumitur, sed a malo quod damnatus in eo apprehendit, vel a bono appa-

renti, Divinæ bonitati contrario, propter quod respuit et odio illum prosequitur.

Quæstio. Si autem quæras an hæc moralitas, quam tribuimus objectis, et vocamus *objectivam*, sit aliqua ratio formaliter de genere moris, per quam objecta independenter a moralitate actuum sunt intra tale genus formaliter: an vero prædicta ratio solum radicaliter seu virtualiter sit et constituat objecta in esse morali, ex eo dumtaxat quia est radix moSolvitur. ralitatis actuum? Quæstio est partim de re et partim de modo loquendi. Quantum ad rem ut certum supponi debet prædictam moralitatem non esse ejusdem rationis cum moralitate actuum, quam dicimus *formalem:* nam hæc essentialiter requirit libertatem, a qua illa non dependet. Deinde moralitas actus fundat laudem, vel vituperium, meritum, vel demeritum: moralitas vero objectiva nihil horum fundat. Unde si nomen *moralitatis* stricte accipiatur pro forma ad quam sequuntur hujusmodi proprietates, moralitas objectorum non debet dici talis *formaliter*, sed solum *virtualiter* et radicaliter, quia prædictæ formæ nihil habent nisi esse causam et radicem.

Si autem moralitatis nomen largius sumatur pro qualibet forma quæ egreditur genus physicum, videtur concedenda objectis moralitas aliquo modo formalis: nam illa subjectio ad regulas morum, conformitas vel difformitas cum illis antecedenter ad moralitatem actuum est suo modo intra genus moris, supergrediturque ordinem physicum: ergo in aliquo sensu est formaliter moralitas.

Alius dicendi modus. 86. Nisi velis dicere (et placet) prædictam moralitatem ideo non esse formalem, quia hæc denominatio propria est formæ constituentis in esse rei, et effectus sic in esse rei per eam constituti; moralitas vero objectiva sub hoc conceptu nihil constituit in esse rei morale, sed præcise in esse objecti et termini: ut enim num. 47 diximus, subjectio objecti ad regulas morum in esse rei sumpta pertinet formaliter ad ordinem physicum. Quocirca est discrimen inter moralitatem actus et objecti, nam prima instituta est ut constituat actum in esse rei moralem, utpote subditum regulis morum in ordine ad absolute essendum vel non essendum: et ita habet proprie rationem formæ in hoc genere, et ejus effectus in esse rei est effectus hujus generis, neque ullo modo ad physicum spectat. Secunda vero non est instituta ut faciat objectum esse rem moralem, sed præcise terminum et objectum actus moralis: cum enim objectum prout sic non sit aliquid liberum, non est capax subjacendi regulis morum in ordine ad essendum in seipso, sed solum in ordine ad terminandum: et ideo tota ejus moralitas sistit in linea objecti et termini, neque in ratione moralitatis subit proprie denominationem formæ.

Quidquid vero circa rem teneatur, quod attinet ad modum loquendi, communis usus obtinuit solam moralitatem actuum appellare *formalem*, ac proinde *moralitatem absolute:* moralitatem vero objectivam, non nisi cum addito *moralitatem objectivam:* et hæc locutio est semper retinenda, ut æquivocationis ansa tollatur.

§ II.

Pro expeditione secundæ partis nonnulla observantur.

87. Difficultas est quod secundo loco quærit dubium, in quo nimirum prædicta moralitas consistat? Quod a paucis invenimus discussum, cum res sit scitu digna, et ad distinguendas species tum virtutum, tum etiam peccatorum et vitiorum omnino necessaria. Pro veritatis ergo intelligentia sciendum est, moralitatem objectivam ab omnibus concipi ut aliquo modo superadditam entitati physicæ objecti in ordine ad regulam morum, quam diximus esse legem: unde nec debet esse prædicta entitas considerata secundum se, nec lex secundum se sumpta, sed aliquid quasi medians, afficiens objectum, et constituens sub lege. Et quia talis subjectio aliquod fundamentum præsupponit, consuevit prædicta moralitas distingui in *proximam* et *fundamentalem*, debemusque utramque explicare.

Porro medium inter objectum et legem tantum potest esse vel denominatio extrinseca quæ objectum dicitur *præscriptum a lege*, aut *præceptum* vel *prohibitum*, vel aliqua expressa per modum habitudinis ad legem, intrinseca objectio, et ab ejus entitate virtualiter, vel modo nostro concipiendi distincta. Nec recte aliqui confingunt medium distinctum realiter a prædicta entitate intrinsece objectum afficiens, quod dicunt esse quendam modum respectivum *secundum esse*, vel saltem *secundum dici*. Nam præterquam quod esset multiplicare realitates sine causa, obstat aperta ratio: quia

quia cum talis modus accidentaliter conveniat objecto, utpote sine quo maneret seclusa lege, debet ei advenire ex vi actionis alicujus causæ efficientis, quæ ut intuenti patebit non potest assignari. Præsertim cum moralitas objectiva non tantum conveniat existentibus, sed etiam possibilibus, pro quo statu nihil actionem terminat. Adde prædictum modum, eo ipso quod solum objective sit moralitas juxta dicta num. præcedente, debere in esse rei esse aliquid physicum, ac proinde capax specificare actum voluntatis in utroque genere, sine formali distinctione realitatis physicæ a moralitate objectiva, ne detur processus in infinitum : cur ergo non idem dicemus de objecto cui superadditur ?

88. Nec refert si dicas moralitatem in actibus esse modum intrinsecum distinctum reipsa ab entitate : ergo etiam in objectis.

eplica. ilaitur. Nam præterquam quod distinctio virtualis in objectis sufficit causare distinctionem formalem in actibus, disparitas est manifesta : quoniam actus formaliter et in esse rei est moralis sicut in esse rei est liber, et ideo ejus moralitas non debet includere realitatem physicam, sed spectare, quidquid est, ad genus moris. Cæterum objecta prout sic non sunt moralia in esse rei, sicut neque isto modo sunt aliquid liberum, sed dumtaxat in munere terminandi : quare eorum moralitas vel nihil erit in esse rei, vel debet esse forma physica, et comparari cum entitate, non ut alia et alia forma, sed ut eadem cum seipsa in terminando, et in essendo. Adde quod actus sunt morales ex influxu voluntatis quæ potest eis imprimere aliquid intrinsecum distinctum ab entitate; objecta vero in esse objectivo possunt antecedere omnem causam efficientem, et ideo non est a quo prædictum intrinsecum recipiant.

89. Deinde ut certum supponi debet aliqua objecta per seipsa sine aliquo superaddito intrinseco vel extrinseco esse moralia fundamentaliter. Dantur enim aliqua quæ ab intrinseco petunt prohiberi ut mala, sicut furtum, perjurium, mendacium, etc., et ideo nulla lege possunt præcipi, neque a malitia, saltem fundamentali excusari. Alia vero quæ ab intrinseco sunt conformia legi, sicut *colere Deum, servare ordinem justitiæ*, et similia, quæ nunquam possunt prohiberi neque in eorum præceptis, etiam a Deo dis-

Thom. pensari, ut docet D. Thomas quæst. 108, art. 8. Hæc autem exigentia prohibitionis vel præcepti esto non sit formaliter bonitas et malitia objectiva, saltem est ejus fundamentum.

Et si quæras unde objectis prædicta moralitas fundamentalis conveniat ? Respondetur, ex habitudine quam dicunt ad naturam rationalem per modum convenientis, vel disconvenientis antequam lege approbentur, vel prohibeantur. Nam etsi prædicta natura non sit formalis regula moralitatis, quodammodo est regula radicalis : non solum quia est radix dictaminis rationis, quod est regula formalis, sed etiam quia est principium naturalis inclinationis, cui bonum est conveniens, et malum disconveniens. Et quamvis hujusmodi convenientia vel disconvenientia, antequam per legem determinetur, non sit formaliter in genere moris etiam objective, et ideo nec tribuat actibus formalem moralitatem, nec distinguat sufficienter ordinem moralem a physico, merito tamen dicitur *moralitas objectiva fundamentalis* : quia quidquid habet illam petit regulari per rationem, et præbet fundamentum, ut approbetur vel reprobetur, ex qua regulatione intelligimus consurgere moralitatem objectivam proximam distinctivam generis moralis a physico, et in illo diversarum specierum. Alia vero objecta in quibus secundum se nihil est talis convenientiæ, aut disconvenientiæ, manent omnino extra genus moris in linea indifferentium, et de quibus nec lex per se determinat, nec actus sumunt ab eis aliquam moralitatem.

Diximus *per se*, etc. Quia lex positiva sæpe disponit de indifferentibus, non ratione sui, sed in ordine ad alia, quæ per se sunt convenientia, vel disconvenientia, ut lex quæ præcipit sacerdotibus portare tonsuram, et prohibet arma deferre ex motivo religionis. Tum vero moralitas objectiva fundamentalis quærenda est non in objectis indifferentibus secundum se, sed in motivo ex quo præcipiuntur vel prohibentur.

90. Ut autem radicitus intelligatur quæ objecta importent ex se prædictam conve- Animadversio. D. Thom. nientiam vel disconvenientiam (sine quo nequit deprehendi qui actus ex genere sint boni, mali, aut indifferentes) animadvertendum est ex D. Thoma infra quæst. 94, art. 3 in homine quatuor reperiri naturales inclinationes : prima omnibus rebus communis est ad conservandum proprium esse individuale : secunda magis specialis ad propagandum speciem : tertia, ad vivendum po-

Quadruplex naturalis inclinatio hominis aperitur.

litice et socialiter, et quarta ad veritatem cognoscendam, pellendamque ignorantiam: et istæ duæ posteriores inclinationes sunt propriæ ipsius rationalis naturæ. Quæcumque ergo alicui ex prædictis inclinationibus congruunt vel repugnant, sunt per se materia moralis, et fundant moralitatem objectivam : quippe eo ipso postulant determinari per rationem, sicut ipsæ inclinationes in sua perfectione a ratione dependent.

Unde ratione primæ sunt de linea morali, quæcumque spectant ad propriam salutem, defensionem, sustentationem, cibum, potum, vestitum et cætera hujusmodi. Ratione secundæ, quæ vel obstant, vel conducunt ad humanam generationem, filiorum educationem, instructionem, subjectionem, et similia. Ratione tertiæ omnia quibus conservatur humana societas, pax et justitia, sive partis ad partem, sive totius ad partes, sive partium ad totum, redditurque, vel negatur unicuique quod ei debetur, cui honor, honor, cui servitium, servitium, cui tributum, tributum, quæ sunt Cæsaris, Cæsari, et quæ sunt Dei, Deo. Quamvis quæ ad Deum, parentes, et alios habentes rationem principii spectant, reduci etiam possent ad materiam secundæ inclinationis. Denique ratione ultimæ sunt materiæ morales, quæ perficiunt intellectum, ut scientia, et quælibet alia veri cognitio ; et quæ ejus perfectioni contrariantur sicut ignorantia, error, mendacium et similia. Cuncta hæc sunt per se materia morum, et fundant moralitatem objectivam, eo quod ab intrinseco petunt regulari per rationem concessam homini ut sit judex et mensura cæterorum, quæ ad ejus inclinationes spectant : et ex diverso modo regulabilitatis quem affert unumquodque, sumitur diversitas specifica in objectis, actibus, et habitibus moralibus, ut infra magis explicabitur. Cætera quæ impertinenter se habent ad prædictas inclinationes, constituunt lineam indifferentium, et ita secundum se manent omnino extra genus morale.

Objectio. 91. Neque obest si objicias primo hanc doctrinam non cohærere cum ea quam tradidimus dub. præcedenti ubi num. 71 diximus inclinationem naturæ rationalis non posse sufficienter regulare moralitatem, quia non quidquid prædictæ inclinationi consonat, est moraliter bonum ; aut quidquid ei dissonat, est moraliter malum : cujus oppositum modo insinuavimus. Deinde

Alia inclinatio naturalis non extenditur ultra ordinem naturæ : ergo moralitas objectorum supernaturalium non satis venatur ex habitudine ad prædictam inclinationem. Ad 3 objectio. hæc : actus qui sistunt in objectis indifferentibus, sunt morales et peccaminosi, ut ostendemus disp. 7, dub. 2; ergo debet in hujusmodi objectis, sicut in aliis quæ diximus, reperiri moralitas objectiva, a qua moralitas prædictorum actuum derivetur.

Respondetur ad primum aliud esse, an quidquid importat habitudinem ad naturam rationalem *pro*, vel *contra*, sit materia per se regulabilis ratione, ac proinde *morale* objective fundamentaliter, ut nuper statuimus : et aliud an eo ipso quod aliquid sit juxta, aut contra inclinationem talis naturæ, sit formaliter bonum vel malum in genere moris : quod necesse erat ut sufficiens regula moralitatis esset ipsa natura. Primum debet ab omnibus tueri : aliter non erit, cur hæc potius objecta, quam illa sint ex genere suo bona, mala, vel indifferentia : aut cur quædam dicantur præcipi vel prohiberi, quia bona vel mala, et quædam esse bona vel mala solum quia præcepta vel prohibita. Et ratio a priori est ; nam cum bonum sit quod omnia appetunt, seu quod omnia ad se inclinat ; et malum quod omnia refugiunt, proprium bonum et malum uniuscujusque rei fundari debet supra naturalem ejus inclinationem : ac proinde bonum et malum morale, quod est bonum et malum hominis, debet fundamentaliter attendi secundum naturalem inclinationem ipsius hominis. Et licet talis inclinatio non adhibeat sufficientem determinationem prædicto bono vel malo, prout necesse erat, ut haberet rationem regulæ, saltem debet illa constituere materiam regulabilem per rationem, cujus est cæteris partibus hominis providere, et cuilibet ejus inclinationi modum et mensuram imponere.

Secundum vero falsitatis convicimus nu. cit. et potest rursus impugnari : nam cum bonum morale dependeat ex circumstantiis, quæ hic et nunc occurrunt, et per earum mutationem varietur, non potuit complete determinari sola naturali inclinatione, quæ invariabiliter est ad unum : sed debuit talis determinatio committi dictamini rationis, cujus est prædictas circumstantias attendere : ac proinde hujusmodi dictamen, et non ipsa inclinatio potest esse formalis regula. Accedit bonitatem moralem in quolibet actu maxime attendi ex proportione ad finem ultimum, ut diximus supra : et

ideo

ideo quomodocumque actus huic fini repugnet, amittit prædictam bonitatem : unde quia inclinatio naturalis non sufficienter ducit ad prædictum finem, bene tamen dictamen rationis Divina lege informatum, non illa, sed hoc sufficienter præscribit regulam et mensuram moralitatis.

Ad 2. 92. Ad secundum fatemur ex habitudine ad naturalem inclinationem solum constitui fundamentaliter moralia objecta ordinis naturalis (a quibus dumtaxat, nisi homo ad supernaturalem fuisset elevatus, specificarentur ejus actus in genere moris). Quare in ordine supernaturali attendenda est inclinatio gratiæ, quæ est natura hujus ordinis, et quæ prædictæ inclinationi immediate congruant vel repugnent. Vel potest attendi habitudo ad divinam naturam et ejus attributa secundum modum quem habent in se: et quæcumque illam participant, vel eis consonant, erunt bona fundamentaliter; quæ vero dissonant, et ab illis avertunt, erunt fundamentaliter mala : accedenteque præcepto, vel prohibitione, fient bona vel mala proxime et complete. De quo iterum dicemus tract. 13, disp. 7, dub. 1.

Ad 3. Ad tertium quod additur respondetur malitiam actus sistentis in objecto indifferente non sumi ab ipso objecto secundum se, sed a circumstantia carentiæ debiti finis, qua afficitur, quæque in genere moris transit in conditionem essentialem objecti. Unde malitia objectiva quærenda est in prædicta circumstantia : quæ cum sit privatio finis ad quem natura rationalis inclinat, per se est disconveniens tali inclinationi. His circa moralitatem objectivam fundamentalem sine controversia statutis, tota difficultas reducitur ad proximam : utrum sit aliquid objecto intrinsecum cum fundamentali et entitate physica identificatum; an vero denominatio extrinseca desumpta a lege præscribente ipsum objectum.

§ III.

Duplici alia assertione difficultas absolvitur.

2 conclus. 93. Dicendum est secundo moralitatem objectivam proximam formaliter et in recto non esse denominationem extrinsecam *præcepti* vel *prohibiti* aut præscripti per legem; quamvis talis denominatio sit omnino necessaria per modum conditionis. Hæc secunda pars habetur ex dictis toto dubio præcedente. Prima vero desumitur ex D. Thom. q. 1, de Malo, art. 6, et in hac 1, 2, q. 72, art. 6, ubi docet peccata non diversificari specie ex diversitate præceptorum, sed ex diversitate materiæ et motivi ratione cujus prohibentur. Quæ doctrina communiter recipitur ut videbimus tract. 13, disp. 8. Et ex ea conficitur sequens ratio pro assertione. Id est moralitas objectiva, cujus differentiæ per se habent ad distinguendas species moralitatis formalis in actibus, sed differentiæ denominationis *præscripti per legem* per accidens se habent ad talem distinctionem : ergo nequit moralitas objectiva in illa consistere. Major videtur per se nota : nomine enim *moralitatis objectivæ* nihil aliud intelligimus, nisi id a quo formalis specificatur, atque adeo ad cujus divisionem dividitur, eo quod specificativum et distinctivum idem sunt. Minor vero suadetur : nam cum forma tribuens prædictam denominationem sit sola lex, differentiæ per se illius attendi debent juxta differentias legis : hujusmodi autem differentias per accidens se habere ad differentias moralitatis ex eo constat, quia idem specie actus in esse moris cadit sub diversis legibus : ut furtum quod prohibetur lege divina, naturali, et humana; et restitutio quæ omnibus illis præcepta est. D. Thom.

Evasio. 94. Nec refert si occurras prædictas differentias non sumi ex distinctione legum, sed ex diversitate præceptorum uniuscujusque legis, quorum quædam sunt affirmativa in ordine ad bonum; quædam vero negativa in ordine ad malum.

Refellitur. Nam contra est primo, quod distinctio præceptorum penes affirmativum et negativum non distinguit formaliter moralitates, nisi sit distinctio ex parte materiæ seu motivi; et ideo docet D. Thom. infra quæst. 72, art. 6, peccatum commissionis quod contrariatur præcepto negativo, et peccatum omissionis quod contrariatur affirmativo, formaliter esse ejusdem speciei, quoties habent idem motivum : de quo dicemus tract. 13, disput. 8. Deinde quamvis concedamus prædicta præcepta distinguere actus bonos a malis, quia boni sunt præcepti, et mali prohibiti, nequaquam possunt distinguere ipsos actus bonos aut malos inter se : quandoquidem omnes boni sunt præcepti, et omnes mali prohibiti : non igitur prædicta diversitas præceptorum infert sufficientem distinctionem inter actus. D. Thom.

Evasio alia. Dices, utraque præcepta multiplicari juxta diversitatem objectorum : nam alio

præcipitur cultus Dei ; alio honor parentum; et alio prohibetur furtum, alio mendacium : atque universaliter tot erunt præcepta affirmativa, quot actus boni præcipiuntur ; et negativa, quot mali prohibentur.

Rejicitur. Sed hoc etiam facile rejicitur : quoniam distinctio inter præcepta desumi debet, vel a lege imponente, vel a modo ipsorum præceptorum, qui est penes affirmativum et negativum, vel ab objectis circa quæ versantur : cumque prima et secunda distinctio non sufficiat ad distinguendas moralitatis species, ut ex dictis constat, deveniendum est ad tertiam : atque adeo fatendum non ideo objecta esse distincta in ordine morali, quia cadunt sub distinctis præceptis ; sed e converso, ideo dari distincta præcepta, quia dantur objecta in esse moris distincta. In ipsis ergo objectis ratione sui, non vero in præceptis ponenda erit moralitas objectiva, cui primo convenit talis distinctio.

I confirm. 95. Confirmatur : etiamsi lex distinctis præceptis præcipiat vel prohibeat plura objecta indifferentia ex eodem motivo, non constituunt plura objecta in esse moris, eo quod ex parte objectorum tantum datur unica ratio et motivum præcipiendi, aut prohibendi : ergo tota ratio distinctionis et specificationis in genere morali petenda est ex motivo et rationibus objectivis quæ præceptis objiciuntur ; non vero ex ipsis præceptis.

Alia. Confirmatur secundo : lex divina distinctis præceptis prohibet actum externum furti, et interiorem animum furandi, ut patet in septimo et decimo Decalogi : et nihilominus uterque est peccatum ejusdem speciei, ergo etc.

Ultima. Confirmatur tandem : nam ex eo quod præceptum, vel res ut præcepta est specificativum obedientiæ, omnes actus obedientiæ sunt ejusdem speciei, quantumcumque objecta quæ præcipiuntur distinguantur : ergo si universaliter specificativum cujuslibet actus moralis esset præceptum, vel res quatenus denominatur præcepta, omnes essent ejusdem speciei in genere moris. Imo nulla esset distinctio inter specificativum obedientiæ, et cæterarum virtutum, siquidem omnium specificativum esset præceptum, vel res præcepta ut stat reduplicative sub hac denominatione.

Secunda ratio. 96. Secundo probatur conclusio. Non est omnino idem furtum v. g. esse prohibitum, et esse malum objective : igitur non constituitur in ratione objecti moralis per prædictam denominationem. Consequentia liquet. Et antecedens probatur, tum quia furtum esse prohibitum est denominatio de genere boni, et est a Deo illud prohibente ; esse vero malum objective est de genere mali moralis, nec potest concedi quod sit ex Deo. Tum etiam nam furtum esse objective malum dicit esse oppositum et contrarium prohibitioni factæ a lege ; sicut restitutionem esse objective bonam dicit esse consonam præcepto legis : esse autem oppositum prohibitioni non est ipsum esse prohibitum, quippe hoc dimanat a lege, et illud legi repugnat.

Confirmatur, nam in eodem objecto et sub eadem omnino prohibitione possumus concipere duas moralitates objectivas, bonitatem scilicet et malitiam : igitur neutra est ipsum *esse prohibitum* quod est tantum unica denominatio. Antecedens probatur, quia possumus concipere tale objectum ut terminativum actus juxta prohibitionem, scilicet actus fugæ, et ut terminativum actus contra eandem prohibitionem, nempe actus prosecutionis : ergo sub eodem *esse prohibitum* stat in eodem objecto diversitas moralitatum. Quæ confirmatio si eodem tenore fiat in objecto præcepto distinguendo rationem terminativam actus prosecutionis juxta præceptum, et rationem terminativam actus fugæ contra idemmet præceptum, efficacior erit : forte enim in objecto prohibito poterit ei evasio excogitari. Confirm

97. Nec refert si objicias sæpe nos dixisse moralitatem objectivam esse subjectionem objectorum ad legem : hæc autem subjectio non potest aliter explicari quam per denominationem a lege subordinante sibi præcepto aut prohibitione ipsa objecta, ergo etc. Objectio

Respondetur enim negando minorem. Pro quo nota in hoc quod dicimus objecta esse sub lege, duplicem subordinationem importari, aliam quasi activam, per quam explicatur dominium et potestas legis supra objectum : et hæc solum ponit in re subordinata extrinsecam denominationem a lege subordinante. Aliam quasi passivam seu formalem, quæ importat in objectis modum intrinsecum habendi se sub lege, et sub subordinatione activa. Sicut in objecto visus v. g. distingui potest duplex denominatio *visibilis*, alia extrinseca desumpta immediate a potentia visiva potente ad illud terminari ; et alia intrinseca quæ dicit in prædicto objecto specialem modum terminandi talem Diluitur

talem potentiam. Esse vero distinctas respectu legis prædictas duas subordinationes, constare potest ex earum differentiis : nam differentiæ activæ sunt *præceptum, et prohibitum per legem*, seu præceptum aut prohibitum tali, vel tali lege, quæ differentiæ omnes sunt de genere boni, et a Deo : passivæ vero sunt *consonum* et *dissonum præcepto* vel *prohibitioni legis*, ex quibus hæc posterior est de genere mali, et non potest Deo tribui. Consulto vero hactenus non distinximus inter prædictas subjectiones, quoties meminimus moralitatis objectivæ, quia utraque ad eam requiritur, nec poterat ibi explicari quæ sit in recto forma constitutiva prædictæ moralitatis et quæ solum sit connotatum et obliquum : et quia subjectio passiva quam dicemus esse prædictam formam, vix potest explicari ut abstrahit a differentiis boni et mali, nisi per subjectionem activam a lege desumptam.

3 conclusio. 98. Sit tertia conclusio. Moralitas objectiva proxima est quædam ratio intrinseca objecto indistincta realiter ab entitate, exprimens modum habendi se sub lege tanquam sub mensura cui consonat vel dissonat in ordine ad terminandum actum voluntatis. Seu (et in idem redit) est modus intrinsecus appetibilitatis, vel refutabilitatis objecti sub determinatione legis abstrahens a convenientia et disconvenientia cum ipsa lege, et ab aliis differentiis utriusque.

D. Thom. Hæc conclusio colligitur ex D. Thom. pluribus in locis, ubi agens de objectis moralibus assignat pro eorum ratione habitudinem ad legem vel dictamen rationis, et juxta diversos modos hujus habitudinis pro, vel contra, distinguit species moralitatis : ut videre est art. 5 hujus quæst. nec non art. 8

Probatur. et 10, et quæst. 2 de Malo art. 5 et 6. Potest vero probari a sufficienti enumeratione. Etenim prædicta moralitas debet esse aliquid a parte rei, sicut objecta a parte rei sunt moralia, et bona vel mala objective : ergo cum non sit denominatio extrinseca, ut nuper ostendimus, nec forma intrinseca distincta realiter ab entitate objecti, ut vidimus num. 87, restat esse aliquid intrinsecum modo nostro concipiendi superadditum prædictæ entitati, et cum ea identificatum. Hujusmodi vero intrinsecum non videtur posse aliter explicari quam ut habetur in conclusione, ergo etc.

Probatur secundo. Secundo probatur, nam eodem proportionali modo philosophari debemus de moralitate objecti, a quo actus specificatur, sicut de moralitate principii, scilicet voluntatis, a quo producitur : eo quod principium et objectum, sicut agens et finis, sibi correspondent : sed moralitas principii non distinguitur ab entitate voluntatis, neque est ipsa entitas nude sumpta, sed ut exprimit intrinsecum modum habendi se sub lege in ordine ad producendum actum liberum, sive intrinsecam vim productivam talis actus sub determinatione legis : ergo moralitas objecti neque erit aliquid distinctum realiter ab entitate, neque ipsa entitas secundum se considerata, sed ut exprimit modum habendi se sub lege in ordine ad terminandum prædictum actum, seu ut dicit vim intrinsecam terminandi illum sub determinatione legis.

Confirm. 99. Confirmatur et explicatur : etenim si consideremus voluntatem secundum se, præcisa omni lege, solum concipimus potentiam physicam, et principium actus liberi in esse physico ; accedente vero determinatione legis absque aliquo sibi superaddito redditur principium proximum moralitatis actus, ac proinde agens morale : estque hujusmodi moralitas ei intrinseca non minus quam entitas physica, sicut est intrinseca virtus ad producendum actum secundum utrumque *esse* : ergo proportione servata, dum consideramus objectum secundum se, erit tantum objectum physicum, sistetque ejus vis in terminando actum quoad esse physicum ; accedente autem lege sine aliquo realiter superaddito constituetur intrinsece objectum morale, ejusque intrinseca vis extendet se ad terminandum actum sub determinatione legis, ac proinde in quantum moralem. Et sicut vim illam moraliter productivam in voluntate non dicimus esse extrinsecam, neque aliud secundum rem ab ejus entitate, ita non est dicendum hujusmodi vim moraliter terminativam in objecto esse extrinsecam, vel distinctam realiter ab entitate.

Accedit, quod sicut voluntas non est moralis in essendo, sed solum in operando (non enim subest legi quod voluntas sit, vel non sit, sed quod tali aut tali modo operetur, vel non operetur) ita objectum prout sic non est morale in essendo, sed dumtaxat in terminando, nec de eo dictat lex an debeat esse, vel non esse, sed an debeat talis vel talis actus ad ipsum terminari, aut non terminari : ergo recte de utriusque moralitate, servata proportione philosophamur.

§ IV.

Triplex objectio contra præcedentem doctrinam proponitur et enervatur.

1 objectio. 100. Verum contra præcedentem doctrinam et primo contra hanc tertiam assertionem objicies, quod moralitas objectiva proxima potest separari ab objectis sicut lex, sine qua nequit intelligi : ergo vel non est aliquid intrinsecum, vel est distincta realiter ab entitate. Patet consequentia, quoniam separatio signum est distinctionis.

1 confirm. Confirmatur : vel antecedenter ad legem adest in objecto forma constitutiva moralitatis; vel advenit cum lege; primum non videtur dicendum, alias ante legem objectum esset morale, quod sæpe negavimus : nam ubi datur forma constitutiva alicujus effectus, debet etiam reperiri ipse effectus. Si vero dicatur secundum : ergo talis forma est separabilis ab objecto, atque adeo distincta realiter.

Alia. Confirmatur secundo : Omne quod est alicui intrinsecum, et convenit separabiliter, requirit causam efficientem, per cujus actionem ei conveniat, ut diximus num. 87; ergo cum prædictæ moralitatis non possit assignari causa efficiens, et sit ab objecto separabilis, nequibit esse aliquid intrinsecum.

Ad objectionem. Respondetur ad objectionem, transeat antecedens, intellectum de moralitate objectiva proxima, ut stat formalissime sub hoc munere et denominatione. Sed negari debet de realitate a qua est in recto talis denominatio et munus : quoniam prædicta realitas inseparabilis est ab objectis, et maneret in illis, quamvis nulla esset imposita lex. Unde neganda est absolute consequentia. Neque urget probatio : quia separatio præcise quoad aliquam denominationem vel munus etiam intrinsecum, non est sufficiens signum distinctionis ex parte recti, a quo tribuuntur. Cujus rei exempla adduximus tomo 2, tract. 4, disp. 7, dub. 7, non solum in actu libero Dei v. g. prædestinationis D. Petri, qui absque amissione alicujus realitatis potuit prædictam denominationem intrinsecam non sortiri : sed etiam in appetitu desiderii materiæ primæ, qui non distinguitur ab entitate, et convenit ei separabiliter : nam materia, quam non habet formam, desiderat; cum vero eam habet, non desiderat. Similiter species per quam Angelus singularia cognoscit, repræsentat illa intuitive, cum existunt, cum vero non existunt, cessat hæc repræsentatio, manente tota realitate.

Suadetur exemplis.

Aliud exemplum ad rem. 101. Pluraque alia exempla adduci possent, in quibus sine additione realitatis ex parte recti adveniunt denominationes et munera intrinseca, per sôlam additionem alicujus extrinseci connotati : quo posito eadem forma invariata in esse rei explicat se in novum munus intrinsecum, quod prius quasi implicite continebat. Estque ad præsens satis accommodatum exemplum de moralitate activa : quæ est intrinseca voluntati, et indistincta ab ejus entitate secundum rem, et nihilominus ut sit proxime sub ea denominatione et munere, dependet a lege sicut a connotato, qua seclusa, quamvis maneat voluntas cum tota sua realitate, non denominatur *moralis actus;* bene tamen posita lege. Hoc idem, servata proportione, contingit in moralitate objectiva : nam objectum ex vi propriæ realitatis ante legem habet quidquid in esse rei necessarium est ad specificandum actum moralem, et ut sit terminus ejus consonus vel dissonus determinationi legis : quod est munus moralitatis objectivæ proximæ : et ideo adveniente lege sine mutatione ex parte sui in esse rei, exercet prædictum munus, sortiturque denominationem *objecti moralis* consoni aut dissoni eidem legi.

Objectio. Dices : omnis forma eo ipso quod sit in subjecto, tribuit ei propriam denominationem : sed forma constitutiva moralitatis objectivæ nullam tribuit objecto denominationem ante legem, ergo neque est in illo.

Enervatur. Respondetur negando minorem : nam prædicta forma, qua ratione est ipsa entitas physica objecti, ante legem denominat illud objectum *physicum :* in quantum vero aliquo modo ab ea distinguitur, denominat *objectum morale fundamentaliter et capax regulari secundum se per legem,* quæ denominatio nunquam potest ab objectis, de quibus loquimur, separari; quamvis possit suspendi exercitium fundandi moralitatem objectivam proximam, et ejus denominatio impediri.

Ad confir. 102. Ex quo ad primam confirmationem dicendum est formam constitutivam moralitatis objectivæ, ante legem esse in objecto quantum ad totam realitatem quam in recto importat; non tamen ante legem constituere illud proxime morale, defectu connotati a quo pendet hæc denominatio : sicut licet

licet in specie Angeli semper fuerit forma constitutiva repræsentationis singularium quantum ad totam realitatem, quam affert in recto; non tamen prædicta repræsentatio, nisi cum singularia existunt, quia hujusmodi existentia est connotatum necessarium ad illam.

Ad 2. Ad secundam respondetur illud quod convenit separabiliter requirere actionem efficientis, si separabilitas sit in ratione formæ et realitatis, ad quam dumtaxat potest actio terminari (et hujusmodi erat superadditum quod num. 87 exclusimus) secus vero cum separabilitas solum est penes aliquod munus vel denominationem etiam intrinseca: quia hæc possunt adesse, et abesse sine efficientia per solam assistentiam, vel absentiam extrinseci connotati, ut constat in exemplis adductis.

2 objectio. Secundo, contra id quod num. 96 diximus, videlicet moralitatem objectivam continere sub se malitiam, quæ non potest in Deum reduci, in quem reduci debet omnis denominatio desumpta a lege, objicies: quod etiam entitas objecti, et omnes ejus formalitates intrinsecæ debent reduci in Deum, cum nihil sit in rerum natura subterfugiens divinam causalitatem: ergo ex vi prædictæ rationis non minus repugnat moralitatem objectivam esse formalitatem intrinsecam objecto, quam esse denominationem a lege desumptam.

Diluitur. 103. Respondetur, quod sicut in actu peccati tota ejus entitas, et omnes formalitates secundum id quod exprimunt perfectionis, sunt a Deo, non tamen est ab ipso formalitas constitutiva malitiæ, sive formalis, sive fundamentalis, quantumvis cum eis identificata: ita in objecto licet sit a Deo tota entitas et quidquid exprimit perfectionem, formalitas tamen constitutiva malitiæ objectivæ sive proximæ, sive fundamentalis, prout sic, manet extra divinam causalitatem, quantumvis identificata cum entitate, et cæteris rationibus quas Deus causat. Nec mirabilius est Deum attingentem entitatem physicam objecti non causare malitiam objectivam entitati identificatam, quam quod producendo entitatem et perfectionem actus transcendentem malitiam formalem, non attingat hujusmodi malitiam. Circa hæc tamen vide quæ diximus tom. 2, tract. 4, disp. 10, dub. 7.

Replica. Nec refert si urgeas malitiam actus habere causam creatam, scilicet voluntatem defectibilem, et ideo posse non causari a Deo: at in objecto prout sic nihil est a voluntate, vel ab alio præterquam a Deo causatum: ergo vel ratio malitiæ objectivæ non est objecto intrinseca, vel debet in Deum reduci.

Respondetur enim nos modo solum voluisse dare instantiam objectioni, quæ ex universalitate causalitatis divinæ intendebat non posse ab ea excludi malitiam objectivam, si semel est ratio identificata cum entitate objecti: cujus oppositum aperte instatur in malitia formali identificata cum entitate modali actus. Cum vero urgetur quærendo causam malitiæ objectivæ, ulterius procedendum est, animadvertendo, quod sicut defectibilitas voluntatis, quæ est malitia causalis nullam habet causam proprie dictam eo quod ipsa est prima in ratione principii defectibilis, ita nec malitia objectiva illam habere debet, quia etiam est omnino prima in genere mali moralis, et initium per modum causæ formalis extrinsecæ cujuslibet alterius malitiæ hujus generis. Enervatur.

104. Diximus neutram malitiam habere causam proprie dictam: quia non negamus eis rationem a priori ex qua veluti resultant. Hæc vero ratio tam in voluntate, quam in objecto est capacitas manendi sub nihilo, et non esse ipsam regulam moralem, aut aliquid per se cum illa connexum: ex hoc enim intelligimus consurgere in voluntate positivam defectibilitatem a tali regula in operando, et in objectis creatis positivam contrarietatem ad illam in terminando voluntatis operationem. Replica vero quæ posset hic insurgere ex eo quod non tantum res creatæ, sed etiam Deus qui est sua regula, potest terminare actum malum, scilicet actum odii, ex quo videtur inferri dari in eo malitiam objectivam, soluta est num. 84, ubi diximus prædictum actum non specificari ab ipso *esse* Divino, sed a malo quod peccator apprehendit, propter quod illud odio habet, vel a bono apparente divinæ bonitati contrario, quod est causa talis odii: unde in his, et non in ipso Deo quærenda est prædicta malitia.

Et quia tract. 13, agemus de defectibilitate voluntatis, quæ est potentia peccandi, ejusque originem ex professo examinabimus, nolumus hic circa originem malitiæ objectivæ immorari: utrobique enim eodem modo, servata proportione philosophandum est. Diximus *servata proportione:* quia dum agitur de origine potentiæ pec-

candi, et quæritur an habeat causam? sermo est præcipue de efficiente, cujus est dare rebus existentiam, eo quod prædicta potentia non influit in peccatum nisi existat: quæstio vero circa causam malitiæ objectivæ potissime procedere debet de formali vel exemplari: quo pacto diximus tomo 1, tract. 3, disp. 1 a num. 49, res possibiles et propositiones necessarias habere causam suæ possibilitatis et necessitatis. Et ratio est, quia objectum ad specificandum actum non requirit existentiam, sed sufficit apprehendi ut possibile: pro quo statu potest dubitari, an ejus moralitas in Deo, vel in alio habeat ideam seu exemplar? non vero an sit ab aliquo producta.

3 objectio. 105. Denique objicies non posse reperiri in objectis tot rationes intrinsecas distinctivas specierum moralitatis, quot sunt hujusmodi species, nisi desumantur ex determinatione legis; ergo potius in hac determinatione quam in aliquo intrinseco debet moralitas objectiva consistere: consequentia videtur nota ex dictis num. 93. Antecedens vero probatur: tum quia dantur plura objecta quæ possunt æque terminare actum bonum et malum, ut cibus, potus, etc. in quibus ante legis determinationem non magis possumus cognoscere bonitatem temperantiæ, quam malitiam intemperantiæ, solaque lex approbans, vel reprobans eas distinguit. Tum etiam quia sæpe in materia unius vitii inveniuntur plures actus distincti specie, ut in materia gulæ dantur quinque species quæ continentur illo versiculo:

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose,

et in materia iræ enumerantur tres penes *acutum, amarum* et *difficile;* in materia luxuriæ sex, et sic de aliis. Difficile autem videtur assignare in prædictis materiis tot rationes objectivas intrinsecas: ergo etc.

Confirm. Confirmatur: sæpe objecta differunt specie quoad totum intrinsecum; et actus qui ad illa terminantur sunt ejusdem speciei, ut cum unus furatur pallium, et alius pecuniam, utriusque actus est ejusdem speciei in genere moris, etiamsi objecta quoad intrinsecum sint ita diversa: ergo aliunde sumenda est prædicta distinctio.

Ad objectionem. Respondetur negando antecedens loquendo de distinctivo formali et in recto. Quamvis enim difficile sit omnibus et singulis moralibus actibus prædictum distinctivum in particulari assignare, non ideo est denegandum debere esse in objectis, ubi a D. Thom. perpetuo constituitur: quippe hoc principio sublato, nihil firmum haberemus circa moralitatum distinctionem. Ad primam probationem dicendum est, quod etsi lex quasi regula et lidius lapis sit necessaria conditio ad distinguendas in objectis rationes proximas boni et mali, non tamen forma in recto distinguens est ipsa lex, sed modus conformitatis vel oppositionis objecti cum lege, seu modus habendi se sub lege in ordine ad terminandum actum: qui modus ante legem continetur in objecto implicite et in esse rei; illa vero adveniente, quasi reducit se in actum prædictæ conformitatis, et oppositionis, et exercet munus distinguendi inter bonitatem objectivam temperantiæ, et malitiam intemperantiæ.

106. Ad secundam respondetur nunquam in eadem materia multiplicari species virtutum aut vitiorum, nisi sint in illa diversi modi conformitatis vel oppositionis ad legem, diversaque motiva ut præcipiatur vel reprobetur, qualiter verò in exemplis adductis hujusmodi motiva et modi oppositionis distinguantur, explicat D. Thom. 2, 2, q. 148, art. 4, et quæst. 154, art. 1, nec non quæst. 158, art. 5; videatur etiam de Malo q. 14 et 15, art. 3. D. Thom

Ad confirmationem respondetur negando antecedens loquendo de objectis quæ per se in genere moris sunt: hæc enim formaliter considerata quoties terminant actum ejusdem speciei, habent eundem modum intrinsecum conformitatis, vel oppositionis ad legem: sicut pecuniæ et pallium et quæcumque possunt esse objectum furti conveniunt in ratione alieni, quæ est omnibus ratio specificandi furtum. Ad 1 confirm.

Diximus *loquendo de objectis quæ sunt per se in genere moris:* nam cætera de linea indifferentium, cum non sint moralia adhuc fundamentaliter ratione sui, sed ratione motivi extrinseci sub quo præcipiuntur vel prohibentur juxta dicta num. 89, satis est quod in prædicto motivo conveniant, etiamsi in omnibus intrinsecis distinguantur. Ut propterea cum legislator præcipit, vel prohibet diversos actus indifferentes ex motivo ejusdem virtutis aut vitii, in omnibus est eadem species moralitatis: quia ratio specificans solum est prædictum motivum; quod si nullum motivum explicet, ipsa adimpletio, vel violatio legis quæ est propria obedientiæ materia, transit in rationem

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

nem motivi, constituitque omnes illos actus in specie obedientiæ vel inobedientiæ.

Hæc in universali diximus circa moralitatem objectivam a qua formalis specificatur : determinare vero unicuique vitio aut virtuti, sive adquisitæ aut infusæ proprium objectum et motivum, et assignare in qualibet materia tot modos convenientiæ vel oppositionis ad rationem quot possunt circa illam versari actus boni aut mali, superat communem laborem, nec valet certo tractatu comprehendi, sed legendus est assidue D. Thom. tota 2, 2, quam huic studio dedicavit. Curabimus vero ubi opportunitas occurrerit non omittere quæ unaquæque materia postulaverit. Plurimorumque notitiam tradet arbor virtutum, quam statuemus ad calcem sequentis tract.

107. Resolutioni hujus dubii quantum ad tertiam assertionem non ita hæremus, quin ut æque vel fere æque probabilem admittamus alium dicendi modum, constituentem moralitatem objectivam in denominatione extrinseca, aliter tamen quam in 2 assertione impugnatum est : quam denominationem et modum dicendi alibi forte explicabimus.

DISPUTATIO II.

De divisione moralitatis in bonitatem et malitiam; ubi rationes utriusque explicantur.

Licet hæc disputatio moveri posset inferius ad art. 5, vel 6, ubi agendum est de specificatione actus moralis; congruentius judicavimus eam hoc loco præmittere, quia dum communis ratio moralitatis ad ejus inferiora bonitatem scilicet et malitiam applicatur, quod sit per divisionem, essentia illarum non parum innotescit.

DUBIUM I.

Utrum moralitas adæquate dividatur in bonitatem et malitiam?

In hac divisione primo examinare oportet membra dividentia moralitatem: et quia communiter assignantur bonitas et malitia, videndum est an in eas adæquate dividatur; vel supersit tertia alia species media inter utramque.

§ I.

Verior D. Thomæ sententia explicatur.

1. Dicendum est moralitatem adæquate dividi in bonitatem et malitiam, ac proinde intra genus moris nullam speciem reperiri, quæ sub eis non contineatur. Hæc conclusio est valde conformis D. Thom. in hac quæst. præsertim art. 5, in corp. et ad 4, et art. 8, sic ait: *Actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio : unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti : si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem, ex quo tota moralitas, dividit adæquate in ordinem convenientiæ, qui constituit bonitatem, et in ordinem disconvenientiæ qui constituit malitiam; quidquid vero nec conveniens est, nec disconveniens, sed indifferens, excludit a prædicto ordine, et consequenter a linea moralitatis quæ in eo consistit. Idem docet quæst. sequenti art. 1 ad 3, et quæst. 2 de Malo art. 5, aliisque in locis. Quem sequuntur Curiel cit. art. 8, conclusione 2 et 3, Noster Cornejo disput. 6, dub. 3, Lorca disp. 29, dub. ultimo, Montes. disput. 25, quæst. 1, n. 11, et alii ex junioribus Thomistis.

D. Thom.

Curiel. Cornejo. Lorca. Mont.

2. Probatur ratione a priori desumpta ex D. Thom. Moralitas sive in actibus, sive in objectis, nihil aliud est quam habitudo subjectionis ad rationem tanquam ad regulam, ut disp. præced. vidimus : sed hæc tantum potest esse vel per modum convenientis, in qua consistit bonitas; vel per modum disconvenientis, in qua consistit malitia : ergo non est dabilis tertia species, quæ sub his non contineatur : ac proinde divisio moralitatis in illas est omnino adæquata. Minor quæ sola eget probatione suadetur, quia esse conveniens, et esse disconveniens in eo quod subest regulæ, opponuntur immediate, sicut conveniens et non conveniens : nam vel quod sic subjicitur adæquatur regulæ, et ita est conveniens; vel non

Ratio assert.

adæquatur, sed deest ei aliquid quod petit regula, et sic est disconveniens, ipsum enim non habere totum, quod petit regula, est disconvenientia ad illam : inter ea autem quæ opponuntur immediate, non cadit medium, sed necessario debet unum ex illis subjecto convenire : ergo repugnat quod habitudo subjectionis ad rationem tanquam ad regulam non sit vel per modum convenientis, vel per modum disconvenientis.

Evasio. Dices inter *conveniens* et *disconveniens* mediare *indifferens* seu *non conveniens regulæ :* et hanc esse tertiam speciem moralitatis distinctam a bonitate et malitia.

Impugnatur. Sed contra : nam vel hoc quod dicitur *non conveniens* subest actu regulæ rationis ; vel non ? Si non subest, eo ipso nulla dabitur in eo moralitas quæ essentialiter consistit in prædicta subjectione : atque adeo indifferentia illa vel non convenientia non erit species moralitatis. Si autem subest, prædicta non convenientia nequit esse solum negativa, sed privativa vel contraria, quæ est idem ac disconvenientia : et ratio est perspicua ; nam in eo quod non subest regulæ, ideo non convenientia est solum negativa, quia regula nihil dictat circa ipsum, nec præcipit, aut prohibet aliquid habendum, et ita non habere quod petit regula, est de subjecto non supponente, et nuda negatio, ac si regula non esset : in eo vero quod subest regulæ dictat aliquid habendum, et sic non habere quod dictat, non est tantum negatio, sed positiva disconvenientia et repugnantia ad regulam.

Confirmatur. Nihil est actu sub regula rationis, nisi quatenus ab ea præcipitur, vel prohibetur : hoc quippe est proprium munus illius, approbare præcipiendo, et prohibendo reprobare quæ regulantur : sed omne quod præcipit est conveniens, et omne quod prohibet est disconveniens : ergo in eo quod subest prædictæ regulæ non datur medium quod non sit conveniens vel disconveniens.

Effugium. 3. Nec refert si dicas aliquid esse sub regula rationis, quod nec præcipitur nec prohibetur, sed tantum permittitur, sicut ire ad agrum, levare festucam de terra etc. ; hoc autem non est conveniens, aut disconveniens, sed indifferens, vel non conveniens negative. Videturque hæc doctrina D. Thom. infra quæst. 92, art. 2, ubi inter actus legis enumerat permittere actus ex objecto indifferentes : ergo tales actus quamvis sint sub lege, non cadunt sub præcepto vel prohibitione illius.

D. Thom.

Non itaque hoc refert : quia revera indifferentia, quæ lex nec præcipit, nec prohibet, sed tantum permittit, non cadunt actu sub lege, sicut neque actu in suo *esse* vel *non esse* dependent ab illa, nec lex aliquid circa ea disponit, neque curam habet de illis, sive fiant, sive non fiant : et ex hoc dicuntur permitti a lege : non quia actu comprehendantur sub ejus dispositione vel regulatione : sed quia cum lex posset tales actus sub se comprehendere præcipiendo vel prohibendo in ordine ad honestum finem, sæpius nihil circa illos determinat, sed permittit manere extra dispositionem legis, in eo statu quem habent ex solis principiis naturæ, qui est status indifferentiæ. Unde, si proprie loquamur, permissio ista non est actus formalis legis ; sed dicitur actus ejus metaphorice : quatenus est prætermissio præcepti aut prohibitionis, quæ competunt soli legi. Et juxta hæc intelligendus est D. Thom. loco allegato. Quamvis etiam addi posset quod per actus indifferentes intelligit non qui nullam habent bonitatem vel malitiam, sed qui sunt parum boni, vel parum mali : et quia lex humana de his non curat, dicitur eos permittere. Præclu-ditur.

Sed urgebis : nihil est in rerum natura sive bonum, sive malum, sive indifferens, quod actu non cadat sub divina providentia : ergo quod non cadat sub aliqua lege, saltem sub lege æterna. Præterea permittere sive mala, sive indifferentia non est in Deo sola suspensio præcepti aut prohibitionis, sed actu positivo vult permittere : ergo permissa cadunt actualiter sub lege, qua regulatur talis volitio. Replica.

4. Respondetur ad primum distinguendo consequens, *nihil est quod non cadat sub lege æterna*, ut est ratio divinæ providentiæ, et in ordine ad Deum, transeat : quod non cadat sub lege æterna prout est regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negandum est. Etenim lex æterna potest dupliciter considerari ; vel ut est ratio divinæ voluntatis, qua regulantur actus ipsius Dei in productione et gubernatione creaturarum : vel ut medio dictamine rationis participatur in nobis, et applicatur ad regulandum actus nostros, prout a nobis libere exercentur. Primo modo cadunt sub illa omnia quæ sunt in rerum natura, sicut omnia cadunt sub providentia et voluntate divina, nihil tamen ex habitudine ad prædictam legem sic sumptam habet esse indifferens aut tantum permissum : sed quæ Repellitur.

sunt

sunt mala et Deus non facit, prohibentur ab illa (licet a Divina Omnipotentia permittantur esse in rerum natura) : quæcumque vero facit, ut sunt cætera omnia, imperantur a prædicta lege et ordinantur ad finem honestum, qui est ipse Deus : et ideo si quam ex habitudine ad hanc legem participarent moralitatem, non essent indifferentia, sed determinate bona. Diximus : *si quam* etc. quia ut disp. præcedente num. 13 tetigimus, moralitas non convenit rebus creatis quatenus præcise sunt a Deo, cujus non sunt actus, sed puri effectus ; sed quatenus sunt actus voluntarii et liberi, quod habent ex ordine ad voluntatem creatam.

Secundo modo ea solum cadunt sub lege æterna, quæ cadunt sub hominis potestate, secundum quod de illis ratio dictat esse ab homine facienda vel non facienda : et quia de indifferentibus secundum se nihil dictat, ideo prout sic non cadunt actu sub prædicta lege : atque adeo non recipiunt ex habitudine ad illam aliquam speciem moralitatis. An vero de facto detur in rerum natura sive per se, sive per accidens aliquis actus ex omni parte indifferens, in quo proinde nulla sit moralitas, neque actualis subjectio ad aliquam legem, dicemus disp. 7, dub. 2.

Ex quo patet ad secundum hujus replicæ : nam ille actus quo Deus vult permittere, pertinet ad ejus legem præcise ut est regula suæ Providentiæ : et ita non conducit ad tribuendam nostris actibus moralitatem. Et præterea talis actus non est respectu indifferentium, sed respectu malorum : nam hæc tantum sunt quæ Deus vult permittere; illa vero prout cadunt sub divina voluntate ordinantur ad honestum finem, et ita non manent sub ratione indifferentium, nec solum permissa. Adde objectum prædicti actus tantum esse permissionem, non rem permissam : et ideo ex vi illius sola ipsa permissio potest constitui actu intra genus moris : non quidem ut indifferens, sed ut determinate bona et conformis Divinæ legi.

Alia ratio pro assertione.

5. A posteriori etiam potest probari nostra conclusio. Non dantur intra genus moris aliæ proprietates nisi bonitatis et malitiæ : ergo neque alia moralitatis species. Consequentia ex eo liquet, quia quamlibet determinatam speciem alicujus generis consequi debent determinatæ proprietates in illo genere ut inductive constat ; unde planum erit non esse in genere morali aut ejus speciem illam, quam aliquæ hujus generis proprietates non consequuntur. Antecedens vero probatur : quoniam proprietates morales tantum sunt *meritum, et demeritum, laudabilitas et vituperabilitas*, aut etiam *ratio rectitudinis, et peccati*, de quibus ait D. Thom. infra q. 21, per totam : constat autem omnes hujusmodi proprietates consequi determinate bonitatem vel malitiam, nec possunt attribui alicui actui, nisi in quantum est determinate bonus, vel determinate malus ; ergo, etc. D.Thom.

§ II.

Enodantur argumenta oppositæ sententiæ.

Contrariam sententiam tenet Vasq. disp. 55, cap. 4, Gregor. Mart. art. 8 hujus quæstionis dub. unico et quidam alii ex junioribus. Probatur primo, quia juxta doctrinam D. Thom. citato art. 8, et quæst. 1 de Malo art. 1, quæst. 2, art. 5, aliisque in locis bonum et malum in moralibus non opponuntur immediate : ergo mediat inter illa tertia aliqua species moralitatis quæ nec sit bonitas nec malitia. 1.ratio opposita sententiæ. Vasq. Greg. Mart. D.Thom

6. Respondetur bonum et malum morale posse comparari ad actum humanum vel secundum suum esse physicum, vel reduplicative ut moralem : primo modo sunt opposita mediata, et ideo cadit inter illa actus indifferens secundum speciem ; hujusmodi vero actus prout indifferens non est in genere moris. Secundo modo sunt opposita immediata : nam actus ut moralis solum dividitur in bonum et malum. Quod si aliquando D. Thom. actum moralem dividit in bonum, malum, et indifferentem, sumit illum materialiter, ut est idem quod liber; non formaliter ut ad genus moris spectat. Et talis divisio non est una, sed duplex, alia divisio et alia subdivisio. Dividitur enim primo actus liber in moralem ex objecto, et in non moralem ex objecto qui est indifferens : rursus moralis ex objecto subdividitur in bonum et malum : unde indifferens prout sic ex vi primæ divisionis excluditur a genere morali. Solvitur ratio.

Secundo probatur. Actus indifferens procedit a voluntate ut subjecta regulis morum, et procedit ex deliberatione rationis : ergo est vere actus moralis : sed prout sic non est in specie boni, aut mali : igitur assignanda est tertia species moralitatis in qua contineatur. 2 ar. gum.

Confirmatur, nam inter actus morales Confirm.

connumerantur, quos appellant *bene* vel *male sonantes*, qui tamen nec sunt determinate boni, nec determinate mali : ergo datur alia species actus intra genus moris.

Respon-sio. 7. Respondetur ad argumentum distinguendo antecedens : et si sensus sit illum actum consideratum in individuo prout est a parte rei, procedere a voluntate cum subjectione ad regulas morum, admitti potest : quia prout sic non est indifferens, sed determinate bonus vel malus, ut dicemus disput. 7. Si autem sensus sit, quod ut est formaliter indifferens procedit a voluntate cum prædicta subjectione, aut quod voluntas est principium illius in quantum indifferentis ut subest regulis morum, negandum est. Nam sicut ipse actus in ratione indifferentis præscindit a prædictis regulis, et solum respicit objectum secundum esse physicum, ita voluntas quatenus principium est indifferentiæ, abstrahit ab illis, solumque dicit rationem potentiæ physicæ. Et eodem proportionali modo distinguendum est primum consequens, et minor subsumpta ; et neganda absolute secunda consequentia. Nec refert, quod talis actus adhuc ut indifferens, procedit a ratione deliberata : quia non procedit ab illa ut deliberante modo morali, et per principia moralia ; sed ut deliberante et proponente objectum modo physico, scilicet cum indifferentia ad utrumlibet, sine aliqua determinatione secundum legem.

Ad confirm... Ad confirmationem respondetur actus bene et male sonantes esse quasi species actus indifferentis, eo quod actus indifferens bipartitur in eum qui est omnino indifferens et nec magis inclinat ad bonum quam ad malum ; et in eum qui bene, vel male sonat ; quia licet nec sit bonus nec malus, propendet magis in unum, quam in aliud extremum : unde sicut actus indifferens prout sic non est formaliter moralis, ita neque actus bene vel male sonans. Sed de his iterum redibit sermo disp. 8, dub. 1, ubi explicabimus in quo consistit prædicta indifferentia, et qui actus dicantur *bene* aut *male sonantes*,

3. argum. 8. Tertio arguitur, plura objecta indifferentia spectant per se ad genus moris : ergo præter bonitatem et malitiam ponenda est alia species ad quam moralitas ex eis desumpta pertineat. Antecedens probatur, nam juxta doctrinam præcedentis disput. num. 90, omnia illa spectant per se ad prædictum genus, quæ per se pertinent ad aliquam ex inclinationibus humanæ naturæ ; constat vero plura ex his esse indifferentia, ut comedere, bibere, filios procreare, et similia quæ possunt determinare tam ad bonum quam ad malum.

Ad tertium. Respondetur negando antecedens intellectum de indifferentia proprie dicta. Ad probationem dicendum est nullum ex illis objectis esse proprie indifferens : sed omnia intra propriam materiam habent quidquid requiritur ab bonitatem et malitiam objectivam. Pro quo nota dupliciter aliquod objectum dici posse indifferens : vel quia intra suum genus nihil habet, per quod bonum, aut malum constituatur ; sed debet semper ad aliud genus transferri, ut possit lege præscribi : et hæc est propria indifferentia, quæ condistinguit actus secundum speciem indifferentes a bonis et malis ; de qua intelligenda sunt quæ diximus disp. præcedente num. 90 : vel quia licet habeat intra proprium genus sufficiens determinativum ad bonum et malum, sine quo nequit a voluntate attingi, non tamen concipitur ut sub tali determinativo, sed secundum gradum inadæquatum communem ad diversas determinationes : ut si diceremus animal esse indifferens ad rationale et irrationale, quia est genus contrahibile per utrumque, et actum moralem ad bonum et malum, quia potest per utrumque determinari. Hæc autem (ut observat D. Thom. q. 2 de Malo, art. 4), non est propria indifferentia de qua in hoc tractatu, nec ponit in numero cum illa determinatione, per quam contrahitur ad esse boni vel mali : eo quod determinabile et determinans utrumque est in eodem genere, et constituit unicam speciem moralem, quæ determinate est bonitas vel malitia. Unde sicut pro gradu animalis non ponimus tertiam speciem a rationali et irrationali distinctam, ita pro hujusmodi indifferentibus non debet alia constitui præter bonitatem et malitiam, per quas determinantur. Objecta ergo de quibus in argumento fit mentio, poterunt dici *indifferentia* hoc secundo modo, non vero primo : et ideo quamvis sint fundamentaliter moralia et adveniente lege fiant moralia proxime, non constituunt aliam speciem a bonitate et malitia : neque in eis intelligitur completa et specifica moralitas, usquedum intelligitur illa determinatio, qua bona vel mala reddunter.

Cum hoc tamen stat ut etiam ante prædictam determinationem pertineant per se ad

ad genus moris inchoative et fundamentaliter, quia semper sunt materia per se a ratione regulabilis, et postulant ejus determinationem intra proprium genus: quamvis non determinate hanc vel illam. In quo distinguuntur a propriis indifferentibus: quia hæc intra suum genus nullam petunt determinationem; sed debent semper transferri ad aliud ut possint cadere sub lege: nec tunc constituunt unam speciem cum bonitate aut malitia quibus afficiuntur, sed habent se per accidens, sicut res diversorum generum.

Jlt. argum. Denique arguitur, quoniam prima species moralitatis actus est quæ sumitur ab objecto
D.Thom. ut docet D. Thom. art. sequenti: atqui objectum non semper tribuit bonitatem vel malitiam, sed aliquando indifferentiam, eo quod ipsum est indifferens: ergo talis indifferentia est species moralitatis.

Ad ultimum. Respondetur objectum eatenus dare primam speciem moralitatis, quatenus dat primam bonitatem vel primam malitiam: et ideo cum non tribuit bonitatem aut malitiam, nullam confert moralitatem. Quomodo vero cohæreat cum doctrina sequentis articuli, quod non semper objectum det primam bonitatem vel malitiam, et quæ sit circa hoc mens D. Thom. dicemus disp. sequenti n. 7 et 8.

DUBIUM II.

Utrum divisio moralitatis in bonitatem et malitiam sit essentialis: et an sit generis in species?

Explicatio tituli. Pro intelligentia hujus dubii advertendum est moralitatem posse sumi vel large, ut dicit quidquid concernit regulas morum, sive sit forma positiva afficiens actum humanum, sive carentia, aut omissio talis actus vel formæ: vel magis stricte, ut significat determinate illam formam et modum afficientem actum liberum, et constituentem primo in genere moris, cujus naturam explicuimus disp. præcedente. Similiter malitia potest accipi vel prout est communis ad malitiam cujuslibet peccati: vel ut dicit determinate malitiam constitutivam commissionis, quam tract. 13 ostendemus esse positivam. In præsenti ergo nec moralitas nec malitia sumitur im prima acceptione: quia sic evidens est divisionem non posse esse univocam, sed in secunda: quo pacto dicitur proprie moralitas et malitia actus humani, quia est ejus forma et affectio. Vocamus autem *essentialem divisionem*, cum divisum est de essentia membrorum dividentium, et prædicatur de illis tanquam ratio superior, sive univoca, sive analoga.

§ I.

Duabus assertionibus difficultas expeditur.

1. assertio. 9. Dicendum est primo divisionem moralitatis in *bonitatem et malitiam* esse essentialem, et superioris in sua inferiora. Assertio est D. Thom. pluribus in locis ubi loquens D.Thom. de bono et malo secundum quod spectant ad genus moris, dicit esse differentias per se et specificas, constitutivas et distinctivas moralium specierum, ac proinde essentialiter divisivas prædicti generis. Unde lib. 3 contra Gentes cap. 9, sic ait: *Malum et bonum in moralibus specificæ differentiæ ponuntur.* Idem dicit 1 p. q. 48, art. 1 ad 2: *Bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus.* Et in præsenti art. 5: *Manifestum est* (inquit) *quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus: differentiæ enim per se et specificæ diversificant speciem.* Et in solutione ad primum: *Bonum in quantum est secundum rationem, et malum in quantum est præter rationem diversificant speciem moris.* Constat autem differentias quæ diversificant speciem esse differentias essentiales, ac proinde divisionem quæ per eas datur esse etiam essentialem. Sequuntur Angelicum Doctorem omnes ejus discipuli citato art. 5. Ubi Conradus, Curiel, Montesi. Martinez et Lorca, Cajet. et Medina quæst. sequenti art. 1 et 2. Zumel quæst. 71, disp. 1, et alii, licet id non tam probent quam supponant. Conr. Curiel. Mont. Martin. Lorca. Cajet. Med. Zumel.

Ratio assertionis. Probatur ratione qua utitur D. Thom. quæ potest sic efformari. Illa est divisio essentialis quæ datur per differentias per se et intraneas, ac ejusdem generis cum diviso: sed hujusmodi sunt differentiæ boni et mali respectu moralitatis, seu respectu actus humani ut moralis: ergo, etc. Major constat: nam eo ipso quod differentiæ habeant prædictas conditiones, contrahunt per se divisum, et constituunt unum per se cum illo, atque adeo ipsum divisum includitur in membris dividentibus per modum prædicati superioris. Minor vero suaderi posset, tum quia prædictæ differentiæ debent per se pertinere ad aliquod genus:

quippe cum differentia quæ respectu unius generis est per accidens, respectu alterius semper sit per se ; cum ergo non pertineant per se ad genus physicum, restat ut per se pertineant ad genus moris. Tum etiam, quia hoc genus, sicut et quicumque gradus communis, divisibile est aliqua divisione essentiali, atque adeo debent ei assignari aliquæ differentiæ per se : non autem possunt aliæ assignari præter *bonum et malum morale :* ergo.

D. Thom. Enucleatur ratio.

Sed efficacius ostenditur illa propositio a D. Thoma animadvertendo, quod cum moralitas actus generice sumpta specificetur ab objecto ut subjecto regulæ rationis, differentiæ per se moralitatis attendi debent secundum differentias per se talis objecti. Tunc sic : objectum ut subest regulæ rationis per se dividitur in *bonum et malum*, seu in *conveniens et disconveniens ad prædictam regulam*, nec sunt assignabiles respectu illius aliæ differentiæ magis per se : sicut in habitudine et subjectione ad quamcumque regulam nihil magis per sese habet quam ratio convenientiæ et disconvenientiæ ad illam, seu hoc quod est esse secundum regulam, et præter regulam : ergo etiam respectu moralitatis actus propriæ et per se differentiæ erunt habitudo ad objectum per modum convenientis prædictæ regulæ, in qua habitudine consistit bonitas ; et habitudo per modum disconvenientis, in qua consistit malitia.

Confirm.

10. Confirmatur, nam ab his duabus, scilicet convenientia et disconvenientia ad rationem sicut ad regulam, abstrahibilis est tam in actibus quam in objectis una ratio superior, quæ neutrius differentiam explicet, et de utraque essentialiter prædicetur, ac in eas dividatur : quæ quidem ratio erit habitudo subjectionis ut sic ad prædictam regulam : vere enim prædicamus quod convenientia ad rationem, essentialiter est habitudo ad regulam, et similiter contraria disconvenientia : ergo cum moralitas nihil aliud sit quam habitudo per modum subjectionis ad rationem tanquam ad regulam, vel immediate, sicut est moralitas objectiva, vel mediante objecto, sicut est moralitas formalis, ut disputatione præcedente vidimus, fit illam esse essentialiter superiorem ad rationes *convenientis et disconvenientis*, seu *boni et mali*, ac proinde dividi per eas divisione essentiali.

Alia confirm.

Confirmatur secundo et explicatur id quod paulo ante diximus : nam hic gradus habitudinis ad regulam rationis communis omnibus entibus moralibus per se est divisibilis et determinabilis secundum diversos modos habendi se ad talem regulam, atque adeo debent ei assignari aliquæ differentiæ essentiales quæ importent hos diversos modos, et per se illum dividant : sed modi per se habendi se ad aliquam regulam nequeunt aliter explicari, quam vel per modum convenientiæ et adæquationis, in quo consistit bonitas rei mensuratæ; vel per modum inadæquationis et disconvenientiæ in quo sita est malitia : ergo, etc.

Aliquorum responsio.

Respondent aliqui (quos infra referemus) moralitatem non dicere rationem istam (quam negare non possunt) superiorem ad bonitatem et malitiam, sed libertatem, quæ se habet ut proximum ejus subjectum : et respectu hujus bonitatem et malitiam tantum esse conditiones accidentales ; atque adeo divisionem per eas potius esse subjecti in accidentia.

Rejicitur.

11. Sed hanc solutionem satis exclusimus disput. præcedente dub. 2 a num. 25. Et potest amplius impugnari, tum quia habitudo illa ad regulam rationis debet constituere aliquod genus entis, utpote quæ est ratio communis existens in rerum natura : cumque non constituat genus physicum, debet constituere genus moris : ac proinde debet esse ipsa moralitas. Et sane adversarii neque assignant, neque assignare possunt, quid desit illi rationi, aut quid habeat supra eam libertas in ordine ad constituendum hujusmodi genus. Tum etiam nam si moralitas respectu bonitatis et malitiæ non est essentialiter superior, sed tantum se habet ut subjectum, sicut libertas : actus bonus et actus malus non distinguentur essentialiter intra genus moris, sicut possunt non distingui in ratione liberi : quod tamen videtur absurdum : sicut quod peccatum et virtus in nullo genere distinguantur : nam in genere physico certum est sæpe non distingui.

Adde Theologos per *genus morale* communiter intelligere id sub quo militant virtutes et vitia, et eorum actus, secundum quod sunt virtuosi, aut vitiosi, boni, aut mali, meritorii, vel demeritorii, etc. et ideo tota moralis consideratio eo tendit ut sciantur peccatum et virtutum species, proprietates, causæ, et effectus secundum id quod referunt bonitatis vel malitiæ : ergo moralitas, quæ prædictum genus constituit debet esse talis ratio quæ de his per

se

se prædicetur, et per ea essentialiter dividatur ; non quæ præcise se habeat tanquam subjectum, sicut se habet libertas.

assertio. 12. Dicendum est secundo prædictam divisionem non esse analogam sed univocam et generis in species. Hæc conclusio non est ita communis sicut præcedens, eo quod pauci in propriis terminis punctum

D.Thom. Zumel. attigerunt : illam autem defendit Zumel ubi supra, et desumitur ex D. Thom. locis citatis. Non enim bonum et malum morale toties appellaret absolute differentias specificas, et constitutivas specierum in genere moris, ut vidimus n. 9, si hoc non esset verum genus, et illa propriæ differentiæ, ac proinde univoce per eas divideretur. Et quidem prædictam divisionem, supposito quod sit univoca, esse generis in species, non eget probatione : quia perspicuum est moralitatem non esse rationem atomam, sed continentem sub se plures species tam boni quam mali moralis.

Ratio. Quod autem sit univoca probatur : nam tunc aliqua ratio univoce dividitur, quando ex parte sua æqualiter convenit membris dividentibus, et potest a suis differentiis simpliciter præscindi : sed hujusmodi est moralitas respectu bonitatis et malitiæ : ergo, etc. Major constat : et minor quoad priorem partem suadetur : quia moralitas in communi sumpta nihil aliud dicit nisi habitudinem ad regulam rationis mediante objecto : hæc autem habitudo, quantum est ex se, æqualiter dicitur sive sit per modum convenientiæ, ut est bonitas ; sive per modum dissonantiæ, ut est malitia : siquidem utrobique dicitur simpliciter, et non per dependentiam unius ab alia, nec de una prius quam de alia : ergo quantum est ex se convenit illis æqualiter. Ex quo etiam probatur secunda pars. Nam quæcumque ratio æqualiter convenit suis inferioribus, potest ab eis simpliciter præscindi, et sine illis abstracta concipi : alias non conveniret æqualiter : sicut differentiæ, a quibus abstrahi non posset, nunquam sunt æquales : igitur si moralitas æqualiter, quantum est ex se, convenit bonitati et malitiæ, potest ab eis simpliciter præscindi.

Confirm. Confirmatur : eodem modo dividitur moralitas actus, vel (quod idem est) actus ut moralis in bonum et malum, sicut dividitur habitus moralis in virtutem et vitium : sed hæc est divisio univoca generis in species ut fere omnes concedunt : ergo etiam illa. Patet consequentia, nam habitus moralis specificatur et distinguitur per actum moralem, sicut actus per objectum ; unde sicut actus dividitur secundum divisionem objecti, sic habitus debet dividi juxta divisionem actus : ac proinde vel utraque divisio vel neutra debet esse univoca.

§ II.

Duplex sententia in oppositum.

13. In oppositum nostrarum assertionum est duplex sententia : prior negat divisionem moralitatis in bonitatem et malitiam esse essentialem. Ita Valentia in præsenti q. 13, punct. 3, Franc. Felix, de Bonitate et malitia cap. 1, et Salas disp. 1, sect. 1, quantum ad moralitatem quam appellat *primariam*. Posterior sententia tenet nobiscum divisionem esse essentialem, ait tamen non esse univocam, sed analogi in analogata. Hanc tuentur aliqui ex his qui malitiam constitutivam peccati commissionis collocant in privatione : quos adducemus tract. 13, disp. 6, dub. 4. Alii vero ex sectatoribus illius sententiæ admittunt divisionem esse univocam : dicunt tamen membra dividentia non esse bonitatem et malitiam formalem, sed bonitatem formalem, et malitiam fundamentalem, quæ etiam apud illos est positiva. Et quia argumenta posteriorum sententiæ priori etiam favent, et e converso, simul ea proponemus et diluemus.

Val. Franc. Felix. Salas.

Arguitur ergo primo : nulla privatio potest esse differentia essentialis respectu formæ positivæ : sed moralitas est positiva, et malitia est privatio : ergo, etc. 1 argum.

Confirmatur, nam positivo et privationi nihil potest dari univocum, sicut enti et non enti : igitur moralitas respectu bonitatis positivæ, et malitiæ privativæ non potest esse univoca. Confirm.

Respondetur tam argumentum quam confirmationem probare malitiam quæ dividit moralitatem actus humani esse formam positivam, siquidem prædicatum superius, cujus est essentialis differentia, est positivum et univocum. Ad quod intentum adducemus prædictum argumentum tractatu et disp. citata. Non autem vim habet contra aliquam ex assertionibus nuper stabilitis. Nam quod malitia constitutiva commissionis (de qua dumtaxat loquimur) sit privatio, non est unde probent adversarii, Argum. et confirm.

et oppositum loco citato ostendemus. Negatur ergo minor argumenti. Et conceditur tota confirmatio : et nihil contra nos.

2 argum. 14. Secundo arguitur. Idem actus moralis potest transire de bono in malum, et habere simul diversas species bonitatis vel malitiæ : ergo hujusmodi non sunt differentiæ essentiales respectu moralitatis : alias quoties ipsæ variantur, moralitas variaretur : sicut ad variationem rationalis et irrationalis, quæ sunt differentiæ animalis, variatur animal.

Diluitur. Respondetur antecedens esse verum de eodem actu considerato in esse physico ; non autem in esse moris : sed toties multiplicatur, et diversificatur essentialiter moralitas, quoties prædictæ differentiæ. Unde actus qui simul habet plures bonitates, aut plures malitias ; vel successive unam et aliam, licet physice et entitative sit unus, moraliter est multiplex juxta multiplicitatem specierum bonitatis vel malitiæ, quas habet.

3 argum. Tertio. Si bonitas esset differentia essentialis respectu actus moralis, talis actus diceretur *bonus per essentiam*, cum nihil magis per essentiam conveniat cuilibet rei, quam differentia ejus specifica : hoc autem manifeste est absurdum, quia bonitas per essentiam propria est solius Dei : ergo, etc.

Enervatur. 15. Respondetur negando majorem. Neque obest probatio inclusa : quia licet talis actus sit bonus ratione suæ differentiæ essentialis, ac proinde per suam essentiam, non tamen absolute dici debet *bonus per essentiam* : sicut licet homo ratione suæ essentialis differentiæ sit intellectualis, non ideo dicitur *intellectualis per essentiam*. Ratio vero est, quia hæc locutio denotat non utcumque aliquid esse tale ratione suæ essentiæ, sed esse tale a se, et non per participationem ab alio : unde cum bonitas moralis actus, quantumcumque sit ei essentialis sit a Deo participata, non potest dici bonitas, aut bonus *per essentiam*.

Adde bonum per essentiam dici quod ratione solius essentiæ habet totam bonitatem cujus est capax, ita ut major nequeat illi superaddi : et hoc modo Deus dicitur *per essentiam bonus*, quia nulla bonitas superaddi potest suæ essentiæ ratione alicujus accidentis : at vero actus moralis quantumcumque per suam differentiam essentialem sit bonus, non habet ex illa totam bonitatem, sed perficitur ex circumstantiis supervenientibus, sine quibus nunquam potest reperiri, ut dicemus disp. 4, dub. 1.

Adde secundo, quod cum dicitur nullam creaturam esse bonam per suam essentiam, intelligitur non de formis accidentalibus, sed de creaturis substantialibus : et sensus est quod nulla simpliciter est bona vel perfecta præcise per ipsam substantiam, sed indiget accidentibus, quibus perficiatur, et ad finem ultimum, secundum quem bonitas præcipue attenditur, ordinetur. Cum quo recte cohæret aliquam accidentalem formam per suam essentiam esse ipsam bonitatem moralem creatam, a qua subjectum denominative habet esse bonum. Nam cum talis bonitas sit aliud a re, quæ per illam dicitur *bona*, non constituit bonum per essentiam, sed per denominationem et participationem : ipsaque limitatur a subjecto, quod informat et denominat. Videatur Angel. Doct. 1, part. quæst. 6, art. 3 de veritate quæst. 21, art. 5, et 1 Contra Gent. cap. 38. D. Thom.

Ultimo specialiter arguitur in favorem secundæ sententiæ : quia nullum prædicatum transcendens differentias suorum inferiorum potest esse univocum : sed moralitas transcendit differentias bonitatis et malitiæ : ergo, etc. Minor in qua est difficultas probatur. Tum quia ita se habet moralitas ad differentias ordinis moralis, sicut ratio entis physici ad suas differentias physicas : sed ista est transcendens, et de qualibet differentia formalissime prædicatur : ergo et illa. Tum etiam nam differentiæ moralitatis necessario includunt aliquod genus entis : alias essent nihil : ergo cum non includant ens physicum, debent includere morale, ac proinde moralitatem. Ultim. arg. pro 2 sent.

16. Confirmatur : in qualibet divisione univoca differentia est perfectior quam genus, vel saltem addit ei aliquam perfectionem : sed differentia constitutiva malitiæ nihil perfectionis addit supra moralitatem, imo addit magnam imperfectionem : ergo divisio quæ fit per illam non est univoca. Minor constat, nam malitia ex sua differentia non est aliud quam deformitas et imperfectio, et hanc solum addit supra moralitatem. Majorem vero probant N. Complutenses in Logica disp. 7, quæst. 5. Tum ex D. Thom. de Spiritual. creaturis art. 8, ubi ait : *Illud quod constituit in specie* (scilicet differentia) *est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato ; habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam*, etc. Confirm. Complut. D. Thom.

Tum

Tum etiam ratione : quia sicut omne genus essentialiter est *natura perfectibilis*, et omnis species *natura perfecta*, ita omnis differentia est *natura perfectiva* speciei et generis.

Alia confir. Confirmatur secundo. Quod dividitur divisione univoca, æqualiter descendit ad inferiora, et æqualem perfectionem eis tribuit : atqui moralitas descendit ad bonitatem et malitiam cum magna inæqualitate : siquidem in prima constituit actum absolute bonum ; in secunda absolute malum : in illa perfectum ; in ista imperfectum : ergo non est divisio univoca.

Ad argum. 17. Respondetur ad argumentum, quod sicut substantia creata accipitur dupliciter, vel large pro quocumque quomodolibet pertinente ad prædicamentum substantiæ ; vel stricte pro substantia completa, quæ est primum genus hujus prædicamenti : et primo modo est transcendens, prædicaturque de ipsis differentiis, et de omnibus quæ non sunt accidentia ; secundo vero modo est genus et univoca, tantumque prædicatur formaliter de substantiis completis quæ ponuntur in recta linea prædicamenti : neque in hoc sensu differentiæ substantiales sunt formaliter substantia, sed modi et determinationes illius : ita moralitas, vel ratio entis moralis potest sumi large pro quocumque quomodolibet pertinente ad genus moris : et sic non est genus, sed transcendit omnes formalitates hujus ordinis usque ad intimas differentias : et potest etiam sumi stricte, prout dicit primarium conceptum habitudinis ad objectum subditum regulis morum, et non determinationes aut modos talis habitudinis : et hoc pacto est prædicatum univocum, et genus ad bonitatem et malitiam : nec transcendit prout sic earum differentias : quia istæ tantum sunt modi et determinationes prædictæ habitudinis, non autem in recto sunt formalissime ipsa habitudo : sicut differentiæ relationis non sunt formalissime relatio, sed modi et determinationes illius : hoc autem sufficit tum ut prædictæ differentiæ sint formaliter entia : tum etiam ut non sint entia physica, sed ordinis moralis. Sufficeret autem ut non essent nihil quod includerent ens communissime sumptum, secundum quod abstrahit a morali et physico : quia hujusmodi ens, et non ens determinate morale est quod dividitur immediate contra nihil.

18. Ad primam confirmationem respondetur concedendo majorem intellectam de genere et differentiis in ordine physico, de quibus loquitur D. Thom. et loquuntur Complutenses loco citato, ut ibidem explicant num. 47, ad secundum argumentum. Quid autem tenendum sit de differentiis ordinis moralis, non est illius loci, neque ita exploratum. Et quidem si hæc confirmatio aliquid contra nos convincit, probat contra omnes nulla peccata convenire univoce in ratione peccati, aut in alio genere inferiori : quia certum est differentias atomas peccatorum non addere majorem perfectionem supra ipsum genus peccati, quam differentia subalterna constitutiva peccati vel malitiæ addit supra moralitatem. Dicendum itaque est prædictas differentias posse considerari dupliciter : vel secundum id quod transcendentaliter imbibunt entitatis et actualitatis : quantumcumque enim præcise sumantur, nequeunt rationem entis excludere : vel secundum id quod exprimunt malitiæ et deformitatis. Primo modo addunt perfectionem supra genus : quia ratio illa entis in qualibet differentia inclusa actualior est entitate generis, ac proinde perfectior. Ad 1 confirm.

Et si urgeas quod perfectio inclusa in prædicta differentia non est physica, siquidem tota illa formalitas est ordinis moralis : nec est moralis, quia peccatum non includit perfectionem hujus ordinis. Respondetur quod sicut ens quod abstrahit a morali et physico, et transcendit utrumque, neque est determinate physicum, nec determinate morale, ita perfectio quæ illud consequitur, prout sic neque est determinate moralis nec physica, sed præcise perfectio transcendentalis, quæ cum ratione entis in omnibus sive physicis sive moralibus includitur.

Secundo vero modo nullam addunt perfectionem. Sufficit tamen, ut sint differentiæ et constituant speciem adhuc secundum istam rationem, quod addant determinationem in linea malitiæ, sintque potiores in hac linea ipso genere. Nam cum dicitur differentiam addere supra genus, debet intelligi (ut regula sit universalis) servata proportione ad naturam utriusque, ita ut secundum quod genus est contrahibile per modum actuabilis et perfectibilis, differentia addat perfectionem et actualitatem ; secundum vero quod est contrahibile per modum (ut sic dicamus) deordinabilis, et deformabilis, addat actu deformitatem et malitiam : aliter differentia non contraheret genus proportionate ad suam contrahi-

bilitatem. Potestque hoc explicari exemplo actus secundi : qui sive in bonis sive in malis semper addit supra potentiam, et est potior illa, ut docet D. Thom. infra quæst. 71, art. 3. Nec tamen utrobique addit perfectionem : sed bonus perfectionem, et ita est melior quam potentia ; malus vero malitiam, et sic est pejor. Ita ergo ad genus morale utraque differentia addit suo modo actualitatem et determinationem, differentia bonitatis perficiendo ; et differentia malitiæ deordinando.

Ad 2 confirm. Ad secundam confirmationem respondetur totam illam inæqualitatem provenire ex ipsis differentiis boni et mali non ex communi ratione moralitatis : et sic non obesse univocationi. Sicut non tollit quod animal sit univocum ad hominem et equum, sic inæqualitas perfectionis proveniens ex eorum differentiis ut bene explicant N. Complut. in Logica disput. 10, num. 3.

Complut.

DUBIUM III.

In quo consistat tam bonitas quam malitia moralis?

Hoc dubium quod ab aliis fusius et accuratius pertractari solet, nos breviter absolvemus : quia ex dictis in hac et præcedenti disp. facilis est ejus decisio. Ob id quippe essentiam et divisionem moralitatis latiori calamo explicuimus, ut *quod quid est* suarum specierum scilicet bonitatis et malitiæ absque novo examine, recolenda dumtaxat et colligendo in unum quæ dicta sunt, haberemus.

§ UNICUS.

Duplici assertione difficultas absolvitur.

Prima conclusio. 19. Dicendum itaque est, bonitatem moralem esse modum realem intrinsecum superadditum entitati actus liberi per modum habitudinis ad objectum, secundum quod hic et nunc habet esse consonum rationi. Hæc conclusio secundum omnes suas partes habetur ex his quæ hactenus stabilivimus. Cum enim bonitas sit species moralitatis, ut ostensum est, debet ex parte generis importare id ipsum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitatis essentiam collocavimus. Ex parte vero differentiæ nihil aliud potest addere nisi quod talis habitudo sit ad objectum ut consonum rationi : tum quia per hoc distinguitur a malitia, quæ respicit objectum dissonum. Tum etiam quia bonitas cujuslibet rei est conformitas cum sua regula, ac proinde bonitas actus humani debet esse conformitas cum ratione, quæ est regula talis actus. Unde dixit Dionysius relatus a D. Thoma in præsenti art. 5 : *Quod bonum hominis est secundum rationem; malum autem præter rationem.* Cumque actus non respiciat prædictam regulam nisi mediante objecto, non debuit ejus bonitas aliter diffiniri, quam per habitudinem ad tale objectum ut consonum eidem regulæ. Unde hanc assertionem communiter tuentur discipuli D. Thom. Cajet. Medina, Curiel, Zumel, Cornejo, Mont. Alvar. Araujo et alii quos disp. præcedente adduximus.

D. Dion. D. Thom.

Cajet. Medina. Curiel. Zumel. Cornejo. Montes. Alvar. Araujo.

Sed objicies quod D. Thom. in hoc art. ubi explicat essentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus : sed collocat illam in plenitudine essendi : ut scilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus, etc. ergo non in tali habitudine, sed in horum collectione prædicta bonitas consistit.

Objectio.

Et confirmatur exemplo quod inducit de bonitate physica. Nam *de bono et malo in actionibus* (inquit) *oportet loqui sicut de bono et malo in rebus : eo quod unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa.* Sicut ergo bonitas physica substantiæ creatæ non est simplex aliqua habitudo, sed collectio omnium perfectionum et formarum, quæ sibi debentur, ita dicendum erit de bonitate humani actus. Unde concludit : *Sic igitur dicendum est quod omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate ; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala : puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.*

Confirm. D. Thom.

Ad objectionem. 20. Respondetur plenitudinem essendi, in qua D. Thom. bonitatem humanæ actionis constituit, eandem esse cum habitudine, quam nos ponimus, ad objectum consonum rationi, comprehendendo sub objecto finem et cæteras circumstantias. Nam cum *esse* actionis essentialiter sit respectivum, tota ejus perfectio et plenitudo essendi debet accipi

accipi per modum respectus et habitudinis. Quia tamen ad hujusmodi plenam habitudinem, qualem recta ratio postulat, concurrere oportet, debitum objectum, finem et circumstantias, ita ut quolibet deficiente, non sit completa et perfecta, potuit optime D. Thom. explicare bonitatem actionis humanæ per illorum collectionem, licet formaliter in tali collectione non consistat. Et quia nullus dubitat hanc esse mentem Ang. Doct. non est cur circa hoc immoremur. Videatur art. sequenti ad 5, ubi concludit quod *ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.* Et art. 4 ad 2 : *Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum inhæret actioni.* Ipsa ergo proportio et habitudo ad objectum vel finem inhærens actioni, non vero finis vel objectum constituit immediate ejus bonitatem.

Idem D. Thom.

Exemplum de bonitate physica tenet servata proportione : nam sicut ad hujusmodi bonitatem in qualibet re pertinet habere omnes perfectiones et formas sibi debitas secundum exigentiam propriæ naturæ et qualibet deficiente, redditur ex ea parte mala et imperfecta ; ita ad bonitatem humanæ actionis opus est omnibus, quæ recta ratio postulat, et per cujusvis defectum redditur mala et peccaminosa. Et rursus, sicut substantia creata non est absolute bona per suam essentiam, sed indiget formis accidentalibus superadditis, ita actio humana ut sit bona indiget formis seu modis superadditis, quibus regulæ rationis omnino conformetur. Neque enim dari potest actus ita bonus ex objecto, ut non recipiat bonitatem ex aliquibus circumstantiis ut disp. 4, dub. 1, ostendemus. Est autem discrimen, quia in rebus absolutis, qualis est substantia, regula bonitatis non est aliquid extra, sed ipsum subjectum : et propterea tota bonitas sumitur ex convenientia ad illud, neque est aliud præter ipsas formas, quæ subjecto conveniunt. In actionibus vero, quarum totum esse est in ordine ad objectum, tota bonitas est respectiva : et propterea aliud est quod requiritur per modum termini ut talis bonitas resultet, scilicet objectum conveniens, finis, etc. et aliud ipsa bonitas, quæ ex illorum concurrentia in actu consurgit.

Ad confirm. objectionis.

Alia objectio.

21. Objicies secundo. Sæpe actus respicit objectum consonum rationi, et nullam habet bonitatem moralem : igitur hæc non consistit in prædicta habitudine. Antecedens probatur : nam cum aliquis vult dare eleemosynam, vel audire Sacrum ob inanem gloriam, objecta istorum actuum valde consonant rationi : et tamen in ipsis actibus nulla est bonitas moralis : quia circumstantia pravi finis illam ex toto destruit ; ergo, etc.

Respondetur negando antecedens si loquamur de convenientia ad rationem secundum quod hic et nunc habet esse regula moralitatis. Et ad probationem dicendum est objecta illorum actuum eo ipso quod associentur circumstantia pravi finis, non habere hic et nunc formaliter prædictam convenientiam : quia recta ratio non dictat dandam esse eleemosynam propter inanem gloriam ; imo dictat nihil esse faciendum ob pravum finem. Pro quo nota quod (ut disp. 1, num. 69, diximus) proxima regula moralitatis non est quodcumque dictamen rationis, sed judicium practicum prudentiæ : unde quia hæc non judicat de rebus in communi, sed attentis omnibus circumstantiis quæ hic et nunc occurrunt, ideo nisi objectum prout prædictis circumstantiis associatur sit tale, ut prudens dictet esse prosequendum, non habet formaliter convenientiam objectivam cum prædicta regula. Quare sicut non est prudentia prosequi objectum vestitum mala circumstantia, ita neque objectum sic vestitum habet esse formaliter consonum rationi. Diximus *formaliter*, nam materialiter conservat aliquam convenientiam : quatenus semper est materia quæ alias potest a ratione dictari, ut magis explicabitur disp. 6, dub. 1.

Dilurtur.

Secunda conclusio.

22. Dicendum est secundo malitiam moralem, supposito quod sit forma positiva, consistere in habitudine modali actus ad objectum, circumstantias, vel finem secundum quod aliquid istorum rationi dissonat. Hæc etiam conclusio habetur ex dictis, et est communis inter discipulos D. Thom. Explicaturque proportionali modo sicut præcedens. Nam ex qua parte tam malitia quam bonitas sunt species moralitatis, utraque secundum gradum genericum importare debet illam habitudinem in qua moralitas formalis consistit : ex qua vero inter se distinguuntur et opponuntur, sicut bonitas importat habitudinem convenientiæ ad rationem mediante objecto, sic malitia importare debet contrariam disconvenientiam : nam contrariorum eadem est ratio, et eodem modo a contrario sensu debent constitui. Diximus *supposito quod malitia sit*

forma positiva, etc. de quo infra quæst. 71, art. 6, extat magna illa controversia circa constitutivum peccati commissionis, quam tract. 13, disput. 6, examinabimus.

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res : in rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Aug. dicit in lib. 3 de Doct. Christ. ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Præterea. Objectum comparatur ad actionem ut materia : bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

Præterea. Objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam : sed bonitas causæ non dependet ex effectu ; sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Sed contra est quod dicitur Oseæ 9 : *Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt.* Fit autem homo abominabilis propter malitiam suæ operationis : ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit : et eadem ratio est de bonitate actionis.

Resp. Dicendum, quod sicut dictum est, bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem : sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti : unde et a quibusdam vocatur, bonum ex genere, puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta, si non generetur homo, sed aliquid loco hominis : ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto, sicut accipere aliena : et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus, humanum genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in se ipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem : et ideo in quantum considerantur ut objecta talium actionum non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ, est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili : et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata : sicut alimentum transmutatum est effectus nutritæ potentiæ : sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur, quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem : motus enim habet speciem a termino. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest : et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.

Prima conclusio : *Prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti, et prima malitia ex objecto disconvenienti.*

Secunda conclusio : *Hujusmodi bonitas et malitia dicuntur bonitas, et malitia ex genere, genere pro specie accepto, sicut dicimus humanum genus totam speciem humanam.*

DISPUTATIO III.

De bonitate et malitia humanorum actuum, secundum quod desumuntur ab objecto.

Postquam ostendit D. Thomas art. præcedente inter humanas actiones aliquas esse bonas et aliquas malas, et in quo bonitas ista et malitia consistant, procedit in hoc art. 2 et duobus sequentibus exponens tria principia seu capita a quibus possunt desumi : nempe objectum, circumstantias, et finem. Cum vero tria hæc distinguimus, satis constat non sumi deinceps nomen *objecti* sicut in præcedentibus pro omni eo quod habet rationem voliti : ut sic enim omnia prædicta comprehendit : sed pro eo dumtaxat quod primo terminat actum humanum, distinguiturque a fine intrinseco, et cæteris circumstantiis, quæ solum terminant secundario.

DUBIUM I.

Utrum bonitas et malitia, quam actus sumit ab objecto, sit prima et essentialis ?

Quod actus sumat ab objecto aliquam bonitatem vel malitiam adeo est indubitatum, ut disputari non debeat, sed supponi. Eget vero discussione inter alia id quod tangit D. Thom. in corpore articuli, an nimirum talis bonitas sit prima et essentialis.

§ I.

Statuitur et probatur communis sententia.

1. Dicendum igitur est, quoties actus habet bonitatem vel malitiam ab objecto, illam esse primam et essentialem in genere moris. Hanc assertionem tenent omnes expositores D. Thomæ in hoc art. quos superfluum est recensere, et cæteri Theologi in 2 dist. 38 et dist. 40 estque expressa Angelici Doctoris in præsenti, et aliis locis quæ disp. 1, dub. 4 adduximus. Probatur ratione ex eo desumpta, Actus moralis essentialiter est respectus et tendentia ad aliud : ergo debet sumere primam speciem moralitatis sive bonitatis sive malitiæ ab eo quod primario respicit, seu in quod primo et per se tendit : atqui tendit per se primo ad objectum ; circumstantias vero solum attingit ex consequenti et secundario : igitur si semel capit ab illo bonitatem vel malitiam, debet esse prima et essentialis. D. Thom Ratio assertionis.

Confirmatur

t confirm.

Confirmatur : nam eatenus aliquid tribuit actui humano bonitatem vel malitiam, quatenus per illum habet esse libere volitum : sicut ipse actus in tantum eam recipit, in quantum est liber, et voluntarius : ergo id tribuet primam et essentialem bonitatem vel malitiam, quod est volitum directe et primario : hujusmodi autem est objectum : ergo, etc.

t confirm.

2. Confirmatur secundo et explicatur. Bonitas et malitia, quam tribuunt circumstantiæ et finis extrinsecus, supponit illam quam tribuit objectum, et non nisi mediante ipsa afficit actum moralem ; e converso autem bonitas et malitia desumpta ex objecto nullam aliam supponit, sed afficit actum per se et immediate : ergo hæc, et non illa est prima et essentialis. Consequentia liquet, et antecedens probatur in actu, quo quis vult dare eleemosynam sacerdoti propter finem satisfaciendi : ubi tam bonitas religionis desumpta ex circumstantia personæ, cui fit eleemosyna, quam illa quæ desumitur ex fine satisfactionis, supponit bonitatem misericordiæ desumptam ex eleemosyna quæ est objectum ; hæc vero neutram supponit : et ideo si præscindamus a tali actu, quod sit eleemosynæ, non remanet in eo ulterior bonitas, nec religionis, nec satisfactionis, imo nec remanet idem actus, e contra vero præcisa tam bonitate satisfactionis, quam religionis, manet idem actus misericordiæ, et eadem bonitas eleemosynæ; signum igitur est bonitatem istam ex objecto inesse prædicto actui immediate per seipsam, ac proinde primario et essentialiter ; bonitatem vero ex fine et circumstantiis non inesse nisi mediante bonitate objecti, atque adeo accidentaliter et secundario.

onitas l mali- a es- senti- lis et imaria tus hu- ani ex jecto mario natur.

Et juxta hæc intelligendum est, quod diximus disp. 1, dub. 4, scilicet actum humanum sumere rationem communem moralitatis ab objecto, secundum quod hoc nomen extenditur ad finem et cæteras circumstantias. Sensus enim est moralitatem primariam sumi ab objecto primario ut distinguitur a circumstantiis et fine extrinseco, prout nunc de eo loquimur : ab objecto vero secundario, sub quo prædictus finis et circumstantiæ comprehenduntur, sumi moralitatem secundariam et accidentalem. Nam quia ibi sermo erat de moralitate omnino in communi ut abstrahit ab essentiali et accidentali, usi sumus nomine objecti communiter prout extenditur ad omnia prædicta, et comprehendit etiam circumstantias et finem.

Replica.

3. Nec refert si dicas potius ex nostra ratione probari primam bonitatem et malitiam sumendam esse ex fine : quia in actu voluntario prior est habitudo ad finem quam ad objectum : nam cum objectum sit volitum propter finem, prius debet esse volitus ipse finis : debetque proinde terminare prius volitionem et dare illi speciem. Hoc enim facile diluitur : quia si loquamur de fine intrinseco qui dicitur *finis operis*, coincidit cum objecto, et sic eadem est ratio de utroque : si autem de fine extrinseco operantis, ut cum quis vult dare eleemosynam ad satisfaciendum, quamvis respectu intentionis satisfaciendi prior sit tendentia ad hunc finem (non enim ad illam comparatur ut finis intrinsecus, sed ut proprium objectum) respectu tamen volitionis eleemosynæ sumptæ secundum se, cujus est finis extrinsecus, absolute est posterior, quam tendentia ad eleemosynam : accidit enim tali volitioni quod ordinetur ad prædictum finem, et esset eadem quamvis non ordinaretur ; cum tamen respectus ad eleemosynam non accidentaliter sed per se et essentialiter illi conveniat.

Diluitur.

Diximus respectu volitionis eleemosynæ sumptæ secundum se : nam ex parte operantis, et ut talis volitio reduplicative est actus imperatus ab intentione satisfaciendi, non negamus esse in ea priorem respectum ad prædictum finem, et bonitatem ex illo desumptam. Neque hinc fit talem bonitatem esse absolute primam et essentialem : quia non quod est prius ex parte hujus vel illius principii accidentalis, sed quod est prius ex parte actus secundum se constituit absolute essentiam, ut magis explicabimus disput. 6, dub. 8.

Alia replica.

4. Nec etiam refert si secundo dicas quod moralitas objectiva, ut talis, secundum quam attenditur moralitas formalis in actibus, neque in objecto, neque in fine, aut circumstantiis est aliquid per se volitum, sed præcise modificatio vel mensuratio bonitatis physicæ illorum in ratione appetibilis, ut vidimus disp. 1, num. 47; ergo inter species bonitatis vel malitiæ quæ ab ea desumuntur, non oportet servari ordinem volitorum : ita ut necessario sit prima quæ sumitur ex volito primario. Patet consequentia quoniam ratio ordinis inter prædictas species ab eo dumtaxat petenda est, ex quo desumuntur.

Enervatur. Non igitur hoc refert : nam licet bonitas et malitia formalis proxime sumantur a moralitate objectiva, ut dicit, non rationem appetibilis, sed modum ejus ; radicaliter tamen et fundamentaliter sumuntur a bonitate physica, ut habet esse appetibilis sub prædicto modo : et ideo non minus potest desumi ordo et prioritas illarum ex ordine sic volitorum, quam ex moralitate ipsa objectiva. Imo nulla est ratio cur aliquid respiciatur prius alio, ut dicunt formalissime moralitatem objectivam, nisi quia attingitur prius in quantum est volibile. Adde quod licet moralitas objectiva non sit volita ut *quod*, et in recto ; est tamen volita in obliquo et ut *quo*, juxta dicta num. citato : et quia in hoc modo terminandi volitionem servat eundem ordinis prioritatis, vel posterioritatis, quem servant volita ut *quod*, potest ex hoc, sicut ex illo ordo inter moralitates formales desumi.

§ II.

Proponuntur, et solvuntur tres priores objectiones.

Conrad. Scotus. 5. Pro opposita sententia vix possumus aliquem referre : nam licet Conradus eam tribuat Scoto in 2, dist. 40, revera a communi non discedit : sunt tamen objectiones et argumenta quæ egent solutione. Arguitur ergo primo ex D. Thoma in 2, dist. 36, D. Thom. quæst. 1, art. 5, ubi primum bonitatem actionis humanæ dicit sumendam esse ex convenientia ad virtutem seu principium agendi et huic supervenire bonitatem ex objecto. Similiter art. 4 hujus q. distinguit in prædicto actu quadruplicem bonitatem, constituitque secundo loco quæ sumitur ex objecto : non igitur hæc bonitas est omnino 1 objectio. prima. Et confirmatur ex eodem supra quæst. 1, art. 3, ubi docet, quod species actus moralis, ac proinde specifica bonitas sumitur ex fine. Et art. 6 hujus quæst. quod *species humani actus formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum.* Cum ergo prima bonitas sit specifica, videtur quod juxta doctrinam D. Thomæ in utroque isto loco non sumatur ab objecto, sed a fine.

Ad primum et secundum testimonium Conrad. Curiel. respondent bene Conradus et Curiel in præsenti primam illam bonitatem, cui advenit bonitas ex objecto, non esse bonitatem moralem (de qua nos loquimur), sed transcendentalem et physicam, quam dist. citata D. Thomas appellat *bonitatem ex essentia actus :* et art. 4 hujus quæst. *bonitatem secundum genus actionis ;* et subdit, quod *quantum habet de actione, et de entitate, tantum habet de bonitate.* Unde non tollit quod prima bonitas in genere moris sit ex objecto. Congruitque solutio ipsis contextibus, ut legenti patebit : et expresse habetur quæst. 2 de Malo art. 4, ubi ita concludit Ang. Doct. D. Thom. *Actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens : licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni, quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.*

Sed dices, sicut actio humana, ut est moralis, respicit objectum morale, ita ut actio physica, objectum physicum : utroque enim modo essentialiter est tendentia ad aliquem terminum, et in utroque ordine eodem proportionali modo specificatur : ergo vel ut moralis non sumit primam bonitatem ab objecto, sed a principio ; vel ut actio physica est, non sumit bonitatem transcendentalem a principio, sed ab objecto : cujus oppositum docet D. Thomas. Replica

6. Respondetur prædictam actionem in utroque ordine specificari ab objecto juxta dicta disput. 1, dub. 4, adhuc tamen est discrimen inter bonitatem transcendentalem, et moralem : quia, ut prima intelligatur esse in tali actione, non oportet intelligere determinatum objectum, sed sufficit concipere illam procedentem a potentia ad quodcumque objectum tendat : at vero secunda non potest concipi absque objecto per rationem determinato. Unde eo ipso quod concipiamus gradum communem actionis procedentem a voluntate in ordine ad quodcunque objectum, intelligimus ibi, saltem in communi, bonitatem transcendentalem, sicut intelligimus entitatem, non tamen intelligimus aliquam bonitatem moralem, usque dum concipimus objectum determinatum et consonum rationi. Et propterea D. Thom. bonitatem transcendentalem generice, et in communi sumptam explicuit per ordinem ad solum principium ; moralem vero primariam per ordinem ad objectum. Enervatur.

Ad tertium testimonium respondetur ibi esse sermonem de fine intrinseco, qui cum objecto coincidit, nam ex eo probat Ang. Doct.

Doct. actus humanos specificari a fine, quia omnis actus specificatur ab objecto, et respectu voluntatis objectum est finis. Ad ultimum dicemus disp. 6, dub. 4, ubi aperiemus quæ sit mens D. Thomæ in illo art. 6 et quomodo licet species, quam actus sumit ex fine operantis sit formaliter illa, quæ desumitur ex objecto, non tamen sit prior, neque absolute essentialis.

2 objectio. Secundo objicitur. Omnis actio in quantum talis specificatur ab agente, et non a termino : ergo ab illo debet recipere primam bonitatem, vel malitiam. Et confirmatur : nam actio dicitur *moralis* per ordinem ad rationem : igitur ab ipsa ratione priusquam ab objecto debet habere quod sit bona, vel mala. Huic argumento constat Solvitur. ex dictis disp. 1 a num. 56, ubi ex D. Thoma ostendimus actiones immanentes, de quarum numero sunt actus morales, sive sumantur in ratione actionum, sive per modum passionum, specificari ab objecto. Et ad confirmationem diximus ibidem, et a n. 64.

3 objectio. 7. Tertio. Sæpe objectum primarium actus nullam tribuit bonitatem vel malitiam, ut cum est indifferens; aut cum, etiamsi sit bonum, afficitur aliqua circumstantia prava : nam tunc hujusmodi circumstantia omnino impedit bonitatem : ergo non est verum universaliter loquendo primam bonitatem, vel malitiam sumi ab objecto. Respondet Greg. Mart. etiam ab objecto indifSolutio ex Greg. Mart. ferenti sumere actum speciem in genere moris, non bonitatis, aut malitiæ, sed indifferentiæ : et ita bonitas vel malitia proveniens ex circumstantiis semper est species secundaria.

Rejicitur. Verum hanc solutionem satis rejecimus disp. præcedenti dub. 1, ubi probavimus moralitatem dividi adæquate in bonitatem et malitiam, nec dari in hoc genere tertiam aliam speciem quæ sit indifferentia. Adde, quod cum objectum est bonum, et afficitur circumstantia prava, nec dat speciem indifferentiæ nec malitiæ, ut est per se notum : neque etiam bonitatis, quia circumstantia illa prava bonitatem ex toto impedit, ut ostendemus infra : unde quantum ad hoc objectum manet argumentum in sua vi.

2 solutio. Refellitur. Secundo alii respondent prædictum actum nullam habere speciem essentialem in genere moris, sed tantum accidentalem et secundariam, quæ sumitur ex circumstantia. Sed neque hoc placet : quia est implicatio in terminis dari speciem accidentalem in aliquo genere, et non supponi in eo speciem essentialem. Imo eo ipso quod nullam aliam supponat, illa quæ dicitur *accidentalis*, erit prima et essentialis in tali genere. Pro quo nota quod cum dicimus aliquam speciem moralitatis esse essentialem vel accidentalem, non intelligitur respectu actus humani in esse physico : quia prout sic quælibet moralitas est illi accidentalis : sed ut est reduplicative in genere moris : quo pacto quidquid ei dat primam moralitatem, constituit essentialiter in tali genere. Sicut ergo contradictionem involvit actum esse moralem, et non dari aliquam formam specificam, a qua antequam ab alia in hoc genere constituatur, ita repugnat, ut forma illa specifica, quæ nullam aliam supponit, non sit prima et essentialis prædicto actui, prout est in tali genere.

8. Tertio respondet Curiel, quod in casu 3 solutio. Curiel. argumenti circumstantia finis amittit rationem circumstantiæ, et transit in conditionem objecti, prout habet esse objectum morale, atque ita salvatur universaliter primam bonitatem vel malitiam sumi ab objecto morali. Doctrina hujus solutionis Non probat intentum. D. Thom. in se quidem verissima est, et expressa Ang. Doct. infra art. 5 ad 4 et art. 10 ad 1, non tamen congruit intento hujus secundi articuli, juxta quod præsens dubium excitamus; nam D. Thomas bonitatem et malitiam, de qua loquitur, et quam dicit sumi ab objecto, appellat bonitatem et malitiam *ex genere*, et ait actum denominari ab ea *bonum vel malum ex genere :* constat vero quoties objectum secundum se est indifferens, et bonum aut malum ratione circumstantiæ, actum non dici bonum vel malum *ex genere* : alias omnes actus dicendi essent ex genere boni vel mali : ergo non loquitur de bonitate et malitia desumptis a prædicta circumstantia quantumcunque transeat in conditionen objecti, sed de illis quæ sumuntur ab ipso objecto secundum se: ac proinde nomine *objecti* intelligit objectum primarium actus secundum se sumptum, non ut tali vel tali circumstantia affectum.

Dices : D. Thom. loquitur de primo ob- Replica. jecto morali : quia ab objecto ut physico non sumitur bonitas, aut malitia ; sed in casu argumenti constituitur in ratione objecti moralis primo per prædictam circumstantiam : ergo hæc venit in præsenti nomine *objecti*.

Respondetur D. Thomam loqui non de Eliditur.

quocumque objecto morali, sed de eo quod ita est morale ut sit absolute et simpliciter objectum, ac proinde quod attingitur per actum absolute primario, et non tantum primario sub hac vel illa reduplicatione : hoc autem est quod est morale per se, non vero quod fit morale per circumstantiam. Nam sicut circumstantia, licet possit esse primum quod dat alicui objecto *esse* morale, non tamen potest esse absolute et simpliciter primum, quod ab actu attingitur : ita licet possit constituere objectum quod in ratione moralis sit primum, non tamen quod sit absolute primum objectum. Quare cum dicitur aliquis actus absolute bonus, vel malus ex objecto, et ex genere, sensus est, idem objectum quod primo dat speciem physicam, dare etiam, absque additione circumstantiæ, moralitatem : quia per seipsum, antecedenter ad omnem circumstantiam, habet esse morale, et consonum, vel dissonum rationi.

Vera solutio. Dicendum itaque est Angelicum Doct. in hoc art. et nos cum illo, non loqui universaliter de omni objecto, aut de omni bonitate vel malitia prima, sed tantum indifinite : et est intelligendum quoties objectum secundum se habet esse bonum vel malum : tunc enim prima bonitas vel malitia actus est, quæ sumitur ex objecto. Quando vero objectum est indifferens sumitur ex prima circumstantia ; non tamen actus dicitur tunc bonus vel malus ex genere : nec de tali malitia et bonitate, quantumcumque prima, agitur in hoc articulo.

§ III.

Duplex alia objectio proponitur, et enervatur.

Prima objectio. 9. Quarto objicitur : actus exterior non habet primam bonitatem vel malitiam ab objecto : ergo neque actus interior, ac proinde nullus. Consequentia liquet : nam cum eadem sit moralitas interioris et exterioris actus, debent ab eodem principio illam desumere. Antecedens autem probatur. Tum quia actus exterior totam moralitatem sumit ab actu voluntatis a quo imperatur : ergo non ab objecto. Tum etiam nam actio exterior non habet objectum a se distinctum, nisi materia circa quam versatur : hoc autem non est objectum, sed circumstantia, quam Philosophus appellat *circa quid*. Tum etiam quia si prædictus actus sumeret moralitatem ab objecto, utique ab illo, a quo sumit actus interior : sed non ab hoc ; alias sumeret a seipso : quippe objectum actus interioris est ipse exterior : ergo etc.

Animadversio pro solutione. Hæc objectio petit ut explicemus, quod sit proprium objectum actus interioris, et exterioris, et qualiter unusquisque sumat ab illo suam bonitatem vel malitiam. Pro quo animadvertendum est, D. Thomam in hoc art. et in tota quæst. non agere determinate de bonitate et malitia formali, sed de bonitate et malitia actus humani in communi, ut abstrahit a formali et objectiva : agit enim tam de ea quæ convenit primo actui interiori voluntatis quæ est formalis, quam de ea, quæ primo convenit actui exteriori, quæ non potest esse nisi objectiva. Et esto principalius tractet de formali, extendit multoties sermonem ad objectivam : et modo uni, modo alteri, modo ab utraque abstrahenti doctrinam accommodat. Unde cum agitur de objecto, bonitate, et malitia utriusque actus, doctrina hujus articuli debet per accommodam distributionem illis applicari.

Alia animadversio. Secundo nota, quod objectum voluntatis aliquando est res absoluta, ut cum Deum diligimus : aliquando aliqua actio exterior : ut cum aliquis vult furari, objectum est attrectatio rei alienæ. In primo casu non militat difficultas hujus objectionis, quia ibi nullus est actus exterior : sed in secundo. Tum autem sicut objectum immediatum actus voluntatis est tota actio exterior, sic objectum immediatum hujus actionis est materia circa quam exercetur. Quæ est doctrina D. Thomæ in hoc art. in solutione ad 1 et 2 et eam repetit inferius art. 6.

D. Thom. Ultima animadversio. 10. Tertio observa, quod in illa actione exteriori furandi potest considerari duplex malitia : alia quæ convenit ei secundum se, quatenus habet rationem objecti appetibilis antecedenter ad actum voluntatis, quo appetitur : quæ proinde solum potest esse objectiva : et alia quæ ex actu voluntatis derivatur in prædictam actionem, ut habet esse in exercitio ex imperio voluntatis, quæ est malitia formalis. Doctrina ergo D. Thomæ ita intelligenda est, ut bonitas et malitia propria cujuslibet actus sumatur proxime ab objecto proprio talis actus : ac proinde quoties datur actus interior, et exterior, bonitas vel malitia objectiva quæ est propria exterioris, sumitur ex materia circa quam : et nihil aliud est quam proportio vel improportio talis actionis cum tali materia :

v. g.

v. g. malitia objectiva furti est improportio, quam secundum dictamen rationis dicit actio attrectativa ad rem alienam : e contra, bonitas objectiva restitutionis est proportio quam habet cum eadem re actio redditiva. Bonitas vero vel malitia formalis, quæ est propria actus voluntatis sumitur proxime, ab ipsa actione exteriori accipiendi rem alienam, vel reddendi : et nihil aliud est nisi habitudo prædicti actus ad talem actionem ut objective bonam vel malam. Dicimus *proxime :* nam remote etiam *materia circa quam* concurrit ad bonitatem et malitiam formalem quatenus concurrit ad objectivam, quæ illam causat.

Ad objectionem. 11. His positis, si sermo sit de bonitate et malitia propria actus exterioris, negandum est antecedens : nam hæc proxime sumitur ex materia *circa quam*, v. g. re aliena, quæ est proprium objectum prædicti actus. Transeat vero dictum antecedens, si intelligatur de bonitate et malitia formali : sed neganda est consequentia : quia cum prædictæ moralitates sint distinctæ, petunt sumi ex distinctis objectis. Per quod patet ad primam probationem : solum enim procedit de bonitate et malitia formali : objectiva vero convenit actui exteriori secundum se, et ita potest proxime desumi ab objecto seu materia hujus actus.

D. Thom. Ad secundam negatur minor, expresse enim affirmat hic D. Thom. quod materia circa quam actus versatur, est ejus objectum, et idem docet infra quæst. 73, art. 3 ad 1, in 2, dist 56, art. 5 ad 4, de Malo quæst. 2, art. 4 et 2, 2, quæst. 18, art. 6 ad 1, ait pecunias esse objectum avaritiæ, et res corporeas esse objectum peccatorum carnalium, et quæst. 62, quod objectum justitiæ sunt res exteriores, et quæst. 154, art. 1, quod objectum adulterii est uxor aliena. Circumstantia vero, quam vocant *circa quid* non est prædicta materia, sed aliqua ejus conditio accidentalis, v. g. respectu furti res aliena non est circumstantia, sed objectum ; est vero circumstantia quod talis res sit in magna, vel parva quantitate : quod optime explicat D. Thom. supra quæst. 7, art. 3 ad 3, ubi ait : *Illa conditio causæ ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta, sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum (hoc enim pertinet ad substantiam furti) sed quod sit magnum, vel parvum etc.* Ad tertiam probationem neganda est major ut constat ex dictis.

Evasio. Nec refert si urgeas quod actus interior et exterior constituunt unum numero actum in genere moris : ergo debent habere unum objectum. Præterea actus exterior sumit ab interiori bonitatem et malitiam formalem : ergo nequit interior sumere illam ab exteriori : vel esset idem simul causa et effectus. Imo ipse actus exterior sumeret bonitatem et malitiam formalem a seipso : quia si interior sumit illam ab exteriori, et rursus hic ab illo, de primo ad ultimum exterior sumit a seipso.

Præcluditur. 12. Respondetur enim ad primum, quod etsi actus exterior, prout in exercitio oritur ab interiori constituat moraliter unum numero actum cum illo ; non tamen ut consideratur secundum se antecedenter ad ipsum actum interiorem : quo pacto loquimur de illis quando assignamus eis distincta objecta, distinctamque bonitatem et malitiam. Imo adhuc ut constituunt unum numero actum possunt habere distincta objecta ; subordinata tamen inter se : quia illa constitutio non est per simplicitatem, sed per subordinationem unius actus ad alium : quæ subordinatio sicut non tollit ; imo requirit distinctionem inter ipsos actus, ita inter eorum objecta. Satisque est ad prædictam unitatem, ut sicut actus exterior subordinatur interiori, sic objectum illius subordinetur objecto istius : per quam subordinationem actus interior pertingit usque ad objectum seu materiam exterioris mediante ipso actu exteriori.

Curiel. Addit Curiel objectum actus exterioris prout *in fieri*, vel (quod idem est) prout stantis sub imperio actus interioris (secundum quam rationem constituit unum cum illo) esse eundem actum exteriorem sumptum secundum se : quo pacto habet esse objectum interioris. Et ita prout sunt formaliter unus actus habent idem omnino objectum. Quæ doctrina, etsi ab aliis junioribus communiter impugnetur, non caret probabilitate : dummodo non negetur actui externo secundum se sumpto proprium objectum, vel quasi objectum a se distinctum, scilicet materia circa quam versatur : prout docet D. Thom. locis citatis num. præced. Diximus vel *quasi objectum*, quia si rigorose loquamur, habere objectum proprium est actionum immanentium, quæ ordinantur ad uniendam potentiam cum illo : actiones vero transeuntes non dicuntur rigorose habere objectum, sed earum terminus proprie appellatur *materia circa quam*

vel *effectus*. Quando vero D. Thom. et Theologi nomen *objecti* prædictæ materiæ tribuunt, non utuntur hoc rigore.

13. Ad secundum respondetur actum internum, et externum esse sibi invicem causam bonitatis, et malitiæ formalis in diverso genere causæ : quo pacto non inconvenit idem simul esse causam et effectum. Nam actus exterior consideratus secundum se ratione suæ moralitatis objectivæ causat moralitatem formalem actus interioris per modum causæ formalis extrinsecæ mediatæ: ipse vero interior actus ratione suæ moralitatis formalis denominat rursus in genere causæ efficientis vel formalis extrinsecæ immediate externum quatenus est in exercitio, *bonum* vel *malum formaliter*. Ex quo non fit aut eandem moralitatem causare seipsam, aut eundem actum sumere bonitatem vel malitiam a seipso secundum eandem rationem. Negari tamen non debet bonitatem et malitiam formalem actus tam interioris quam exterioris causari a bonitate et malitia objectiva ipsius actus exterioris : unde hujusmodi actus consideratus secundum unam rationem sumet aliquid ex seipso considerato secundum aliam, non directe et immediate, sed mediante actu interiori : in quo nulla est implicatio.

2 objectio. 14. Ultimo objicitur. Dantur plures actus boni vel mali ex genere, quorum prima bonitas vel malitia sumitur ex fine operantis, et non ex objecto : ergo adhuc cum limitatione quam num. 8 adhibuimus, non est absolute vera Divi Thomæ doctrina. Antecedens videtur probari primo in actu fortitudinis : qui ex proprio objecto (quod est tolerantia passionis, vel mortis) nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alterius virtutis perfectioris, verbi gratia fidei vel justitiæ. Et ita dicit Divus D. Thom. Thomas 2, 2, quæst. 124, art. 3, quod *tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem, et ad dilectionem Dei.*

Secundo, in actu virginitatis, cujus propria bonitas sumitur ex fine Religionis, qui est cultus Dei, ad quem ordinatur per votum : et ideo secluso voto, et cessante tali fine, virginitas non est specialis virtus ut tradit Angelicus Doct. eadem secunda secundæ quæstione 152, art. 3 ad 5.

Tandem probatur in actibus qui sunt circa verba, in quibus tota bonitas aut malitia pensatur ex sola intentione et fine operantis : et ideo si quis proferat verba secundum se gravia vel injuriosa animo proficiendi proximo, et zelo disciplinæ, talis actus est in specie virtutis : si autem proferat illa animo conviciandi, et ad auferendum honorem, est in specie contumeliæ : si vero ut is, qui audit, erubescat, in specie irrisionis : et sic juxta diversos fines ab operante intentos diversificantur hujusmodi peccata specie essentiali ut docet D. Thom. eadem 2, 2, quæst. 75, art. 1, ergo etc.

Solvitur objectio Cajet. 15. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicendum est cum Cajet. 2, 2, quæst. 123, art. 7, actum fortitudinis non sumere bonitatem essentialem a fine operantis, sed a proprio objecto, quod est *sustinere secundum rationem quantum opus sit*. Quamvis ut hujusmodi sustinentia sit honesta, et secundum rationem, necessarius sit prædictus finis. Pro quo nota dupliciter posse bonum finem operantis prærequiri ut aliquis actus habeat bonum objectum : aut per modum rationis formalis et in recto : aut per modum connotati et conditionis. Tunc se habet ut ratio formalis, quando, etiam posito tali fine, objectum nullam aliam bonitatem habet præter bonitatem finis : ut cum aliquis vult exire in agrum ob acquirendam valetudinem, egressus iste nullam aliam honestatem habet præter eam, quæ est in acquisitione valetudinis. Tunc vero se habet ut conditio et connotatum, quando licet objectum absque illo vel alio fine non esset bonum, eo tamen connotato, habet ex propria materia specialem bonitatem præter bonitatem finis : sicut omnimoda abstinentia a venereis, quæ absque altiori fine non diceret bonitatem, ubi ordinatur ad vacandum rebus divinis ex imperio Religionis, non modo habet bonitatem istius finis, quæ est bonitas religionis, sed aliam specialem ex propria materia continentiæ, quæ est bonitas virginitatis.

Igitur sustinere pericula usque ad mortem, quod est præcipuum objectum fortitudinis, nullam dicit bonitatem, nisi addatur quod sit in ordine ad altiorem finem, verbi gratia fidei, justitiæ, charitatis: etc. et propterea peccaret qui absque tali fine prædicto periculo se exponeret. Tamen hic finis non concurrit ad bonificandum objectum fortitudinis in recto et ut ratio formalis, sed ut conditio, qua connotata, prædictum objectum habet ex propria materia specialem bonitatem sustinentiæ præter bonitatem

quæ

quæ provenit a tali fine : et ab illa, non vero ab hac sumitur in actu fortitudinis bonitas essentialis.

Evasio. 16. Dices : tota bonitas illius sustinentiæ est quia conducit ad prædictum finem, et tota appetitur propter illum, ac proinde est bonitas solius medii : ergo tota desumitur ex ipso fine.

Refellitur. Respondetur negando antecedens, si ly *quia conducit*, dicat rationem formalem ; secus si dicat necessariam conditionem. Nam licet prædicta sustinentia non esset bona, nisi conduceret, ex suppositione tamen quod conducat ipsa est per se bona, et non ex sola conducentia. Unde etiam est falsum quod appetatur præcise propter finem, aut solum tanquam medium : sed in ipsa secundum se, posito fine, consurgit ex propria materia specialis bonitas, et specialis convenientia ad rationem. Per se enim dictat ratio, quod homo sit constans et fortis in bono : ipsaque constantia per se etiam ut distincta a tali bono, est specialis convenientia ad rationem : ac proinde propter se appetibilis tanquam finis intrinsecus illius actus. Stat enim aliquid non posse appeti excluso ordine ad aliud, et posito tali ordine appeti propter se, et non tantum propter aliud : ut de finibus intermediis diximus supr. tract. 8, disp. 3.

Elucidatur doctrina. Potestque magis explicari quomodo in prædicto objecto sit propria bonitas, atque adeo quod sit propter se appetibile : tum quia ubi ex ipsa materia est specialis difficultas, quam ratio petit vinci, in ea vincenda non potest non esse specialis convenientia ad rationem, et specialis bonitas propria talis materiæ : constat vero, quod sustinere usque ad mortem propter confessionem fidei v. g. habet specialissimam difficultatem ex ipsa materia sustinentiæ, quam non importat secundum se prædicta confessio : ergo habet specialem bonitatem. Tum etiam, quia possumus concipere prædictam sustinentiam habere bonitatem determinatæ virtutis, scilicet fortitudinis, quamvis non intelligamus finem determinatum : propter quodcumque enim majus bonum intelligamus hominem sustinere, intelligimus fortem esse, et damus ei laudem et meritum fortitudinis : ergo non solum habet bonitatem finis sed bonitatem ex propria materia. Patet consequentia quoniam bonitas determinatæ virtutis debet sumi ex proprio et determinato fine talis virtutis ; quæ vero sumitur a fine indeterminato, ad nullam determinatam virtutem pertinet, sicut nec finis a quo desumitur. Et ideo etiamsi intelligamus aliquem egredi in agrum propter bonum finem, dum non intelligimus determinate quis sit ille finis, non intelligimus talem actum pertinere ad virtutem determinatam, quia neque ex propria materia egrediendi in agrum habet specialem bonitatem, neque a fine indeterminato potest provenire. Ex quo exemplo magis roboratur doctrina quam tradidimus, et distinctio de fine operantis ut bonificante materiam per modum solius conditionis, sicut bonificat materiam fortitudinis ; vel per modum rationis formalis, sicut bonificat prædictum egressum.

Ad 2 probationem. 17. Per quod patet ad secundam probationem de actu virginitatis. Quamvis enim omnimoda continentia a venereis, quæ est ejus objectum, non esset bona nisi ordinaretur ad altiorem finem, posita tamen hac ordinatione tanquam connotato, ex propria materia habet specialem bonitatem propriam generis continentiæ : quia ipsum servare se immunem ab experimento carnalis delectationis, supposito quod non oriatur ex insensibilitate, sed ex amore cælestis contemplationis, affert homini singularem honestatem et pulchritudinem, quæ potest per se intendi a virtute virginitatis : et hæc honestas tribuit ei primam et essentialem bonitatem propriam generis continentiæ : et ideo bonitas ex fine religionis absolute est secundaria et accidentalis. Qualiter vero ad Virginitatem votum desideretur, et an sit virtus distincta a communi castitate intra genus continentiæ, vel præcise ut transit ad speciem religionis, dicemus tract. sequenti in arbore virt. num. 120.

Ad tertiam. 18. Ad tertiam probationem respondetur omnes illos fines, qui videntur extrinseci, revera esse intrinsecos, et pertinere ad rationem objecti primarii illorum actuum. Et ratio est, quia verba non sunt objecta talium actuum nisi quatenus sunt verba formaliter, nec sunt verba formaliter, nisi quatenus ad placitum significant et exprimunt conceptum loquentis : et ideo talis vel talis modus significandi non se habet in illis ut circumstantia vel conditio accidentalis, sed ut differentia essentialis constitutiva prædicti objecti : unde quia significatio per se dependet ex animo et intentione loquentis, et ex variatione talis intentionis, sæpe variatur finis hujus intentionis, qui per se ad hanc variationem concurrit, per-

tinet per se ad rationem talis objecti: neque est finis solius operantis, sed operis : et juxta hæc intelligendus est D. Thom. loco allegato. Diximus *finis qui per se concurrit ad variationem significationis etc.* quia alii fines mediati et remotiores, ut si quis proferret de alio verba contumeliosa ex inani gloria, vel ut alteri præstaret obsequium, sicut non mutant per se modum significandi, ita non sunt fines operis, sed solius operantis et extrinseci : et consequenter malitia ab illis desumpta in peccatis oris tantum est secundaria et accidentalis.

DUBIUM II.

Utrum bonitas et malitia quam actus sumit ab objecto sit omnino atoma et specifica?

Hanc etiam difficultatem tangit D. Thom. in corpore articuli, et ideo oportet illam examinare.

§ I.

Vera sententia stabilitur.

19. Dicendum est prædictam bonitatem et malitiam esse omnino specificam et atomam. Hanc etiam conclusionem tenent omnes expositores D. Thom. in hoc art. ubi Cajet. Medina, Curiel. Alvar. disput. 69, Noster Cornejo disput. 3, dub. 3, Mont. disput. 23, q. 1, Gregorius Mart. hoc in loco, Vasq. disp. 50, Valen. disp. 13, p. 2, Suar. disp. 4, sect. 1, Salas, Lorca, Puteanus et communiter Theologi. Estque expressa Ang. Doctoris in præsenti ubi bonitatem et malitiam desumptam ex objecto dicit appellari *ex genere, genere pro specie accepto, sicut humanam speciem dicimus genus humanum.* Videatur infra art. 7, et quæst. 72, art. 1 et 3, 2, 2, quæst. 21, art. 1 ad 2, et quæst. 154, art. 1, nec non locis citatis, disput. præcedente, dub. 4. Ubicumque enim agit de specificatione et distinctione virtutum, vitiorum et peccatorum, docet illa distingui in propriis speciebus bonitatis vel malitiæ per ordinem ad objecta.

Cajet. Medina. Curiel. Alvar. Cornejo. Mont. Greg. Mart. Vasq. Valent. Suar. Salas. Lorca. Putean. D.Thom.

Probatur ratione qua utitur in præsenti. Nam quælibet res sumit speciem atomam a sua forma : sed actus moralis habet se ad objectum tanquam ad formam : ergo sumit ab eo speciem atomam, sive bonitatis, sive malitiæ. Major constat, quia cum res habeat speciem quatenus est in actu, et sit actu per suam formam, per illam debet in propria specie constitui. Minor vero probatur, vel potius explicatur animadvertendo, quod respectiva, ut sunt actus morales, habent duplicem formam : aliam intrinsecam, quæ per seipsam immediate tribuit esse : aliam extrinsecam, quæ est terminus, radix, et mensura intrinsecæ : et quidquid est in illa, totum ab hac desumitur : sicut quidquid habet motus, sumitur per habitudinem ad terminum tanquam ad formam extrinsecam. Sicut ergo forma intrinseca actus moralis est habitudo ad objectum primario respectum, ita extrinseca est ipsum objectum : unde sicut actus constituitur in specie atoma per suam formam intrinsecam, ita debet constitui per objectum in eadem specie atoma, tanquam per formam extrinsecam.

Ratio assertionis.

Confirmatur, nam eo ipso quod actus moralis essentialiter sit respectivus, debet habere aliquam formam extrinsecam a qua ultimo specificetur : sicut omne respectivum specificatur ab extrinseco quod respicit : sed hujusmodi forma non est finis vel alia circumstantia : ergo est objectum. Probatur minor, quia nulla circumstantia intellecta, actus, qui est malus aut bonus ex objecto, concipitur ut specificatus in sua atoma specie : ergo non specificatur per prædictam circumstantiam.

Confirm.

20. Secundo probatur assertio. Actus moralis sumit ab objecto bonitatem et malitiam essentialem, ut ostendimus dub. præcedente : quod apud omnes est verum, saltem de bonitate et malitia generica : ergo etiam sumit ab illo specificam et atomam. Patet consequentia : tum quia in his quæ non constant materia et forma, ab eodem principio secundum rationem magis vel minus determinatam sumitur gradus specificus et genericus, ut disp. 1, num. 55 dicebamus. Tum etiam nam si actus secundum rationem communem specificatur per se ab objecto in communi, differentiæ per se actus attendi debent secundum differentias per se objecti : sive sermo sit de subalternis, sive de infimis : in omnibus quippe militat eadem ratio : cumque differentiæ divisivæ generis infimi constituant species atomas, plane fit hujusmodi specificationem ab objecto provenire.

2 ratio.

Neque obest quod D. Thom. art. 7 hujus quæstionis expresse dicit bonitatem et malitiam ex objecto contineri sub bonitate vel malitia

D.Thom.

malitia ex fine operantis tanquam species sub genere : ex quo inferri videtur, vel non utrumque gradum provenire ab eodem principio, vel specificum provenire a fine, et non ab objecto. Loquitur enim non de genere proprie dicto, de quo non agimus ; sed latius sumit genus pro quolibet communi per causalitatem et imperium ; ut in annotationibus ad prædictum art. 7 explicabimus.

Tertia ratio. 21. Tertio probatur : bonitas vel malitia quæ desumitur ab objecto non contrahitur essentialiter per bonitatem vel malitiam ex circumstantiis : igitur est atoma et specifica. Consequentia liquet : repugnat enim dari in rerum natura gradum genericum non constitutum essentialiter in specie atoma, ut est per se notum. Antecedens autem probatur : nam contractio essentialis fieri debet per differentias intraneas, et per se determinativas generis : bonitas vero et malitia circumstantiarum per accidens se habent ad bonitatem et malitiam objecti : sicut objectum ipsum et circumstantiæ per accidens inter se conjunguntur : ergo non contrahunt illam essentialiter.

Deinde vel circumstantiæ adjunctæ objecto mutant speciem bonitatis aut malitiæ ; vel non mutant, sed augent intra eandem speciem ; si hoc secundum, eo ipso non contrahunt essentialiter : quia circumstantiæ quæ solum augent intra eandem speciem, supponunt speciem constitutam, ac proinde non contrahunt genus ad illam. Et præsertim quia si tales circumstantiæ contraherent genus, et darent speciem malitiæ, deberent omnes quamtumvis parum aggravarent intra genus peccati mortalis, aperiri in confessione : sicut debent aperiri omnes species. Si autem primum dicatur, etiam non contrahunt essentialiter : quia circumstantiæ quæ mutant speciem, supponunt aliquam speciem constitutam : et ideo dicuntur mutare speciem, quia transferunt ad aliam, ultra eam quam supponunt : sicut quia objectum nullam supponit, non dicitur mutare speciem sed constituere. Adde quod si circumstantiæ constituerent speciem atomam, et objectum non daret nisi malitiam genericam, non opus esset pœnitenti explicare objecta peccatorum, sed solas circumstantias : sicut non incumbit ei explicare peccatorum genera sed species.

§ II.

Refertur pars negativa cum suis argumentis.

22. Oppositam sententiam, nempe actus morales non sumere ab objectis nisi bonitatem vel malitiam genericam, tenuisse videtur Scotus in 2, dist. 7, et quodlib. 18, quatenus hæc ait : *Determinatio objecti est prima determinatio, quæ pertinet ad genus moris, non tanquam differentia determinans ad aliquid in genere, sed tanquam potentiale receptivum determinationis moralis secundum circumstantias determinatas.* Ex quibus verbis liquet non sine aliquo fundamento Cajetanum prædictam sententiam ei tribuisse. Ne vero dicat Vasq. Thomistas hæc confundere ; et ut mentem Scoti tradere quod non docuit, legatur Greg. de Valent. q. cit. ubi non semel contendit Scotum in ea fuisse opinione contra D. Thom. licet aliqui recentiores illum exponant juxta nostram doctrinam : quod non inficiamur. Scotus. Vasq. Valent,.

Probatur primo prædicta sententia. Bonitas et malitia ex objecto est contrahibilis per circumstantias : ergo non est omnino specifica sed generica et communis. Consequentia liquet : nam species atoma non est ulterius contrahibilis. Et antecedens probari potest ex D. Thom. in 2, dist. 36, q. 1, art. 5 ad 3, ubi ait : *Sicut genus determinatur per speciem, ita etiam bonum in genere* (hoc est ex objecto) *determinatur per bonitatem quæ est ex fine, et ex aliis circumstantiis : et ideo illud bonum quod est ex fine et circumstantiis, respondet bono quod est ex genere, sicut species generi.* Et 2, 2, quæst. 154, inter alias luxuriæ species numerat *adulterium, raptum, incestum,* et etiam *sacrilegium :* quorum propria et specifica malitia non sumitur ex objecto luxuriæ, sed ex circumstantiis injustitiæ, impietatis, et irreligiositatis. Contrahitur ergo prædictum genus luxuriæ, et malitia desumpta ex ejus objecto ad species per circumstantias. Similiter q. 148, art. 4, dividit species gulæ secundum circumstantias, *præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Et q. 158, art. 5, species iræ secundum circumstantias, *acuti, amari et difficilis.* Et sic de aliquibus aliis speciebus vitiorum : ergo, etc. Primum arg. D. Thom.

Ratione etiam probatur : nam in eo qui occidit patrem, malitia homicidii contrahitur ad speciem impietatis per circumstantiam personæ conjunctæ : et in eo qui non

solvit decimas, malitia ex objecto injustitiæ contrahitur per circumstantiam finis *cui* ad speciem irreligiositatis : et sic de aliis.

Diluitur. 23. Respondetur negando antecedens, intellectum de contractione quidditativa et essentiali : qualis est contractio generis proprie dicti ad species de quibus essentialiter prædicatur. Quamvis possit admitti, si intelligatur de contractione accidentali, qua subjectum contrahitur seu determinatur per accidentia, ut homo contrahitur ad *esse* albi et *esse* nigri. Et negatur consequentia absolute : quia hæc posterior contractio non repugnat speciei atomæ, ut patet in exemplo adducto. Quia vero proprium est generis actuari et determinari per plures differentias, et comparari ad illas sicut potentia ad actus, consuevit nonnunquam appellari *genus* extenso vocabulo, quidquid est in potentia ad plures formas, ut objectum se habet ad accidentia : et hoc modo bonitatem et malitiam desumptam ab objecto appellat nonnunquam D. Thom. *genericam* respectu circumstantiarum ; quamvis proprie loquendo non sit genus, sed subjectum. Per quod patet ad primum testimonium.

Et etiam ad secundum : nam ut observat Cajet. ibi Cajet. art. 1 et 7, adulterium, sacrilegium et similia non sunt rigorose species luxuriæ, sed lato vocabulo. Et ideo in qualibet ex illis datur duplex malitia specifica et atoma : altera ex objecto luxuriæ, quæ est eadem cum malitia simplicis fornicationis : et altera ex circumstantiis : quæ in adulterio et raptu est malitia injustitiæ ; in incœstu, impietatis, et in sacrilegio, irreligiositatis. Habeturque hæc explicatio in ipso D.Thom. D. Thom. nam art. 1 illius quæstionis 154 ad 2, concedit in adulterio prædictas duas malitias : et addit quod *deformitas injustitiæ non omnino per accidens se habet ad luxuriam :* dicendo quippe *non omnino per accidens,* manifeste innuit, quod habet se absolute per accidens, licet non omnino : ac proinde quod non contrahit malitiam luxuriæ tanquam differentia essentialis, de cujus ratione est, ut omnino per se, et nullo modo per accidens se habeat ad genus. Videantur quæ dicemus infra in annotationibus ad art. 7.

Idem D.Thom. Ad tertium locum dicendum est, *præpropere, laute,* etc., non esse circumstantias, sed differentias essentiales objecti gulæ propter rationem quam tradit ibi D. Thom. in responsionibus ad argumenta, quia nimirum important diversa motiva propria generis gulæ : et diversa motiva intra aliquod genus per se distinguunt species illius generis : et eodem modo dicendum est de conditionibus illis *acuti, amari* et *difficilis* respectu iræ, ut explicat ibi Cajetanus § *ad hoc dicitur.*

24. Ex hoc etiam constat ad utramque probationem ex ratione petitam : quia tam in homicidio paterno, quam in retentione decimarum (supposito quod in quolibet tantum sit una species atoma malitiæ) illæ quæ videntur circumstantiæ, revera sunt conditiones essentiales objectorum. Nam sicut respectu pietatis non est circumstantia, sed differentia essentialis objecti quod sit erga parentes, et respectu religionis, quod sit erga Deum : ita respectu peccatorum impietatis et irreligiositatis non se habent ut circumstantiæ objectorum, sed ut differentiæ essentiales primo illa constituentes. Neque ibi revera dantur alia objecta nisi impietatis et irreligiositatis quæ per prædictas conditiones *erga parentes,* et *erga Deum* constituuntur. Cajet.

Diximus *supposito quod in quolibet tantum sit una species atoma malitiæ :* quia non est improbabile in homicidio patris reperiri duplicem malitiam speciei distinctam, alteram injustitiæ et alteram impietatis. Quo admisso consequenter dicendum est conditionem esse patris circumstantiam respectu homicidii : non tamen ab ea sumi primam speciem atomam malitiæ illius actus, sed ab objecto homicidii sumpto secundum se, prout pertinet ad genus injustitiæ : a circumstantia vero personæ patris sumitur malitia impietatis, quæ respectu prædicti actus est accidentalis et secundaria : sicut dictum est de incœstu, adulterio, et similibus. Quid autem circa probabilitatem hujus secundæ solutionis tenendum sit, alibi examinabitur.

Secundo arguitur : sæpe objectum actus est commune et genericum ad plures species bonitatis vel malitiæ : ergo tunc moralitas ex eo desumpta tantum erit generica. Consequentia patet : quia res specificata non potest habere majorem unitatem quam ejus specificativum. Antecedens vero probatur in actu quo quis vult in communi honeste vivere ; aut prave agere : utriusque enim objectum commune est ad plures species boni, vel mali. 2 argum.

Confirmatur nam si talis actus haberet bonitatem vel malitiam atomam, pertineret ad determinatam virtutem, vel vitium, sæpeque Confirm.

sæpeque repetitus generaret habitum, atqui nullus habitus assignari potest quem generet, et ad quem pertineat : ergo, etc.

Ad argum. 25. Respondetur ad argumentum distinguendo antecedens, *sæpe objectum est commune*, etc. in *esse rei* vel quantum ad rationem *quæ*, transeat : in *esse objecti* formaliter, vel quantum ad rationem *sub qua*, negandum est : et neganda est consequentia ; quia unitas actus non sumitur ab objecto in esse rei, sed formaliter in esse objecti. Ut patet in potentia visiva, cujus objectum scil. color in esse rei est genus ad diversas species coloris, et nihilominus specificat prædictam potentiam, datque illi atomam unitatem, quia in esse objecti, et quantum ad rationem sub qua a visu attingitur, est quid atomum et specificum. In quo vero hæc ratio *sub qua* consistat, et quid addat supra rationem *quæ*, non est præsentis loci examinare, sed spectat ad Metaphysicam : quia commune est habitibus, potentiis, et actibus specificari atome ab objectis, alias valde communibus, ut intellectus a *vero*, voluntas a *bono*, Metaphysica ab *ente reali*, Philosophia naturalis ab *ente mobili*, et sic de aliis. Nec hujus alia ratio reddi potest, nisi quia licet prædicta objecta sint communia in esse rei, in esse tamen objecti dicunt atomam unitatem. Videri autem possunt Cajet. 1 p. quæst. 1, art. 3, et N. Complut. in Logica disp. 19, a num. 44.

Cajet. Complut.

Explic. solutio. Breviter tamen in casu nostri argumenti possumus id dupliciter explicare. Primo ut dicamus objectum illud commune quod est *honeste* aut *inhoneste vivere* posse considerari dupliciter : aut in quantum est totum potentiale dicens in radice omnes suas differentias : aut in quantum est totum actuale dicens actu tantam vel tantam perfectionem, vel dissonantiam, præscinditque a contrahibilitate per differentias. Primo modo est quid genericum, et attingitur per actus qui determinantur ad objecta particularia contenta sub illo, secundum quod tales actus etiam dicunt rationem genericam : et sicut hujusmodi actus sumunt suas specificas rationes a prædictis objectis particularibus, ita rationem generis sumunt ab objecto illo generico. Secundo modo consideratur ut aliquid atomum : quia prout sic reduplicative non est formaliter divisibile vel contrahibile ; sed quælibet divisibilitas et contrahibilitas habet se de materiali. Unde quia per actus illos *volo honeste*, aut *inhoneste vivere* attingitur, ut stat reduplicative sub hac ratione totius actualis, ideo ratio attingendi formaliter est atoma, et potest dare atomam unitatem.

Secundo potest explicari animadvertendo prædictum objectum scil. *honeste* aut *inhoneste vivere* posse considerari dupliciter : vel ut dicit absolute esse consonum aut dissonum rationi : vel ut dicit esse consonum aut dissonum omnino primario. Primo modo est quid genericum : quia absolute esse consonum vel dissonum rationi prædicatur de omnibus objectis moralibus. Secundo vero est quid specificum, et non commune aliis objectis : de nullo enim objecto particulari prædicatur quod est primo consonum vel dissonum rationi ; sed omnia hoc habent a ratione illa communi, ac proinde aliquo modo secundario. Et quia per prædictos actus attingitur tale objectum, secundum quod est primo consonum vel dissonum rationi, ideo attingitur sub ratione atoma : quippe quæ ut est formaliter ratio illud attingendi, nulli alteri convenit.

Animadversio.

Ad confirm. D Thom. 26. Ad confirmationem (omissis brevitatis gratia variis solutionibus quas referunt et impugnant recentiores) respondetur ex doctrina D. Thom. infra quæst. 56, art. 6, ad illum actum *volo honeste vivere*, nullum requiri habitum, sed sufficere naturalem inclinationem voluntatis ad bonum rationis. *Cum enim* (verba sunt Sancti Doctoris) *per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum ; unde cum, sicut dictum est, objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.* Et consequenter neque generabitur talis habitus quotiescumque prædictus actus iteretur. Tum quia natura horret quæ superfluunt. Tum etiam quia ubi est naturalis inclinatio completa, habitus locum non habet ; ut patet in lapide, qui quotiescumque descendat, non acquirit habitum ad descensum, eo quod ratione naturalis inclinationis est ad illum determinatus. Vide tract. seq. disp. 2, dub. 3, ubi ex professo examinatur, quinam habitus, seu in ordine ad quæ objecta ponendi sint in voluntate.

Ex quo etiam habetur quid dicendum sit de actu contrario volendi in communi vivere inhoneste. Quamvis enim Curiel et alii Circul.

putent repetitum generare habitum anonymum, eo quod voluntas non est natura sua ad malum determinata; melius tamen nos-
Cornejo. ter Cornejo id negat: quia ipsa naturalis inclinatio ad bonum, et repugnantia ad malum obstant prædictæ generationi. Sicut in exemplo adducto, quia lapis naturaliter est determinatus ad descensum, ascensus vero naturæ ejus repugnat, non acquirit, quotiescumque ascendat, habitum ad ascendendum. Adde quod si in voluntate posset generari habitus vitii directe contrarius inclinationi naturali ad bonum rationis, etiam posset generari in intellectu habitus erroris circa bonum practicum in communi, quod est ipsum rationis bonum: et cum talis habitus directe esset contrarius habitui synderesis, qui per se ad prædictum verum inclinat, posset illum corrumpere, et lumen practicæ rationis omnino extinguere: cujus oppositum obstendit D.
D.Thom. Th. q. 16 de Verit. 72, art. 3.

27. Duo tamen ingerunt nonnullam difficultatem, primo an sit ponendus habitus pro actibus qui versantur circa objecta magis particularia, communia tamen pluribus virtutibus: ut est actus volendi servare justitiam, non determinando justitiæ speciem, et actus volendi refrænare passiones in communi, etc. Secundo, a quo principio eliciatur hic actus, *volo bonum honestum supernaturale*, aut *volo vivere honeste ex motivo supernaturali*. Quia nec naturalis inclinatio ad prædictum actum, utpote ordinis supernaturalis, se potest extendere: nec apparet habitus supernaturalis a quo possit produci, cum non minus habitus supernaturales, quam acquisiti respiciant objecta determinata.

Sed ad primum non est difficilis solutio: quia inclinatio naturalis son nolum est ad bonum rationis communissime sumptum, sed etiam ad bonum cujuslibet virtutis saltem consideratum secundum se abstrahendo ab hac vel illa singulari materia; inclinatur enim voluntas non solum ad vivendum juste, fortiter, temperate, etc: et propterea omnes actus virtutum tales po-
D.Thom. nuntur a D. Tho. de lege naturæ infra q. 94, art. 5.

Objectio. Dices, si naturalis inclinatio extenditur
Idem S.D. ad bonum cujuslibet virtutis, ergo superfluunt habitus acquisiti. Præterea D. Thom. cit. art. 6, q. 56, expresse ait quod voluntas solum est determinata ad bonum proprium: ergo actus volendi servare justitiam in communi, qui versatur circa bonum alienum, indiget habitu.

Respondetur negando utramque conse- Diluitur.
quentiam. Ratio negandi prima est, quia licet voluntas ad attingendum bonum proprium, sive in communi, sive in particulari non indigeat habitibus, indigent tamen illis appetitus irascibilis, et concupiscibilis, in quibus, non vero in ipsa voluntate subjectantur virtutes quæ ad prædictum bonum inclinant, ut sunt temperantia et fortitudo. Quod si in voluntate ponimus continentiam, ne vincatur a passionibus prædicti appetitus, illa tamen non est simpliciter virtus, sed aliquid imperfectius virtute, ut tract. seq. satis constabit.

Ratio negandi secundam est, quod licet voluntas hominis secundum quod est hoc particulare individuum, non inclinet nisi ad bonum proprium, ut tamen est animal politicum et sociale extendit se ejus inclinatio etiam ad bonum aliorum, cum quibus conversari debet: et ideo ad volendum tale bonum secundum se et in communi sumptum non est opus habitu. Cæterum quia ut occurrit in particulari materia, et cum peculiaribus circumstantiis quas prudentia præscribit, habet specialem difficultatem, ad quam non sufficit naturalis voluntatis inclinatio, ponitur in ea habitus justitiæ inclinans tale bonum in particulari acceptum. Et hoc est discrimen constitutum a D. Thoma inter bonum proprium, et alienum: quia ad illud neque in communi, neque in particulari indiget voluntas habitu; ad hoc vero indiget, quamvis non in communi, sed in particulari.

28. Sed urgebis: si inclinatio voluntatis Replica.
ut est hominis politici extenditur ad bonum aliorum, sicut prout est hujus individui, ad proprium, cur ad illud in particulari indiget habitu, cum ad hoc nullo modo illo indigeat?

Respondetur in promptu esse discrimen : Enervâtur.
quoniam circa bonum proprium nihil est in voluntate retardans prædictam inclinationem: sed tota difficultas est ex parte sensitivi appetitus: et ideo in hoc tantum constituendi sunt habitus. Circa bonum vero alienum in particulari sumptum potest retardari voluntas per aliquid in ea existens, scil. per majorem inclinationem ad bonum proprium, quod sæpe alieno in particulari sumpto contrariatur. Quamvis enim natura ad utrumque inclinet; magis tamen ad proprium, ex cujus amore procedit inclinatio ad

ristot. ad alienum juxta illud Philos. 9 Ehticor. cap. 8 : *Amicabilia ad alterum veniunt ex amicabilibus ad se.* Ut ergo major hæc inclinatio ad bonum proprium juxta mensuram rationis reformetur, et minorem illam ad bonum alienum non retardet ab eo quod prædicta mensura exposcit, oportet superaddi voluntati habitus justitiæ inclinantes ad bonum alienum etiam contra proprium, quoties ratio et lex divina id postulaverint. Diximus *bonum proprium sæpe contrariari alieno in particulari :* nam sumpto præcise in communi non est cur ei ita adversetur : atque adeo non est unde oriatur specialis difficultas in voluntate, quæ petat per habitum devinci.

fontes. Greg. Mart. 29. Ad secundum quæsitum respondent bene Mont., Greg. Mart. et alii ex Thomistis illum actum volendi studiose vivere ex motivo supernaturali oriri ab habitu charitatis qui in ordine supernaturali se habet ut inclinatio naturalis ad bonum hujus ordinis. Pro quo animadvertunt, quod charitas potest considerari dupliciter : vel ut est virtus specialis : et sic habet suum objectum determinatum, scil. Deum sub ratione summi boni. Vel ut est inclinatio connaturalis ordinis gratiæ, et veluti propria potentia volitiva ipsius gratiæ : et hoc modo extenditur ad bonum commune talis ordinis : et sic potest esse principium supradicti actus. Præsertim, quia cum Deus in ratione summi boni, qui est proprium charitatis objectum, eminentissime contineat omne bonum supernaturale, poterit eadem virtus quæ primario inclinat ad tale objectum, tendere secundario ad prædictum bonum commune sub eadem formalissima ratione sub qua in Deum tendit : sicut tendit sub illa ad bonum proximi. Cum quo recte cohæret ut ad attingendum bonum supernaturale in particularibus materiis indigeat gratia aliis virtutibus infusis : sicut inclinatio naturalis ad naturale indiget acquisitis. De quo late tract. seq. disp. 3, dub. 1.

Alii dicunt supradictum actum non procedere ab habitu, sed ab auxilio supernaturali, sicut solet dici de attritione. Quæ solutio est etiam satis probabilis. Et videtur admittenda pro illis qui dum existunt in peccato mortali talem actum eliciunt. Quamvis in his possemus dicere procedere ab habitu spei ex motivo amoris concupiscentiæ supernaturalis, sicut in justis a charitate ex motivo amicitiæ. Colligiturque non obscure doctrina hæc ex D. Thoma infra quæst. 62, art. 3.

ARTICULUS III

Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia ; circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est : sed bonum et malum sunt in ipsis rebus : ut dicitur in 6 Met. ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea. Bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum ; sed circumstantiæ cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis : quia nulla ars considerat id quod est per accidens : ut dicitur in 6 Met. ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea. Id quod convenit actui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum conveniunt actioni secundum suam substantiam : quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est; ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est, quod Phil. dicit in lib. Ethic. quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias : ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis : ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur eis, ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus : sicut in homine ex figura et colore, et sic de aliis, quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem consequitur malum : ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie : sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam : et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquod desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia ejus; quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad suam substantiam, sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque ante considerantur : et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens : ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

Conclusio *est affirmativa.*

DISPUTATIO IV.

De bonitate et malitia humanorum actuum ex circumstantiis.

Bis egit in hac quæstione A. Doct. de moralitate humanorum actuum per comparationem ad circumstantias : semel in hoc art. ubi ostendit ultra bonitatem et malitiam, quam habent ex objecto, accipere aliam ex ipsis circumstantiis : et iterum art. 10 et

11, ubi hujusmodi bonitatem, et malitiam circumstantiarum confert cum illa, quæ desumitur ab objecto : quem ordinem nos quoque observabimus.

DUBIUM I.

Utrum omnes actus humani habeant ex circumstantiis aliquam bonitatem, vel malitiam?

Titulus dubii, ut in ipso constat, universalis est quantum ad actus humanos : (et specialiter movetur propter internos) quoad circumstantias vero non ita ; sed indiffinite tantum quærimus an ab eis sumatur aliqua bonitas vel malitia : reservando sequenti dubio qualiter omnes et singulæ ad hoc concurrant. Primo autem quam ad resolutionem accedamus, oportet nomen et numerum circumstantiarum explicare.

§ I.

Quid, et quotuplex sit circumstantia moralis?

D. Thom. Quid nomine circumstantiæ intelligatur.

1. Nomen *circumstantiæ* (quod ut observat D. Thom. supra q. 7, art. 1, ab his quæ sunt in loco dictum fuit) proprie significat quid-quid aliud ita contingit et circumstat, ut sit absolute extra ipsum. Hinc Theologi, et Philosophi *morales circumstantias* appellant illa accidentia et conditiones, quæ cum sint extra essentiam moralium actuum, illos quodammodo afficiunt, circumstant, et tangunt. Quare duo sunt de ratione circumstantiæ moralis. Primum ut vere afficiat actum humanum secundum *esse* morale, vel immediate in seipso, vel ratione principii, objecti, causæ, aut effectus : quod tunc fit quando talis circumstantia aliquo modo importat ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ secundum rationem ad illum actum : ita quod ex accessu, vel recessu circumstantiæ moralitas actus varietur, augeatur, vel minuatur. Si quæ vero sunt accidentia quæ prædictum actum afficiunt dumtaxat in esse physico, non erunt proprie circumstantiæ morales, sed quædam ejus accidentia in esse naturæ.

Secundo est de ratione circumstantiæ quod ita afficiat actum moralem, ut maneat extra essentiam. Quare nec debet esse de conceptu ejus quidditativo, nec ad illum pertinere. Et hac ratione objectum specificativum, efficiens, vel aliæ causæ a quibus talis essentia pendet, non habent rationem circumstantiæ. Quin imo quædam accidentia communia quæ necessario comitantur omnem actum moralem ex ipsa ratione communi talis actus, ut respectu actus boni subjectio, vel obedientia, ad Deum et ad legem, et respectu mali communis inobedientia, ingratitudo et similes, non sunt circumstantiæ proprie dictæ, prout hic loquimur de circumstantiis particularibus : sed habent se ut conditiones generales transcendentes omnes actus : solentque appellari *circumstantiæ communes*, quæ non ponunt in numero cum aliis principiis conferentibus determinatam bonitatem vel malitiam, sed ad illa reducuntur : de quibus proinde in præsenti non agimus.

Quotuplex sit circumstantia.

2. Circa numerum sciendum est omnes circumstantias particulares ad septem reduci quæ repetito illo Tullii versiculo continentur:

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Quis denotat circumstantiam personæ operantis, ut quod sit Sacerdos vel laicus, Religiosus, vel secularis, pauper, vel dives, etc. *Quid* denotat circumstantiam materiæ, vel objecti, aut effectus secuti : ut in materia furti *magnum* vel *parvum*, in homicidio conditio *amici*, vel *inimici*, *sacerdotis* vel *laici*. Et ad hanc reducit D. Th. circumstantiam quam Philosphus 3 Ethic. cap. 1, appellat *Circa quid*. *Ubi* dicit circumstantiam Loci : ut quod sit sacer, vel prophanus, publicus, vel occultus. *Quibus auxiliis*, significat instrumenta et media quibus actio exercetur : ut si percussio facta est ense vel lapide, si usus fuit mediatrice ad solicitandam feminam. *Cur* seu *propter quid* significat finem : non intrinsecum, quia hic coincidit cum objecto, sed extrinsecum operantis : sicut dum quis occidit, ut furetur, vel dat eleemosynam, ut satisfaciat pro peccato. *Quomodo* dicit modum actus : ut quod sit intensus, vel remissus, quod fiat cum majori vel minori advertentia, magis aut minus voluntarie, etc. *Quando* denique, significat circumstantiam temporis et durationem actus : ut quod sit brevis, vel diuturnus, quod fiat in die festo, vel feriali, etc. Philos.

Addunt aliqui circumstantiam *Quoties*, quæ denotat numerum actuum, quia videtur peccatum sæpius perpetratum et a Deo remissum, quando ulterius committitur, gravius fieri : ipsaque multitudo et frequentia

quentia culparum præcedentium afficit quodammodo peccatum subsequens, et ejus malitiam auget. Cæterum licet ex hac parte et secundum hanc rationem *quoties* vere sit
D.Thom. circumstantia (quam D. Thom. quæst. 2 de Malo art. 6 et in 4, dist. 16, q. 3, art. 1, quæst. 2 ad 6, reducit ad circumstantiam *quomodo*, potestque etiam reduci ad *quando*), numerus tamen actuum prout præcise dicit plures actus secundum se, non est circumstantia alicujus, vel eorum omnium, sed sunt ipsimet substantialiter multiplicati : et ita etiam in sententia asserentium circumstantias quæ non mutant speciem, non esse necessario in confessione explicandas, numerus peccatorum debet semper aperiri.

Ratio numeri circumstantiarum.

3. Rationem prædicti septenarii numeri tradit D. Thom. locis cit. Nam circumstantia dicitur quoddam accidens et particularis conditio ita afficiens actum moralem, ut maneat extra ejus essentiam : tot ergo erunt circumstantiæ, quot fuerint conditiones sic afficientes prædictum actum : istæ autem sunt septem : ergo, etc. Antecedens et prima consequentia non egent probatione. Minor sic suadetur : quoniam tripliciter potest aliqua conditio afficere actum humanum : vel attingendo illum secundum se, vel ratione causæ, vel ratione effectus. Secundum se, aut per modum modi ipsius actus, sicut intensio, et hæc est circumstantia *quomodo* : aut per modum mensuræ : quæ si sit in ordine ad locum, est *ubi* : si vero in ordine ad tempus vel durationem, erit *quando*. Si autem conditio afficiat actum ratione causæ, aut se tenet ex parte efficientis principalis, et hæc est circumstantia *quis* : aut ex parte instrumentalis, et ista est circumstantia *quibus auxiliis* : aut ex parte causæ finalis, quæ est circumstantia *cur*, vel *propter quid*. Denique si conditio se teneat ex parte effectus seu materiæ circa quam versatur actus, erit circumstantia *quid* vel *circa quid*. Sicut autem non superest alius modus, quo particularis conditio afficiat actum moralem, ita excogitari non potest alia moralis circumstantia.

Nec refert si dicas causas a quibus actus essentialiter dependet, ut efficientem, finem, et objectum non esse illius circumstantias : ergo nec *quis* quæ non distinguitur ab efficiente, nec *cur* quæ est ipse finis, neque etiam *circa quid* quæ coincidit cum objecto, debent inter circumstantias numerari.

Respondetur enim ex D. Thom. citata quæst. 7, art. 3 ad 3, ubi sic ait : *Dicendum quod illa conditio causæ ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia : sed aliqua conditio adjuncta : sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum : non enim finis qui dat speciem actus est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus : sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia, sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid hujusmodi. Intelligitur etiam ex parte ejus quod est quid : nam quod aliquis perfundens aliquem aqua abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.* D.Thom.

§ II.

Vera sententia et dubii resolutio.

4. Dicendum est omnem actum moralem sive internum sive externum habere aliquam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis. Ita D. Thom. in præsenti loquens generaliter de omnibus prædictis actibus. Et inferius art. 9. Et q. 42, art. 6. Quodlibet. 4, art. 16, nec non in 2, dist. 36, art. 5, et quæst. 2 de Malo art. 5, in corpore, ubi ex eo probat non posse reperiri actum humanum indifferentem in individuo *Quia*, (inquit) *contingere non potest quod actus humanus singularis sine circumstantiis fiat quæ ipsum faciant rectum, vel indirectum.* Sanctum D. sequuntur omnes expositores in præsenti ubi Medina, Curiel. dub. unico, N. Petrus Cornejo disp. 4, dub. 1. Mont. disp. 23, quæst. 2, Greg. Mart. infra art. 9, dub. 1 et 2, Suar. tract. 3, disput. 2, sect. 3, Lorca Concl. 1, et plures alii. D.Thom. Medina. Curiel. Cornejo. Mont. Greg. Mart. Suar. Lorca.

Probatur ratione qua D. Thom. utitur hoc loco, quæ sic potest formari. In ordine entitativo quælibet substantia creata ultra perfectionem essentialem, quam habet a sua forma et *esse* substantialibus, recipit aliam accidentalem ex propriis accidentibus : estque hoc de ratione substantiæ creatæ, ut non sit perfecta et bona simpliciter ex solo suo esse substantiali : ergo in ordine morali omnis actus humanus ultra bonitatem, vel malitiam essentialem quam habet ex ob- Ratio assert.

jecto, respiciet aliquam accidentalem ex
D.Thom. circumstantiis. Antecedens probat S. Doct. tum hic, tum 1 part. quæst. 5, art. 1, ad 1, constituens hoc discrimen inter *bonum* et *ens*, quod licet eo sit aliquid bonum, quo est ens, non tamen eo dicitur *bonum simpliciter*, quo *simpliciter ens. Quia* (inquit) *cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum : hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque, unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter : per actus autem superadditos dicitur esse secundum quid, etc. Sed bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi : unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter : quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere : quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse substantiale dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid; secundum vero ultimum actum dicitur ens secundum quid, et bonum simpliciter*, etc.

Confirm. Consequentia suadetur a paritate rationis : nam sicut se habet substantia in ordine entitativo ad suam perfectionem entitativam, ita actus humanus in ordine morali ad bonitatem moralem. Tum etiam quia ideo substantia creata nequit ex sola sua specie habere totam perfectionem sibi debitam in ordine entitativo, quia est quid limitatum, et propterea nequit se sola usque ad ultimum actum talis ordinis pertingere : cum igitur quilibet humanus actus sit limitatus in ordine morali, fieri non poterit ut in hoc ordine per solam suam speciem complete perficiatur.

Confirmatur : sicut repugnat dari substantiam creatam absque propriis accidentibus physicis ut sine potentiis vitalibus, si sit viva; vel saltem quantitate et aliquibus qualitatibus materialibus si solum sit corporea, ita repugnat inveniri actum moralem sine aliqua ex moralibus circumstantiis, ut sine continuatione vel intensione : ergo sicut ob prædictam rationem omnis substantia creata perficitur et completur in ordine physico per illa accidentia, sic omnis actus moralis complebitur in suo ordine per hujusmodi circumstantias, recipietque ab eis complementum suæ moralitatis, sive bonitatis, sive malitiæ.

§ III.

Præcluduntur nonnullæ evasiones.

5. Dices primo ad rationem esse disparitatem inter substantiam, et actum humanum : quoniam illa ideo est perfectibilis per accidentia et incompleta sine illis, quia est proprium subjectum receptivum eorum, et omne subjectum perficitur a forma quam recipit ; at vero actus humanus cum sit quoddam accidens, nullius est proprie subjectum, nec proprie per aliud a se perfectibilis : quia accidentis non est accidens, sed unumquodque est tantum forma, et tota sua perfectio, omniaque instituta sunt ob perficiendam substantiam. Evasio

Sed contra ; nam licet actus humanus sit verum accidens, et in ordine entitativo non perficiatur, proprie loquendo, per alia accidentia, sed comparetur ad substantiam tanquam forma et perfectio ; at in ordine morali habet se velut primum subjectum, primumque susceptivum accidentium hujus ordinis : neque prout sic ipse est sua perfectio, sed perficitur primo et essentialiter per bonitatem ex objecto tanquam per primam formam hujus ordinis : completive autem per circumstantias, quæ sunt accidentia generis moralis. Et ratio est, quia sicut genus entitativum incipit a substantia, et non terminatur complete usque ad ultimum accidens hujus ordinis : sic genus morale incipit ab actu humano, et ab ordine quem dicit ad objectum ; terminatur vero et completur in ultima habitudine quam talis actus importat respectu circumstantiarum, quæ se habet in hoc ordine tanquam ultimum accidens. Unde sicut ob hanc rationem, et quia ordo entitativus incipit a substantia, ipsa est primum subjectum propriumque susceptivum accidentium entitativi ordinis, ita quia actus humanus est unde incipit ordo moralis, in isto ordine se habet tanquam primum subjectum, propriumque susceptivum accidentium moralium, et est proprie per ea perfectibilis. In cujus signum videmus quod sicut in ordine entitativo sola substantia denominatur proprie et ut *quod* ab accidentibus : non enim quantitas proprie dicitur alba, vel calida, sed solum corpus : sic in ordine moralis solus actus humanus est qui Præcluditur.

proprie recipit denominationes provenientes a formis hujus ordinis. Petrus namque non proprie dicitur moralis, consonus, vel dissonus rationi, meritorius, vel demeritorius, laudabilis, aut vituperabilis ; quæ tamen proprie conveniunt actibus humanis ejusdem Petri.

Ex quibus deducitur major expensio rationis D. Thom. stat enim paritas in hoc, quod sicut quia substantia creata est primum subjectum et primum perfectibile in ordine entitativo, susceptivaque accidentium hujus ordinis, nequit per solam formam substantialem pertingere ad suum ultimum complementum ; sed eget propriis accidentibus quibus ulterius perficiatur et actuetur : ita humanus actus quia in ordine morali habet se tanquam primum subjectum, et est susceptivus accidentium hujus ordinis, ac per ea perfectibilis, nequit per solam primam formam moralem, quæ est habitudo ab objectum pertingere ad ultimum complementum talis ordinis, neque esse adæquate bonus, usquedum actuetur per accidentia moralia, quæ sunt circumstantiæ, vel respectus ad illas.

Aliud effugium.

6. Dices secundo, prædictam rationem convincere intentum de actu bono : quia cum bonum sit ex integra causa, ut actus sit simpliciter bonus, debet cum bonitate objecti bonitas circumstantiarum concurrere. Non autem aliquid probare de actu malo, quia ad malitiam sufficit quicumque defectus, et ideo satis est ut actus sit simpliciter malus, quod habeat illam ex objecto, quamvis nulla adsit mala circumstantia. Unde volitio furandi v. g. quantumcumque habeat omnes circumstantias bonas, est simpliciter mala propter malitiam objecti.

Impugnatur.

Sed hoc etiam facile refutatur : quia non stat actum habere malum objectum, et non habere aliquam circumstantiam malam, saltem intensionem vel durationem. Nam circumstantiæ istæ, sicut nunquam tribuunt primam moralitatem, sed supponunt illam, ita semper augent eam, quam supponunt, intra suam lineam : ac proinde sicut cum actus est bonus ex objecto vel aliis principiis, addunt ei bonitatem : et ideo cæteris paribus eo prædictus actus est melior, quo intensior vel diuturnior : ita si sit ex objecto, vel aliunde malus, addunt ei malitiam : eoque fit deterior, quo magis intenditur, vel quo magis durat. Et quamvis ad malum quilibet defectus sufficiat ; non tamen quilibet defectus potest solus reperiri : ac proinde licet concedamus sufficere malum objectum ad malificandum simpliciter actum, non est concedendus actus cum sola malitia ex objecto : sicut non conceditur actus cum sola sua essentia, sine aliqua intensione aut saltem duratione.

3 evasio.

Dices tertio plures esse circumstantias quæ comitantur semper actum humanum, et non semper conferunt bonitatem vel malitiam : ut patet de loco, et de conditione personæ agentis : quod enim actus interior charitatis fiat in hoc loco vel in illo, aut quod restitutio fiat a plebeio vel a nobili, nihil confert ad eorum moralitatem : ergo ex eo quod duratio vel intensio sint circumstantiæ inseparabiles a prædicto actu, non convincitur habere eum semper ab illis bonitatem vel malitiam.

Occluditur.

7. Verum neque hoc alicujus momenti est : quoniam ut sequenti dub. num. 32, ostendemus, locus et conditio personæ agentis non semper, nec respectu cujuslibet actus sunt circumstantiæ morales, sed multoties accidentia tantum physica : et ita non mirum si aliquando non conferant bonitatem vel malitiam. At vero intensio aut continuatio semper et respectu cujuscumque actus sunt circumstantiæ morales, quia semper afficiunt illum ut est in genere moris : ac proinde semper conferunt bonitatem vel malitiam. Rationem disparitatis quantum ad locum et conditionem personæ agentis trademus num. citato. Quoad intensionem vero facile reddi potest : quoniam intensio semper est ejusdem lineæ cum actu et forma cujus est intensio, estque ipsum *magis* talis formæ, unde ex quocumque capite actus simpliciter consideratus sit absolute bonus vel malus, debet, accedente intensione, fieri magis bonus, vel magis malus. Hic enim proprie locum habet axioma *sicut simpliciter ad simpliciter, sic magis ad magis :* quia si absolute est bonum amare quod rationi consonat, magis illud amare, nequit non esse magis bonum et magis rationi consentaneum : et e contra si absolute est malum amare objectum rationi dissonum, magis illud amare, non potest non esse magis malum.

Accedit : quod intensio actionis auget difficultatem ex parte operis : per se enim difficilius est operari intense, quam remisse : crescente autem difficultate, crescit bonitas vel malitia, quia crescit tum convenientia, aut disconvenientia ad rationem : tum etiam ratio voluntarii difficultatem illam superan-

tis, et ubi est plus de voluntario, est plus de bonitate vel malitia, ut est per se notum.

Similiter dicendum est de duratione et continuatione. Tum quia ex ea crescit etiam difficultas operis : adeo ut ad hujusmodi difficultàtem superandam necessaria sit specialis virtus perseverantiæ, ut videre est, D.Thom. 2, 2, quæst. 137, art. 1. Tum etiam nam continuatio actus est quædam virtualis ejus repetitio æquivalens quodammodo multiplicationi, et repetitioni formali : quare sicut bonitas et malitia augentur per multiplicationem et formalem repetitionem, ita proportionabiliter augeri debent per continuationem.

Interrogatio. 8. Urgebis quid si loquamur de actu dum primo incipit instantanee ; aut cum solum duraret per instans, ubi non esset ista virtualis repetitio ? Respondent aliqui, quos Curiel. Cornejo. Aliquorum responsio. referunt suppresso nomine Curiel et Cornejo, tunc circumstantiam durationis non augere moralitatem : quia cum quilibet actus ad sui existentiam, et bonitatem vel malitiam essentialem requirat aliquam durationem, et hæc non possit esse minor quam instans, videtur pertinere ad ejus essentiam ad minus hæc duratio. Et ita in primo instanti inceptivo, sive actus statim desinat, sive continuetur, non apparet qua ratione ei correspondeat major bonitas vel malitia, quam quæ sibi competit ex aliis principiis. Tum etiam quia cum concipimus actum cum sola moralitate essentiali, debemus illum concipere ut existentem in rerum natura : non autem potest concipi ut existens minus quam per instans : ergo hæc minima duratio potius pertinet ad essentiam, quam habeat rationem circumstantiæ.

Hæc responsio est probabilis : quia non cito apparet quam moralitatem distinctam ab aliis tribuat per se primum instans : aut quomodo sit melior, vel pejor actus ut durans unico instanti, quam ipse secundum se. Diximus *per se,* quoniam per accidens extra dubium est actum qui sit in hoc instanti A. posse habere ex illo bonitatem vel malitiam, quam non haberet in instanti B : quia potest esse major convenientia vel disconvenientia secundum rationem in conjunctione talis actus cum uno, quam cum alio : ut si quis concupisceret in instanti pro quo haberet votum contrarium, gravius peccaret, quam in alio, pro quo non esset tale votum.

Impugnatur responsio, et solutio adhibetur. 9. Adhuc tamen dicta solutio authoribus eam referentibus et aliis non placet : et merito : quamvis non satis eam falsitatis convincant. Potest vero impugnari : quia quilibet actus dum incipit, sive statim desinat, sive ulterius continuetur, habet specialem difficultatem, quam non habet postquam semel incepit : unde est illud *dimidium facti qui bene cœpit habet,* et Hispane *todo es começar :* sicut etiam dum continuatur, habet aliam difficultatem, quam non habet dum primo incipit, et ideo ad perseverandum in bono cœpto ponitur specialis virtus: atqui prior illa difficultas (et idem est de secunda) non est actui essentialis, nec convenit ei præcise secundum se ; alias semper conveniret : ergo est accidentalis : igitur ratione prædictæ primæ durationis habet actus plus aliquid moralitatis, quam haberet præcise secundum se. Patet hæc consequentia, quia, ut dictum est, moralitas per se crescit ratione difficultatis : et ideo quidquid addit difficultatem per se, debet augere moralitatem.

Per quod patet ad illud quod in favorem prædictæ responsionis adducebatur : nam quod ad existentiam actus necessaria sit aliqua duratio, non tollit quominus hæc duratio, et moralitas ex ea desumpta sit accidentalis : sicut non tollit intensionem et moralitatem ab illa provenientem esse extra essentiam actus, quod nullus actus intensibilis possit existere sine aliqua intensione. Adde quod ad existentiam sufficit duratio vage et indeterminate, nec requiritur quod sit prima, aut quod sit indivisibilis : alias non maneret idem actus in continuatione, quando jam non manet prima duratio sub conceptu primæ. Patet igitur quomodo quælibet duratio quantumvis indivisibilis aut prima tribuat bonitatem vel malitiam accidentalem.

§ IV.

Opposita sententia : triplex pro ea argumentum : et illorum solutio.

Durand. 10. Contraria sententia solet tribui Durando in 2, dist. 38, ubi ait actus voluntatis sumere totam bonitatem vel malitiam ab objecto. Sed revera nobis contradicit : quia accipit objectum in tota sua latitudine ut comprehendit quidquid habet rationem voliti, sive primario, sive secundario, ac proinde etiam circumstantias. Pro eadem sententia referunt aliqui Conradum in hac 1, 2, quæst, 19, art. 2, Martinum de Magist. quæst. Conrad. Marti. de Mag.

quæst. 2 de Luxuria et alios, qui forte loquuntur juxta sensum Dur. et habent eandem explicationem. Sed quidquid de hoc sit, D.Thom. probatur prædicta sententia ex D. Thom. quæst. sequenti art. 2, ubi expresse dicit actum voluntatis in sua bonitate tantum dependere ab objecto : si autem haberet aliquam bonitatem a circumstantiis, non dependeret a solo illo ut est per se notum.

Variæ solent adhiberi explicationes huic Montesi. Greg. Mart. testimonio, quas referunt Mont. Greg. Mart. et alii super prædictum articulum. Ut autem veram tradamus duo animadvertenda sunt. Primo Divum Thomam non loqui de omni bonitate actus voluntatis ; sed vel indiffinite de ea quæ sufficit ut dicatur absolute *bonus* : vel bonitate tantum essentiali, Victor. Medina. ut ex Victoria notat Medina ibidem. Idque aperte colligitur ex contextu. Tum quia in argumento sed contra probat Sanctus Doctor intentum ex eo quod bonum et malum sunt differentiæ specificæ actus voluntatis, et differentiæ sumuntur a solo objecto. Arguitque in hunc modum: *Ex circumstantiis in quantum hujusmodi actus non habet speciem : sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis : ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo objecto.* Ex qua ratione et modo arguendi apparet Sanctum Doctorem loqui de ea bonitate et malitia, quæ dat actui speciem essentialem. De qua etiam procedit ratio quæ habetur in corpore articuli, ut intuenti patebit. Tum etiam, quia de ea bonitate loquitur in illo articulo 2, ubi quærit *utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto*, de qua locutus erat in antecedenti inquirens, *utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto :* atqui in primo articulo expresse loquitur de bonitate essentiali et specifica, ut cuilibet legenti constabit : ergo de eadem loquitur in secundo, et non de accidentali.

11. Secundum est nomen *objecti* non sumi a Divo Thoma stricte pro solo primario et specificativo ; sed latius ut comprehendit quidquid directe ex parte objecti se tenet, atque adeo omnes circumstantias, quæ dici solent *objectivæ* eo quod non afficiunt actum nisi mediante objecto : nam quia cum hujusmodi circumstantiæ ad objectum reducantur, et sunt materia supra quam, saltem secundario, directe cadit volitio, non incongrue *objectum* vocantur. Quare solum excludit a ratione objecti eas circumstantias, quæ immediate cadunt super actum, et ex parte ejus se tenent. Desumiturque hæc etiam explicatio ex contextu : nam in fine corporis ita habetur : *Bonitas voluntatis* D.Thom. *ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis quæ sunt quædam accidentia actus.* Hæc enim ultima verba manifeste innuunt, non excludi a ratione objecti circumstantias objectivas ; quæ (ut bene notavit Alvarez eo loco) potius dicuntur acci- Alvar. dentia et conditiones objecti, quam accidentia ipsius actus : eo quod actum non afficiunt nisi mediante objecto. Et in solutione ad secundum comprehendit sub objecto *ubi*, *quando*, *quomodo*, et cæteras circumstantias, secundum quod cadunt supra rem volitam ; tantumque excludit illas prout cadunt immediate supra actum. Et ideo postquam dixit, supposito quod voluntas sit boni, nullam circumstantiam posse illam facere malam, addit : *Quod ergo dicitur* D.Thom. *quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter : uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum : et sic voluntas non est boni : quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi : et sic impossibile est quod aliquis velit bonum, quando non debet, quia semper homo debet velle bonum etc. et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.*

Ex his habetur vera solutio prædicti testimonii : stat enim actum voluntatis dependere a solo objecto in bonitate essentiali ut D. Thom. ait, et habere ex circumstantiis aliquam accidentalem, ut nos asseruimus. Et præterea nomine objecti comprehendit circumstantias objectivas : quæ non tantum sunt conditio ut objectum specificativum tribuat bonitatem essentialem, sed ipsæ per se conferunt bonitatem propriam distinctam a bonitate prædicti objecti.

12. Sed contra hanc solutionem insurgunt duæ objectiones, quibus oportet occurrere, ut prædicta D. Thom. doctrina omnino intelligatur. Objicies ergo primo cum Mont. Vasquez et aliis, quod D. Thom. in- Mont. Vasq. tendit condistinguere actum voluntatis ab actu exteriori, penes hoc, quod ille solum dependet in sua bonitate ab objecto : hic vero etiam a circumstantiis : si autem loqueretur de sola bonitate essentiali, nullum esset prædictum discrimen : quia etiam bonitas essentialis actus exterioris non de-

pendet nisi ab objecto : bonitas namque, quam habet ex circumstantiis, tantum est accidentalis. Præterea : bonitas quæ desumitur ex circumstantiis objectivis, non est bonitas essentialis : hæc enim tantum dependet ab objecto specificativo : ergo vel nomine objecti non comprehendit D. Thom. circumstantias objectivas ; vel non loquitur de sola bonitate essentiali. Ad hæc : bonitas essentialis eadem numero est in actu interiori, et exteriori : ergo vel in utroque, vel in nullo dependet ex circumstantiis actus. Non ergo recte explicuimus mentem Angelici Doctoris.

Dilmtur. 13. Respondetur nihilominus ad primam partem objectionis, concessa majori ; negando minorem. Discrimen vero stat in hoc, quod licet bonitas essentialis in utroque actu directe et formaliter sumatur a solo objecto, attamen objectum exterioris non dat illam, nisi dependenter a circumstantiis ipsius actus exterioris tanquam a connotato : ut eleemosyna, quæ est objectum exterioris elargitionis, non dat bonitatem nisi connotando quod talis elargitio fiat quando oportet, ubi oportet, etc., quæ sunt circumstantiæ ipsius elargitionis : et si hujusmodi circumstantiæ deficiant, actus redditur absolute malus. Cæterum objectum actus voluntatis sive dependentia ab aliqua circumstantia ex his, quæ se tenent ex parte talis actus, dat ei bonitatem specificam : ita quod si semel est bonum objectum et circumstantiæ objectivæ, quidquid sit de circumstantiis prædicti actus, reddet illum bonum, neque ipse poterit aliunde reddi malus. Qua ratione dixit D. Thom. citata solutione ad secundum, quod *supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam.*

Ad secundam partem respondetur, quod licet bonitas essentialis directe et formaliter tantum sumatur ab objecto specificativo, dependet tamen sicut a connotato a circumstantiis objectivis, quia nisi hujusmodi circumstantiæ concurrant, prædictum objectum hic et nunc non erit objective bonum et consonum legi : et sic non communicabit actui propriam bonitatem. Unde quia Divus Thomas non loquitur præcise de eo, a quo sumitur bonitas essentialis formaliter et directe ; sed de omni eo a quo quomodocumque dependet, merito comprehendit sub objecto prædictas circumstantias.

Replica. 14. Dices etiam: actus voluntatis, eo ipso quod sit bonus, debet connotare adesse ex parte sui bonas circumstantias, ut quod fiat *quando oportet, quomodo oportet etc. :* ergo tanquam a connotato non minus dependet bonitas essentialis ab hujusmodi circumstantiis objectivis.

Respondetur negando consequentiam : quia non quælibet connotatio sufficit ad dependentiam : omnipotentia enim connotat necessario creaturas possibiles ; et non ideo ab eis dependet etiam tanquam a connotato. Pro quo sciendum est connotata esse in duplici differentia. Quædam antecedunt suum connotans, et inferunt illud a priori : sicut Sol connotatur a luce, quam infert. Quædam vero omnino subsequuntur, et inferuntur ab ipso connotante : sicut Lux connotatur a Sole tanquam aliquid ab eo illatum. Quod ergo connotat aliquid primo modo, dependet ab illo, sicut omne quod est posterius natura, dependet a priori. Et hoc modo bonitas essentialis actus voluntatis connotat circumstantias objectivas : nam prius est quod tales circumstantiæ afficiant et modificent objectum, ac simul cum eo per rationem voluntati proponantur, quam quod actus ex objecto recipiat prædictam bonitatem. Non enim regula rationis scilicet prudentia approbabit hic et nunc objectum ut prosequendum, nisi videat ex omni parte bene circumstantionatum. Quod autem connotat secundo modo, non dependet a connotato : quia nihil prius in quantum tale dependet a posteriori. Et hoc pacto connotat bonitas essentialis circumstantias tenentes se ex parte actus voluntatis. Non enim propterea datur in actu prædicta bonitas, quia connotat bonam intensionem, congruam durationem etc. ; sed e converso. Ideo enim est bonus, quia habet bonum objectum, et bonas circumstantias objectivas : et quia ex his est bonus, infertur quod sit bona ejus intensio, duratio, etc. Unde fieri non potest ut suppositis objecto et circumstantiis objectivis bonis ; per aliquam ex circumstantiis ipsius actus vitietur. Nam sicut diligere malum, ubicumque, quotiescumque, quomodocumque, totum est malum : ita diligere quod ex omni parte est bonum, ubicumque, quomodocumque, quotiescumque, semper est bonum.

Enodatur.

15. Ad tertium quod in objectione additur, respondetur bonitatem essentialem in utroque actu dependere ab eisdem principiis, scilicet ab objecto, et circumstantiis actus exterioris ; et in neutro a circumstantiis

cumstantiis interioris. Et ratio est, quia, in quolibet dependet a toto et solo eo quod se tenet ex parte objecti voliti : ea enim est voluntatis natura, ut per omnia sequatur suum objectum et illi conformetur, nec aliunde quam ab ipso primo bonificari, vel inficiari : unde quia sub objecto volitionis non solum continetur objectum actus exterioris, sed etiam ipsemet actus cum omnibus suis conditionibus et circumstantiis, quæ sub objecto ejus non cadunt, idcirco prædicta bonitas non tantum dependet ab objecto actus exterioris, sed etiam a circumstantiis talis actus ; et non dependet a circumstantiis actus voluntatis, quia istæ non se tenent ex parte voliti, sed a solo ejus objecto, et circumstantiis objectivis. Quare discrimen inter prædictos actus non est quia bonitas unius a pluribus dependeat, quam bonitas alterius : sed quia omnia a quibus bonitas utriusque potest dependere, cadunt sub objecto actus voluntatis, non autem sub objecto actus exterioris. Quod in illo ortum ducit ex immaterialitate et universalitate ; in hoc vero ex materialitate et limitatione.

Objectio alia. 16. Objicies secundo : sæpe actus voluntatis habet integrum objectum bonum ; et vitiatur propter circumstantias ipsiusmet actus : ergo nulla est quoad hoc disparitas inter illum et actum exteriorem. Antecedens probatur primo : nam volitio venandi, vel uxorem ducendi in Religioso est mala ex conditione personæ religiosæ, quamvis habeat bonum totum suum objectum, scilicet venari, vel uxorem ducere : et ita eadem volitio in laico posset esse honesta : constat autem conditionem personæ esse circumstantiam tenentem se ex parte actus. Deinde si Deus alicui præcipiat ut pro aliquo tempore non diligat ipsum, vel aliud bonum ex omni parte honestum, aut quod non diligat intense ; et homo non pareat, talis dilectio erit peccaminosa, utpote contra divinum præceptum : et non ratione objecti vel alicujus circumstantiæ objectivæ, sed præcise, quia fit quando non oportet, vel intensior quam oportet, quæ sunt circumstantiæ solius actus : ergo, etc. Tandem dilectio qua Angelus primo peccavit, solum fuit mala ex parte modi volendi habens bonum totum objectum, quod fuit beatitudo ipsius Angeli, ut explicuimus in Tractatu de Angelis, disput. 10 ; ergo sufficit circumstantia tenens se ex parte volitionis ad illam vitiandam.

Solutio. 17. In solutione hujus objectionis nonnihil immorabimur : quia tangit aliqua scitu digna, non aliena ab hac materia. Respondetur ergo negando antecedens : ad cujus primam probationem dicendum est conditionem personæ Religiosæ in casu argumenti esse circumstantiam objectivam cadentem supra rem volitam, et non immediate supra volitionem : cadit enim supra ipsos actus externos venandi, et uxorem ducendi. Nam cum religiosus vult venari, non vult utcumque venationem, sed ut a se exercendam, et totum hoc quod est *se venari*, est objectum illius volitionis. Unde quia hoc conjunctum *religiosum venari* non est objectum bonum, sed malum ratione circumstantiæ personæ venantis, ejus volitio, sive eliciatur a religioso, sive a laico, semper est mala ratione objecti. E contra vero quia conjunctum hoc nimirum *sæcularem vacare venationi* secundum se totum potest esse honestum, volitio ejus a quocumque fiat, potest esse honesta : et ita religiosus honeste vellet laicum venari, et uxorem ducere ; nullus autem etiam secularis potest velle honeste quod religiosus venationi occupetur, aut ducat uxorem. Signum ergo est non circumstantiam personæ volentis, ut volentis, sed circumstantias externe venantis, et uxorem ducentis, quæ respectu volitionis habent jam rationem objecti, vitiare prædictum actum.

Ad 2 probationem. 18. Difficilius est quod tangit secunda probatio. An scilicet Deus possit imponere alicui præceptum, ne ipsum diligat saltem pro aliquo determinato tempore, vel cum tanta aut tanta intensione ; aut per se prohibere actum voluntatis versantem circa objectum ex omni parte bonum. (Et dicimus *per se*, quia per accidens dubium non est posse Deum et quemcumque superiorem prohibere prædictum actum : præcipiendo nimirum alium, qui saltem ex defectu nostri, sit cum eo incompossibilis. Tunc vero si voluntas conaretur exercere actum sic per accidens prohibitum, per accidens etiam actus quem eliceret esset malus : non ab aliqua circumstantia tenente se ex parte voluntatis, sed ab omissione actus præcepti, cujus esset occasio (ut notavit D. Thom. loco citato in solutione ad 2 : illa autem omissio teneret se ex parte objecti). Loquendo ergo per se Pater Suarez disput. 8, sect. 2, existimat nullam repugnantiam involvere illud præceptum, et ideo absolute loquendo posse im oni a Deo, saltem

D. Thom.

Suar.

ad exercitium nostræ obedientiæ ; de facto tamen et secundum communes leges nunquam ab eo imponi ; quia secundum prædictas leges semper præcipimur diligere bonum ; et odisse malum. Juxta quam solutionem (quæ probabilitate non caret), admittendum erit circumstantias *quando* aut *quomodo* tenentes se ex parte volitionis in prædicto casu, posse illam vitiare, quamvis habeat bonum objectum. Explicandusque erit D. Thom. citato art. 2, solum de lege ordinaria, non attento quid Deus possit præcipere sua absoluta voluntate. Nam secundum leges hactenus ab eo traditas nunquam nobis interdicitur diligere quod est ex omni parte bonum : et ideo attenta hac communi providentia non dabitur casus in quo aliquis velit bonum, quando non debet, vel intensius quam debet, aut in quo diligere objectum ex omni parte bonum, sit malum.

Verior solutio. 19. Melius tamen et magis consone ad doctrinam D. Thom. (ut fatetur idem Suar.) respondetur repugnare prædictum præceptum. Quod etiam docuit Almayn. in 3, dist. 23, et tenere videtur Scotus in 4, dist. 16, quæst. 1. Ratio est, quia præcepta, ut honesta et digna Deo sint, ad hoc debent ordinari ut voluntas creata Deo et bono honesto conjungatur: quæ sane conjunctio non aliter fit nisi per amorem et affectum ad ipsum Deum et ad prædictum bonum. Unde dicit Apostolus 1 ad Timot. 1, quod finis præceptorum est charitas : quia per illam voluntas summo bono maxime conjungitur : et D. Thom. 2, 2, quæst. 140, art. 1 : *Finis Legis Divinæ* (inquit) *est ut homo inhæreat Deo, et ideo præcepta legis divinæ dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum ;* quare quia per præceptum prohibens dilectionem Dei, aut boni ex omni parte honesti, tollitur hujusmodi conjunctio, inde est ut talis præcepti non possit esse honestus finis, atque adeo repugnat ferri a Deo.

Almayn. Scotus. Timot. D. Thom.

Adde, esse implicationem in terminis ut actus charitatis, ad quem omnia præcepta ordinantur sit contra præceptum : sicut implicat quod sit actus charitatis, et quod sit peccatum : ergo similiter implicat dari præceptum quod per se talem actum prohibeat.

Quod autem dicitur de exercitio obedientiæ, nihil refert : quia sicut tale exercitium non potest esse honestum, neque habere veram rationem obedientiæ, nisi ordinetur actu vel potentia ad finem charitatis, et ad prædictam conjunctionem : ita nequit esse vere obedientiæ materia, quod mentem per se a prædicto fine potius separat, quam cum eo conjungat. Constat autem cessationem ab actuali amore Dei, aut boni honesti magis separare per se mentem a Deo, quam conjungere : separat enim actu et formaliter ; non vero conjungit nisi forte interpretative, et ad summum virtualiter. Nequit ergo prædicta cessatio per se esse materia virtutis obedientiæ. Aliter dicendum esset si præceptum terminaretur per se ad alium actum, ex quo per accidens ob limitationem nostræ potentiæ sequeretur cessatio ab actuali Dei dilectione. Tunc enim prædictum præceptum per se respiceret conjunctionem virtualem mentis ad Deum medio tali actu, et virtualem ejus dilectionem ; hæcque esset finis illius : cessatio vero a dilectione formali per accidens et præter intentionem præcipientis cum tali præcepto conjungeretur : et ideo non obstaret ejus honestati. Nec præceptum violatur eliciendo amorem Dei, sed omittendo prius natura prætextu dilectionis actum cum ea incompossibilem, juxta dicta num. præcedenti. Et eodem modo philosophandum est de præcepto prohibente intensionem actus : quia sicut nullus potest esse finis prohibendi amorem Dei, aut amorem boni ut bonum est, sic nec prohibendi majorem ejus amorem.

Ad 3 probationem. 20. Ad ultimam probationem respondetur, aliud esse, quod circumstantia ex qua dilectio Angeli reddita fuit mala, teneret se ex parte solius actus, et non ex parte objecti ; aliud vero quod talis circumstantia volita fuerit solum ex parte modi volendi, et tendendi actus. Hoc secundum est verum, et probatum a nobis loco citato : non tamen primum. Nam prædicta circumstantia vere fuit circumstantia objecti directe voliti ; licet non fuerit volita formaliter, sed interpretative ex modo volendi objectum. Et ratio est, quia circumstantia illa fuit privatio ordinationis beatitudinis naturalis ad finem supernaturalem : certum est autem hujusmodi privationem tenere se ex parte ipsius beatitudinis naturalis, et eam denominare : sicut opposita ordinatio, qua privat, futura esset ordinatio ejusdem beatitudinis. Unde objectum illius peccati fuit totum hoc conjunctum, *beatitudo naturalis Angeli cum privatione relationis ad finem supernaturalem :* quod constat esse malum. Quando autem dicimus defectum in illa dilectione

lectione incidisse ex parte modi volendi, et quod ex parte objecti non fuit mala, loquimur de objecto expresse et formaliter volito : et sensus est illam non ordinationem afficientem objectum et constituentem objective malum non fuisse formaliter aut expresse volitam, sed solum interpretative: et quia hæc interpretatio fundatur in modo appetendi, qui fuit omittendo ordinationem debitam, dicimus totum malum incidisse ex parte modi volendi, et non ex parte objecti expresse voliti.

Accedit etiam quod etsi privatio illa ornationis in genere causæ formalis objectivæ antecesserit actum voluntatis, secundum quod talis actus est volitio in facto esse ; at in genere efficientis supponit illum ut in fieri : intelligimusque eam oriri ex eo quod talis actus non adhibuerit oppositam ordinationem. Sicut verbum vel ens rationis oritur a cognitione, et est ejus effectus ut in fieri ; licet sit ejus objectum et antecedat ipsam prout in facto esse. Unde ob hanc etiam rationem prædicta inordinatio attribuitur actui, quamvis sit conditio afficiens et denominans immediate objectum.

2 argum. 21. Secundo arguitur contra assertionem. Ut aliquid tribuat actibus humanis bonitatem vel malitiam, debet esse volitum : sed omne quod est volitum, est objectum volitionis, sicut omne quod cognoscitur est objectum cognitionis, et quod videtur visionis : ergo actus voluntatis non potest habere bonitatem vel malitiam nisi tantum ab objecto.

Solvitur. Respondetur satis esse ut aliquid tribuat bonitatem vel malitiam, esse volitum, sive primario et formaliter, sive secundario aut virtualiter, directe vel reflexe, mediate, vel immediate etc. Volitum actum in hac latitudine non solum comprehendit objectum primarium et specificativum (quod solum in præsenti *objectum* vocamus) sed etiam omnes circumstantias, quæ se habent ut objecta secundaria. Neque obest quod dicitur de objecto cognitionis et visionis : tum quia in cognitione intellectiva, et ejus objecto eodem modo philosophandum est penes cognitum primario, vel secundario, formaliter vel virtualiter, etc. Tum etiam, quia adhuc in objecto visus, et aliorum sensuum datur latitudo, nempe sensibilis proprii, communis, et per accidens : nec totum quod videtur, est objectum primarium specificativum visus : ut patet de quantitate, figura, motu, et aliis. Possentque non incongrue hujusmodi sensibilia communia appellari *circumstantiæ sensibilis proprii, et objecta secundaria*. Verum est tamen, quod quia sensus est potentia materialis organo corporeo affixa, non est reflexivus supra se, vel suum actum : et ideo ea solum potest percipere, quæ vel sunt objectum specificativum, sicut sensibile proprium, vel ex parte ejus se tenent, ut sensibilia communia. Cæterum voluntas (et idem est de intellectu) cum sit potentia spiritualis organo non alligata, reflectitur supra se et suum actum, et non tantum denominat *volita* objectum specificativum, et circumstantias quæ ex parte ejus se tenent, sed etiam, saltem reflexe et virtualiter ipsummet actum, et quidquid ex parte ejus se habet : et ideo potest ex omnibus his principiis bonitatem vel malitiam recipere.

3 argum. 22. Tertio probatur. Bonitas et malitia sunt quid intrinsecum actibus voluntatis : sed circumstantiæ majori ex parte sunt aliquid extrinsecum, ut patet de loco, tempore, fine etc.: ergo nequeunt prædicta bonitas et malitia ab eis desumi.

Confirm. Confirmatur : nam denominatio intrinseca debet provenire a forma intrinsece inhærente : sed denominatio *boni et mali* in actibus voluntatis est intrinseca : ergo non potest sumi a circumstantiis.

Ad argum. Respondetur concessa majori et minori ; negando consequentiam. Objectum namque etiam est aliquid extrinsecum ; et confert nihilominus bonitatem et malitiam actui intrinsecam : cur ergo non idem habebunt circumstantiæ ? Et ratio omnium est, quia neque circumstantiæ, neque objectum concurrunt ad prædictam moralitatem tanquam forma immediata, sed mediante respectu, quem actus dicit ad illa : qui respectus intrinsece inhæret actioni, quamvis terminus sit extrinsecus ut ait D. Thom. art. sequenti in solutione ad 2, talisque respectus est propria forma bonitatis et malitiæ, ut dictum est disp. 2, dub. 5.

Ad confirm. Per quod patet ad confirmationem. Nam forma extrinseca tunc nequit præbere intrinsecam denominationem, quando dat illam immediate per seipsam : secus quando ad id concurrit per modum termini mediæ habitudine quam dicit res denominata. Unde locus est forma extrinseca respectu rei locatæ ; et nihilominus denominatio *existentis in loco*, quæ ab eo desumitur, est intrinseca : quia non tribuit illam immediate per seipsum, sed media ubicatione, quæ est habitudo locati ad locum : ita ergo in præsenti.

DUBIUM II.

Utrum omnes morales circumstantiæ conferant actibus humanis aliquam bonitatem vel malitiam?

Sensus tituli non est, an omnes circumstantiæ omnibus et singulis humanis actibus conferant bonitatem vel malitiam : constat enim non omnes illos, nec semper omnibus prædictis circumstantiis affici : sed utrum omnes tribuant bonitatem vel malitiam actibus quos afficiunt, quædam quibusdam, et aliæ aliis : ita ut nulla sit, quæ non aliquem actum afficiat, et communicet ei moralitatem.

§ I.

Communis sententia duplici via suadetur.

D.Thom. Probatur assertio.

23. Dicendum est omnes morales circumstantias conferre actibus humanis aliquam bonitatem vel malitiam. Assertio hæc deducitur ex Divo Thoma in hac 1, 2, quæst. 7, art. 1 et 3, et in 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, nec non quæst. 2 de Malo art. 5. Quam tuentur communiter Theologi dub. præcedente adducti. Et quidem si particula *omnes* supponat incomplete, et solum distribuatur pro speciebus seu generibus singularum, ut sit sensus ex omnibus et singulis speciebus circumstantiarum aliquam conferre bonitatem vel malitiam, facile potest probari discurrendo per singulas. Tum quia in omnibus illis reperiuntur circumstantiæ quæ afferunt ex se distinctum modum conformitatis, vel disconvenientiæ ad rationem : ac proinde addunt non qualemcumque bonitatem vel malitiam, sed distinctam specie ab ea, quam tribuit objectum.

Et ita ratione circumstantiæ *quis*, actus incontinentiæ in persona Deo per votum consecrata transit in sacrilegium : et si addas quod fornicatio sit cum conjugata, vel per raptum cum virgine, ratione circumstantiæ *quid*, accipit ulterius speciem injustitiæ. Similiter transit in sacrilegium furtum ex loco sacro, ratione circumstantiæ *ubi* : et occidere aliquem veneno, utendo ad id irreverenter aliquo vase sacro, ratione circumstantiæ *quibus auxiliis*. Ratione circumstantiæ *cur*, peccatum homicidii recipit speciem furti, si quis occidat alterum, ut furetur : et actus misericordiæ accipit speciem ex virtute pœnitentiæ, si quis præbeat eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis. De circumstantiis *quomodo*, *et quando*, non ita apparet qua ratione mutent speciem ; quia solum videntur posse augere moralitatem intra eandem speciem boni vel mali. Sed re bene inspecta idem de illis ac de cæteris dicendum est : nam juxta doctrinam Divi Thomæ 2, 2, quæst. 128, animus prompte et fiducialiter aggrediendi magna, quod pertinet ad circumstantiam *quomodo*, dat speciem et bonitatem fiduciæ : et actus eadem exequendi strenue ac solicite addit ad constantiam speciem magnificentiæ. Similiter ratione durationis et continuationis usque ad finem, quæ est circumstantia *quando*, actus omnium virtutum habent speciem perseverantiæ, ut docet Angelicus Doctor loco citato quæst. 137, art. 1, et sequentibus. D.Thom.

Expensio doctrinæ.

24. Deinde adhuc quando prædictæ circumstantiæ non mutant speciem, eo quod secundum se non important specialem ordinem ad rationem, augent nihilominus bonitatem vel malitiam intra eandem speciem. Et ideo ratione circumstantiæ *quis* gravius peccat eadem specie peccati vir doctus, quam indoctus : et is qui accepit a Deo plura beneficia, quam qui recepit pauciora. (Intellige si uterque ex deliberatione, non ex surreptione peccet, ut notat Divus Thomas infra quæst. 7, art. 10). Propter quod Matthæi 26, aggravatur peccatum Judæ, quia erat unus ex duodecim : et Numer. cap. 25, specialiter condemnatur scortatio Zambri, quia erat Dux et Princeps populi. Ratione circumstantiæ *quid*, intra eandem speciem gravius peccat qui furatur centum, quam qui furatur viginti : et melius facit qui totum quod habet dat pauperibus, quam qui modicam eleemosynam partitur eis. Ob idque Lucæ 21, laudavit Dominus præ aliis eleemosynam pauperculæ viduæ, quia totum victum suum, et totum quod habebat misit in gazophylacium. Ratione circumstantiæ *loco* sæpe crescit difficultas actus, et per hoc bonitas vel malitia intra eandem speciem. Unde Job, cap. 1, specialiter commendatur, eo quod in terra Hus justus extiterit, simplex et rectus, et recedens a malo. Circumstantia *quibus auxiliis* etiam auget sine eo quod mutet speciem : et ideo laudatur fortitudo et virtus David 1, Reg. 17, quod non in hasta et gladio, sed in funda et lapide, et præcipue in nomine Domini dejecerit Philistæum. Idem. Matth. Num. Luca. Job. 1 Reg.

Circumstantiam

Circumstantiam finis putant aliqui nunquam augere moralitatem, nisi transferendo ad aliam speciem. Sed licet ut plurimum ita contingat, negari tamen non potest in aliquo eventu finem adjunctum augere moralitatem intra eandem speciem. Ponamus enim quod aliquis ad expoliandam domum divitis, claves fabro furetur : proculdubio acceptio ista clavium aliquam malitiam recipit ex intentione finis adjuncti ; nec talis malitia potest esse alterius speciei nisi furti, cujus est malitia acceptionis clavium secundum se : auget ergo prædicta circumstantia intra eandem speciem. Certius hoc constat de circumstantia *quomodo* ut tetigimus dub. præcedenti num. 7, et ideo charitas Magdalenæ specialiter a Christo Domino commendata est Lucæ 7, *quoniam dilexit multum :* et impiorum malitia specialiter reprehenditur : cum prompte ad malum currunt, juxta illud Psalmi 13 : *Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem :* promptitudo autem et intentio actus pertinent ad circumstantiam *quomodo*.

Luc. 7. Psal. 13.

De *quando* tandem id patet : tum quia ut n. 7 dicebamus, quo actus fuerit diuturnior; eo cæteris paribus, efficitur intra eandem speciem melior, vel pejor. Tum etiam quia sæpe crescit bonitas vel malitia in eadem specie, eo quod actus tali, aut tali tempore exerceatur : unde Divus Joannes cap. 13, specialiter commendat Christi Domini charitatem et amorem in discipulos, totumque quod in ultima Cœna gessit, quia facta sunt ante diem festum Paschæ, quando jamjam hora mortis properabat. Et e contra aggravatur peccatum Judæorum circa mortem Christi, quia commissum est in festo Paschali, *quando* (ut scribit Leo Papa Serm. 7 de Pass. Domini) *qui ornare templum, mundare vasa, victimas providere, et legitimis purificationibus sacratiorem diligentiam adhibere debuerant ; parricidalis odii furore concepto, ad unum opus vacant, et in unum facinus simili crudelitate conjurant.* Ex quibus satis exploratum manet omnes morales circumstantias conferre actibus humanis bonitatem vel malitiam, saltem si ly *omnes* supponat incomplete pro generibus singularum.

Joan. 13.

S. Leo Papa.

Suadetur tradita doctrina

25. Verum quia nostra conclusio latior est, et debet distribui pro singulis generum, ratione magis universali et a priori desumpta ex D. Tho. locis citatis potest sic suaderi. Quoniam conferre aliquo modo bonitatem vel malitiam actui humano est de ratione circumstantiæ moralis, quatenus moralis circumstantia est : ergo debet omnibus et singulis competere. Consequentia est nota : nam quod est de ratione superioris et generis, debet convenire, non tantum speciebus sed omnibus individuis : sicut quia de ratione animalis est sensibilitas, nullum reperitur animal, quod non sit sensibile. Antecedens vero probatur : quia de ratione moralis circumstantiæ ut talis est moraliter afficere, et modificare actum humanum : hujusmodi autem modificatio et moralis affectio intelligi nequit, nisi tribuendo actui aliquid bonitatis, vel malitiæ: neque enim prædictus actus potest intelligi modificari in genere moris per circumstantiam, nisi ab ea moraliter immutetur, et aliquid morale recipiat : alias manebit sicut antea invariatus in tali genere : et consequenter nec manebit moraliter modificatus, nec morali circumstantia affectus. Si autem aliquid morale recipit : hoc non est nisi bonitas, vel malitia : ergo sine alicujus istarum additione nequit intelligi prædicta modificatio.

Ad hæc : ut circumstantia modificet actum in genere moris, oportet non se habeat ad illum quatenus est in hoc genere, pure concomitanter et per accidens, sed formaliter ; et aliquo modo per se : alias non esset formaliter moralis circumstantia, sed accidens physicum : ergo necesse est quod actus intra genus moris aliquo modo varietur, et aliter se habeat nunc ac prius : vel ergo fit talis variatio, quia actus amittit de moralitate quam habet ex objecto, et hoc non : nam moralitas ex objecto cum sit essentialis, consistit in indivisibili, nihilque illius potest adimi, nisi destruatur tota, et non maneat idem actus : vel quia novam aliquam moralitatem ex circumstantia recipiat, quod intendimus.

Confirmatur : nam si circumstantia sit bona, et ut sic afficiat actum, nequit non per ejus accessum actus fieri melior : si autem sit mala, et hoc modo afficiat, necesse est ut reddatur pejor : quia si augentur causæ et rationes bonitatis vel malitiæ, ipsæ etiam debent augeri: si autem circumstantia aut non afficiat actum, aut non ut bona vel mala, non exercet munus circumstantiæ moralis : ergo, etc.

§ II.

Solvitur duplex objectio contra propositam rationem.

Objectio. 26. Sed objicies primo : quod remissio actus, minima duratio, materiæ parvitas, et aliæ similes circumstantiæ afficiunt actum humanum prout in genere moris : et tamen nullam ei tribuunt bonitatem vel malitiam; sed potius minuunt : et ideo dicuntur circumstantiæ diminuentes : ergo non est de rationo circumstantiæ moralis conferre bonitatem vel malitiam.

Confirm. Confirmatur : ut circumstantia modificet actum in genere moris, et actus cum illa aliter se habeat in hoc genere, satis est quod minuat ejus moralitatem, non essentialem quam habet ex objecto, sed illam accidentalem, quam habet vel haberet ex aliis circumstantiis si adessent : nam eo ipso actus variatur in genere moris, et habet se aliter nunc ac prius : igitur salvatur ratio circumstantiæ moralis, sine eo quod aliquid bonitatis vel malitiæ superaddat.

Solvitur objectio. Respondetur admissa majori, negando minorem : quoniam remissio actus, minima ejus duratio, parvitas materiæ et similes (si proprie et per se circumstantiæ morales sint) non appellantur *diminuentes*, quasi nullam tribuant moralitatem : sed quia non ita augent illam quæ est ex objecto, sicut status subjecti, vel habitus præexistens, vel ipse actus ex sua specie, aut alia ejus principia augere postulabant. Unde remissio dicitur circumstantia diminuens, in quantum est parva intensio, ac proinde in quantum tribuit parvum aliquid bonitatis vel malitiæ supra illam quam præbet objectum. Duratio etiam quantumvis minima semper addit ad moralitatem objecti ut diximus num. 9. Circa parvitatem materiæ animadvertendum est, quod si materia furti v. g. ita diminuatur ut non maneat quantitas sufficiens ad speciem furti, talis parvitas non est circumstantia furti : quia circumstantia supponit materiam requisitam ad speciem. Si vero materia furti præcise sit in ea quantitate, quæ sufficit ad speciem ita quod in minori non salvaretur, adhuc non est circumstantia, sed materia essentialis, et objectum specificativum furti. Tunc ergo parvitas materiæ erit circumstantia, quando salva specie, addit aliquid, tametsi parum : quidquid autem addat, habebit actus ex hac circumstantia plus aliquid malitiæ quam haberet præcise ex objecto.

Replica. 27. Dices sæpe furtum ob materiæ parvitatem amittit speciem peccati mortalis, et redditur veniale : ergo salvatur parvitas materiæ, sublata specie. Respondetur quod si peccatum veniale et mortale circa eandem materiam essentialiter distinguuntur in ratione mali moralis (quo casu dumtaxat militat hæc objectio) parvitas in illo casu non est dicenda circumstantia, in quantum solvit unam speciem et construit aliam : sed in quantum supra speciem peccati venialis quam constituit, addit aliquid, licet parum, quod nec sufficit ad speciem mortalis, nec omnino requiritur ad speciem venialis. Si autem supra minimam materiam sufficientem ad veniale nihil addat, nulla est ibi circumstantia. Enervatur.

Ad confirm. Ad confirmationem negatur antecedens : quia ut aliquid sit circumstantia moralis proprie et rigorose, non sufficit, si per illud careat actus ea bonitate vel malitia, quam posset habere ex aliquibus aliis circumstantiis, si adessent : sic enim carentia cujuslibet circumstantiæ malæ esset circumstantia bona; et carentia omnis circumstantiæ bonæ, licet non debitæ, haberet rationem circumstantiæ malæ : essetque proinde circumstantia bona furti quod non fieret in loco sacro, aut in maxima quantitate, siquidem per hoc caret malitia quam tribuerent illæ circumstantiæ si adessent : et quod is qui dat eleemosynam decem pauperibus, non daret viginti, esset mala circumstantia eleemosynæ, quia per hoc caret bonitate, quam posset habere ex opposita circumstantia : quod nullus asseruit. Et ratio est quia circumstantia proprie dicta debet modificare actum ut est in genere moris ; ex eo vero quod actus careat hac vel illa malitia aut bonitate non debita, non proprie dicitur modificari ; sed carere modificatione quam posset habere. Amplius ergo requiritur ad rationem moralis circumstantiæ ; nimirum ut ipsa per se modificet actum positive, vel quasi contrarie, communicetque illi aliquid moralitatis, ratione cujus aliter se habeat, quam haberet se ratione solius objecti.

Replica. 28. Et si urgeas posse actum reddi malum ob solam carentiam boni finis : ergo sufficit ad rationem circumstantiæ moralis, ut sit carentia alterius. Respondetur ita esse quoties circumstantia, qua caret actus, est debita : quia tunc ejus carentia non est simplex carentia circumstantiæ, sed privatio : quæ eo ipso non solum tollit ab actu bonitatem circumstantiæ, qua privat, sed confert Enodatur.

fert propriam malitiam, et afficit suo modo contrarie. Neque hanc excludimus a ratione circumstantiæ, sed solam simplicem carentiam malitiæ : aut bonitatis non debitæ.

Object. Objicies secundo esse aliquas circumstantias afficientes actum positive, ita diminuentes moralitatem, ut nihil conferant bonitatis aut malitiæ : ergo salvatur propria ratio circumstantiæ moralis sine eo quod communicet aliquam moralitatem. Antecedens suadetur : nam in eo qui furatur, ut det v. g. eleemosynam, eleemosyna est circumstantia *cur*, diminuens malitiam furti : minus enim peccat qui sic furatur quam si furaretur ob solam furti delectationem : atqui eleemosyna non confert furto bonitatem, quia actus malus ex objecto nequit ex fine bonificari : neque auget malitiam, siquidem non est pejus furari propter eleemosynam, quam furari secundum se. Idem contingit in omni actu malo ex objecto, cui adjungitur bonus finis : sicut dum quis peccat, ne contristet parentem vel amicum. Qua ratione docet

Thom. D. Tho. a. 2, quæst. 163, art. 4, peccatum Adami diminutum fuisse, quia consensit in illud ex amicabili uxoris benevolentia, ut ei præstaret obsequium : quam circumstantiam quia peccatum Evæ non habuit, ex hac parte fuit gravius.

nfirm. Confirmatur : nam metus, ignorantia, passio ligans rationem, et similes sunt circumstantiæ morales, diminuuntque non parum malitiam, imo et a peccato sæpe excusant, et quod ex genere esset mortale, solent transferre in veniale, ut docent com-

Thom. muniter Theologi cum D. Thom. infra q. 76 et 77. Qui etiam quæst. 73, art. 10, asserit peccatum ex surreptione proveniens minus imputari ei qui major est in virtute. Et 2, 2, quæstion. 186, art. 10, de peccatis Religiosorum ait quod si *religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, lenius peccat eodem genere peccati, quam secularis*, etc. Ecce omnes istæ circumstantiæ positive diminuunt malitiam humani actus ; et non apparet quam ei conferant moralitatem.

lutio jec- onis. 29. Respondetur ad objectionem negando antecedens, loquendo (ut in præsenti loquimur) de circumstantiis quæ proprie ac per se circumstantiæ morales sunt : quamvis concedi possit de quibusdam accidentibus, quæ largo modo et reductive *circumstantiæ* appellantur, eo quod non per se, sed ratione alterius, cujus sunt tantum accidentia physica, modificant actum moralem. Pro quo nota dupliciter posse aliquid affi- Animad-versio. cere actum humanum ut moralem : vel per se et immediate (non immediatione formæ, sed immediatione termini juxta dicta num. 22), vel per accidens et omnino mediate, ex eo solum quod afficit immediate aliquid ex iis, quæ per se prædictum actum ut moralem attingunt. Quod ergo afficit primo modo, sive solum augeat, sive aliquo modo minuat moralitatem actus, proprie et rigorose circumstantia moralis dicitur : quia non omnino per aliud vel per accidens talis modificatio ei convenit. Quod autem posteriori modo afficit sive augeat moralitatem, sive solum diminuat, dicetur circumstantia moralis reductive et improprie : quia non per se ad genus moris spectat, sed ratione alterius circumstantiæ proprie dictæ, conjungitur.

Secundo nota, quod moralitas fundatur Alia animad-versio. per se in voluntario et libero ut vidimus disput. 1, dub. 1, et quia in hoc est magis et minus, possumus in quolibet actu distinguere duplex voluntarium. Aliud essentiale, sine quo essentia moralitatis intelligi non potest : et aliud accidentale, sine quo potest intelligi. Ex quibus primum non est circumstantia, sed connumeratur inter causas essentiales sicut objectum. Secundum vero proprie est circumstantia *quomodo*, sicut est intensio : quia ex una parte non intrat ad essentiam actus moralis, sed supponit illam : et ex alia afficit illum immediate in genere moris, modo explicato. Nam sicut voluntarium essentiale fundat per se moralitatem essentialem, ita magis et minus in prædicto voluntario, per se dat moralitatem majorem vel minorem.

Tandem nota quod si peccatum mortale et veniale circa eandem materiam differunt specie in ratione mali moralis, sicut distinguuntur in ratione offensæ (de quo tract. 13), non modo voluntarium accidentale sed etiam essentiale potest esse inæquale in diversis actibus. Nam ad speciem peccati mortalis essentialiter requiritur voluntarium perfectum : eo quod debet esse plene liberum : ad veniale autem sufficit semiplenum et imperfectum.

30. Ex his ad probationem antecedentis Ad probationem antecedentis. facilis est solutio. Nam finis bonus respectu actus mali non est circumstantia proprie dicta : quia non per se modificat illum in genere moris, neque actus respicit prædic-

tum finem secundum quod est objective moralis, sed ut est præcise bonum physicum, ut disp. sequenti explicabitur : diminuit tamen malitiam mediate, quatenus physice diminuit voluntarium accidentale, quod est propria et immediata circumstantia dans per se malitiam illam diminutam. Et ex hac parte potest prædictus finis appellari circumstantia moralis reductive et improprie. Per quod patet ad illud de diminutione peccati Adami. Et etiam ad confirmationem : nam metus, ignorantia, passio, etc. non aliter diminuunt moralitatem actus, aut aliquando augent, nisi quia physice minuunt vel augent voluntarium accidentale : per se vero et immediate non afficiunt actum in genere moris : sicut nec dicunt aliquid convenientiæ vel disconvenientiæ ad rationem : et ita non sunt proprie circumstantiæ morales, sed large et reductive ut dictum est de fine.

Observandum. Advertendum est tamen, quod cum ignorantia, passio, etc. de mortali transferunt in veniale propter voluntarii diminutionem, non pertinent etiam reductive ad genus circumstantiarum, sed ad causas essentiales : quia talis mutatio fieri non potest nisi auferendo ab actu voluntarium simpliciter, quod est essentiale respectu peccati mortalis, et constituendo voluntarium imperfectum, quod est essentiale respectu venialis juxta nuper dicta. Quamvis, quia adhuc intra lineam imperfecti est magis et minus voluntarii, poterunt etiam tunc reduci ad genus circumstantiarum, non quatenus transferunt de mortali in veniale, sed quatenus voluntarium peccati venialis augent vel minuunt infra latitudinem imperfecti.

31. Ad illud D. Thom. quæst. 73, dicendum est peccata ex infirmitate vel surreptione propterea diminui in eo qui est majoris virtutis, quia (ut docet ibidem Sanctus Doct.) minus negligit hujusmodi peccata vitare, et ideo sunt illi minus voluntaria : atque ita non ipsa virtus quæ nullam moralitatem peccatis confert, sed voluntarium accidentale diminutum per virtutem est propria circumstantia diminuens proxime illam malitiam : vel (ut melius dicamus) dans eam diminutam : sicut de remissione, parvitate materiæ, et cæteris dictum est num. 26.

Eodem proportionali modo responderi posset ad aliud ex 2, 2, quia etiam Religiosi quando non ex contemptu vel malitia, sed ex sola infirmitate peccant, minus voluntarie labuntur : habent enim ut plurimum adhuc dum peccant displicentiam offensæ Dei, et voluntatem inefficacem non peccandi : quæ licet non tollant voluntarium essentiale requisitum ad peccati speciem ; diminuunt accidentale, et per consequens malitiam. Sed aliam rationem tradit in illo art. D. Thom. quare Religiosus minus peccet : *Quia peccatum ejus* (inquit) *si sit leve quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit : et si sit mortale, facilius ab eo resurgit.* Juxta quam doctrinam ex eo Religiosus dicitur minus peccare eodem genere peccati quia citius resurgit, et minus in peccato perseverat : *Primo quidem* (subjungit) *propter intentionem quam habet erectam ad Deum, quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristinum reparatur, etc. juvatur etiam a sociis ad resurgendum, secundum illud Eccles. 4, si unus ceciderit ab altero fulcietur,* etc. Hic autem modus diminutionis etiam est mediatus : quatenus prædicta diminuunt peccati extensionem et durationem, et ex consequenti malitiam : unde non sufficit ad rationem propriæ et rigorosæ circumstantiæ. D. Thom.

Id vero quod D. Thom. ait : *si peccatum sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit,* potest dupliciter intelligi : vel quia Religiosus bonis operibus occupatus minus hæret peccatis venialibus, et minus in illis perdurat : vel quia peccata venialia, quæ ex se ducunt ad mortale, in Religiosis et timoratis minus disponunt : quia vis dispositiva quasi obruitur, et absorbetur bonis operibus quæ faciunt : quatenus his impediuntur prædicta peccata ne transeant in habitum, et proximius ad mortalia disponant.

§ III.

Proponuntur et solvuntur duo priora argumenta pro parte negativa?

Primum argum. 32. Quamvis pro parte negativa nulla militet auctorum sententia, adsunt fere contra singulas circumstantias non leves rationes dubitandi, quibus oportet occurrere. Arguitur ergo primo ex circumstantia *quis*, et ex circumstantia *loci*, quæ licet semper comitentur actum moralem, sæpe tamen nihil communicant bonitatis aut malitiæ : ergo id non est de ratione moralis circumstantiæ. Probatur antecedens quoad primam

primam partem : nam si rex et rusticus debeant mercenario decem, et uterque solvat, talis solutio non est majoris bonitatis in rege, quam in rustico ; et tamen dignitas personæ regiæ est circumstantia quæ in rustico non invenitur. Probatur etiam quoad secundam : nam actus charitatis aut eleemosynæ exercitus in ecclesia nullam habet bonitatem ex circumstantia loci sacri, quam non haberet secundum se, aut si alibi exerceretur : ergo, etc.

vitur. Respondetur negando antecedens intellectum de prædictis circumstantiis quatenus circumstantiæ morales sunt ; quamvis concedi debeat ut sunt præcise accidentia physica et conditiones materiales non pertinentes ad genus moris : quo pacto locus se habet ad actum charitatis, et conditio personæ Regiæ ad solutionem illius debiti. Cum vero prædicta accidentia exercent munus circumstantiæ moralis, semper conferunt bonitatem aut malitiam.

plica. Dices : intensio et continuatio respectu cujuseumque actus sunt circumstantiæ morales : ergo similiter locus et conditio agentis.

ervatur Respondetur negando consequentiam. Est enim manifesta disparitas. Quoniam intensio et continuatio ex sua communi ratione (propter ea quæ num. 7, diximus) habent afficere actum intra genus moris : et ideo semper illum sic afficiunt, et respectu omnium sunt circumstantiæ morales : quia quod convenit ex ratione communi, convenit omnibus et semper. Quod autem locus et conditiones agentis afficiant actum in prædicto genere, non habent ex sua communi ratione. Quia nec locus prout sic, nec omnia accidentia, ex eo quod conjungantur cum principio actus moralis, important aliquem ordinem ad regulas morum. Sed hic provenit ex speciali ratione hujus vel illius accidentis, vel talis aut talis loci, talis aut talis actus. Reperitur autem prædictus ordo in loco, primo cum inter ipsum et actum qui exercetur est aliqua repugnantia, ex qua resurgit injuria in actu vel in loco : ut si homicidium fiat in loco sacro ; aut Missa celebretur extra ecclesiam in loco indecenti : fit enim tunc injuria rei sacræ, quæ semper contrariatur regulæ rationis dictantis sancta sancte, non prophane tractari debere. Secundo cum ex loco redditur difficilior actus : quod præcipue accidit in actibus externis qui mensurantur loco : unde Reg. laudatur fortitudo Banaiæ 2, Reg. 3, quia percussit leonem in media cisterna in diebus nivis, ubi arctitudo loci augebat difficultatem pugnæ. Et tertio cum ratione loci sequitur ex actu bonus vel malus effectus : ut ex actu bono in loco publico sequitur ædificatio ; et ex malo scandalum.

33. Conditio vero personæ agentis dupliciter tantum potest dicere ordinem ad regulas morum : vel quia inducit specialem oppositionem inter actum et talem personam : vel quia ipsa persona reflectitur supra suam conditionem, præferendo aut subjiciendo alteri, cui debet subjici, vel non subjici. Ratione primi habet specialem malitiam in Religioso actus incontinentiæ propter circumstantiam personæ adstrictæ castitatis voto, cui illud peccatum speciali ratione opponitur. Et omne peccatum ortum ex malitia vel contemptu habet plus aliquid in persona majoris virtutis, scientiæ, dignitatis, etc. : quia ratione harum conditionum magis ei dissonat operari male. Ob eandem rationem exercere actus qui sunt proprii tantum sacerdotum, esset peccatum in laicis, quia conditio personæ non consecratæ prædictis actibus repugnat. Unde 2, Paralip. 2.Paral. cap. 26, reprehensus est rex Ozias, quod cum non esset sacerdos ausus fuit adolere incensum super altare thymiamatis, verbis illis : *Non est tui officii Ozia, ut adoleas incensum Domino, sed sacerdotum.* Ratione secundi peccat gravius peccato v. g. superbiæ, persona vilis dum alteri se præfert, quam peccaret nobilis : et ideo ut exprobraret Dominus per Abdiam Prophetam superbiam Idumæorum, objicit prius illis abjectam et vilem conditionem suam dicens : *Ecce parvulum dedi te in gentibus, contemptibilis tu es valde, superbia cordis tui extulit te.* Et propter eandem rationem actus humilitatis eo, cæteris paribus, est melior, quo major est qui se humiliat, ideoque magis æstimatur in rege, quam in rustico. Et generaliter dici potest in omnibus operationibus quibus homo justus se totum Deo subjicit, reperiri ex qualitate personæ plus aliquid bonitatis, quam haberent ex sola sua specie. Præter hos autem casus haud facile apparet qualiter locus et conditio personæ afficiant moraliter actum humanum. Idemque proportione servata dicendum est de quibusdam aliis circumstantiis quæ multoties comitantur actum solum in esse physico, et eo ipso tunc non exercent munus circumstantiæ moralis, sed habent se in ordine ad regulas morum omnino materialiter. Abdias.

2 argum. 34. Secundum argumentum desumitur ex circumstantia *quid* quæ dicit quantitatem objecti et materiæ circa quam versatur actus. Nam si hujusmodi circumstantia tribueret moralitatem, actus qui versaretur circa objectum infinitæ quantitatis, ut volitio erogandi infinitas eleemosynas, aut furandi, si essent, infinitas pecunias, haberet moralitatem infinitam, quod implicat : ergo, etc. Sequela probatur, quia si quantitas objecti tribuit moralitatem, major quantitas majorem tribuet, ac proinde infinita quantitas tribuet infinitam : nam sicut simpliciter ad simpliciter ita magis ad magis.

Confirm. Confirmatur et explicatur : quoniam volitio dandi eleemosynam viginti pauperibus duplo majoris bonitatis est (cæteris paribus) quam volitio tribuendi decem : imo æquivalet viginti volitionibus tribuendi eleemosynam uni tantum pauperi. Et similiter qui vellet occidere viginti homines, gravius duplo peccaret illo, qui solos vellet occidere decem. Et proportionali modo ascendendo augetur, et duplicatur bonitas et malitia volitionum, sicut augetur quantitas objecti. Ergo volitio dandi eleemosynam infinitis, si essent, aut occidendi infinitos, habebit bonitatem vel malitiam infinitam. Patet consequentia, nam si ad augmentum per quantitatem finitam augetur semper moralitas infra latitudinem finitæ, non est cur ad augmentum quantitatis infinitæ non in infinitum augeatur.

Ad argum. Respondetur ad argumentum negando consequentiam. Et ad probationem omissis aliorum solutionibus, dicendum est cum Cornejo. N. Cornejo, quantitatem objecti præsertim cum est infinita, non augere moralitatem actus adæquate et secundum totam latitudinem objectivam quam habet in se; sed sub quadam proportione, ad modum, quo voluntarie et moraliter attingitur per actum, et ad affectum seu conatum voluntatis in tali actu : cumque modus iste attingendi objectum quantitatis infinitæ tam ex parte cognitionis et voluntarii, quam ex parte intensionis et conatus semper sit limitatus et finitus, inde est ut prædictum objectum semper communicet bonitatem vel malitiam finitam. Et licet hæc in actu semper crescat dum crescit quantitas objecti, et ideo actus qui versatur circa objectum quantitatis infinitæ, semper habeat majorem bonitatem vel malitiam, cæteris paribus, quam quicumque alius objecti finiti : at quia hujusmodi incrementum fit sub dicta proportione ad modum actus, ad conatum voluntatis, et ad cognitionem, quæ finita sunt, semper manet infra limites augmenti finiti.

Ad confirm. 35. Per quod patet ad confirmationem : negatur enim quod volitio dandi eleemosynam viginti pauperibus habeat, cæteris paribus, duplo majorem bonitatem quam volitio elargiendi decem : aut quod simpliciter æquivaleat viginti volitionibus tribuendi uni pauperi : licet sit aliquanto melior quacumque ex hujusmodi volitionibus. Et idem est de volitione occidendi viginti homines. Quia quantitas objecti propter rationem traditam eo proportionabiliter minus auget, quo amplius crescit : ita quod si quantitas ut quatuor augeat ut quatuor, eo quod est actui maxime proportionata, quantitas ut octo non addit quatuor alios gradus bonitatis sed auget v. g. usque ad sex : quia hoc augmentum, et non majus, petit minor proportio quantitatis ut octo ad prædictum actum. Et quantitas ut duodecim, quæ adhuc est ei minus proportionata, non auget usque ad octo, sed minus aliquid, puta usque ad septem. Et sic ascendendo quælibet major quantitas eo respective minus auget, quo minorem proportionem dicit ad conatum voluntatis et modum actus.

Object. 36. Ex quo fit quod etiamsi crescente quantitate objecti, semper crescat bonitas vel malitia actus, et propterea actus qui versatur circa objectum quantitatis infinitæ, cæteris paribus, semper excedat quemcumque alium objecti finiti ; nunquam tamen ad hoc perveniet, ut habeat infinitam moralitatem : quia tale augmentum non fit per partes aliquotas æquales uni certæ, sed per proportionales minores et minores quacumque signata, ac proinde totum claditur sub termino finito. Diximus sæpe *cæteris paribus*, nam si cætera non sint paria, ex aliis capitibus bene potest actus objecti finiti adæquare et superare actum habentem objectum infinitum : ut cum est intensior vel fit cum majori cognitione, vel habet plus de ratione voluntarii, aut propter excellentiorem finem, etc.

Unde nihil obest si objicias, quod malitia istius actus, *volo, aut vellem occidere infinitos homines si essent*, per nullum actum ejusdem speciei objecti finiti potest, cæteris paribus, adæquari : et ideo circumstantia ista infiniti deberet explicari in confessione, neque est satis dicere voluisse occidere plurimos :

rimos : ergo signum est talem actum habere malitiam infinitam. Patet consequentia : nam si esset finita, per alium et alium majoris malitiæ ex infinitis qui circa objectum finitum multiplicari possunt, adæquaretur.

Respondetur enim concesso antecedenti ; negando consequentiam : nam quod malitia prædicti actus nequeat per alium ejusdem speciei, cæteris paribus, adæquari, non est quia sit simpliciter finita aut quia inter hunc et reliquos objecti infiniti sit aliquis excessus infinitus positive : alias etiam posita ex aliis principiis disparitate, adæquari non posset : sed quia actus objecti finiti, stante eadem cognitione et intensione, cæterisque eodem modo se habentibus, ratione quantitatis objecti solum crescunt, ut dictum est, per partes proportionatas, et ideo quantumcumque crescant nullus perveniet ad tantam moralitatem quantam habet actus objecti infiniti. Sicut quantumcumque crescat quantitas unius palmi per partes proportionales, ita ut primo addatur ei dimidium palmi, deinde dimidium dimidii, et sic in infinitum, nunquam pertinget ad quantitatem ulnæ, quamvis hæc sit determinata et finita. Unde licet inter illum actum objecti infiniti et reliquos non sit excessus positive infinitus ; est tamen distantia quodammodo infinita negative, id est impertransibilis per quodcumque augmentum quod modo dicto fieri potest circa objectum quantitatis finitæ. Hoc autem sufficit ut prædicta circumstantia debeat in confessione explicari : tum quia notabiliter aggravat : tum etiam quia etsi tota malitia ex ea desumpta sit intrinsece finita ; habet infinitam quandam extrinsecam et secundum quid : sicut dici solet de actu charitatis, et aliis quæ respiciunt terminum infinitum.

Alia objectio. 37. Neque etiam obest si objicias secundo, quod si quantitas objecti non auget adæquate moralitatem, sed proportionate ad modum actus, et ad conatum voluntatis, tunc si hujusmodi conatus sit æqualis in duobus, erit in eis æqualis bonitas vel malitia, licet quantitas materiæ sit inæqualis ; aut una sit finita, et alia infinita : atque hoc est contra dicta : ergo, etc.

Enodatur. Respondetur aliud esse, quod quantitas objecti semper tribuat moralitatem proportionate ad conatum, et modum quo moraliter attingitur per actum ; aliud vero quod solum tribuat moralitatem æqualem conatui et modo actus. Primum est verum et a nobis concessum ; non tamen secundum : sed stante æqualitate conatus, stat inæqualitas in moralitate ratione inæqualitatis objecti : et semper major quantitas magis auget, sub prædicta tamen proportione.

§ VI.

Satisfit duobus aliis argumentis.

38. Tertium argumentum sumitur ex circumstantia *quomodo* in hunc modum. Si intensio daret bonitatem vel malitiam, actus intensior v. g. ut sex non posset per plures alios minoris intensionis adæquari : hoc autem manifeste est falsum : alias qui per totam vitam fecisset mille actus charitatis intensionis ut quatuor, non reciperet majus præmium, imo neque æquale cum eo, qui fecisset unicum intensum ut sex : ergo, etc. Sequela probatur in aliis quæ recipiunt intensionem : quantumcumque enim multiplicentur calores intensi ut quatuor, non adæquant calorem intensum ut sex, nec possunt calorem ut sex producere : ergo idem dicendum erit de actibus moralibus, si sumunt moralitatem ab intensione. 3 argum.

Respondetur distinguendo majorem, etsi intelligatur de adæquatione physica seu in ordine ad effectus physicos (de qua procedit exemplum adductum in probatione) transeat : si vero intelligatur de adæquatione morali in ordine ad prudentem æstimationem et ad meritum, neganda est. Et eodem modo distinguenda est minor : licet enim actus minus intensi quantumcumque multiplicentur, non æquivaleant actui intensiori in ordine ad physicos effectus, ut ad augendum habitum præexistentem, etc., æquivalent tamen et superant illum in morali æstimatione, secundum quam attenditur ratio meriti vel demeriti. Sicut argentum v. g. quantumcumque superaddatur, non adæquat physicam perfectionem et virtutem auri, nec aurum virtutem physicam equi : adæquat tamen et superat in ordine ad moralem æstimationem : plurisque habetur magnum pondus argenti, quam exigua pars auri, et magna pars auri quam tota perfectio equi. Et hoc sufficit ut pluribus actibus remissioribus majus præmium correspondeat, quam uni aliquantum intensiori : quia meritum non tam pensatur ex perfectione physica, vel etiam ex bonitate morali physice accepta, quam ex morali et prudenti Diluitur.

æstimatione, latius dicetur tract. 13, disp. 10, dub. 3 et tract. de Merito disput. 4.

4 argum. 39. Quarto arguitur ex circumstantia *Quando*. Quia si duratio augeat moralitatem, sequitur actum continuum per spatium unius horæ habere bonitatem vel malitiam infinitam : sed hoc repugnat, quia nihil creatum potest esse infinitum : ergo, etc. Sequela probatur, nam prædictus actus in omnibus et singulis partibus vel instantibus illius horæ debet habere novum moralitatis gradum : ergo cum in qualibet hora sint partes et instantia infinita, habebit in tota illa infinitos gradus, ac proinde moralitatem infinitam.

Confirm. Aristot. Confirmatur ex Aristot. 1 Ethic. cap. 3, ubi ait, quod sicut album diuturnum non est magis album, quam album unius diei, ita bonum diuturnum non est melius quam transitorium : ergo ex mente Philosophi duratio non auget bonitatem.

Ad argum. Curiel. Montes. Cornejo Martin. In materia hujus argumenti multi multa dicunt : pluresque solutiones referunt et impugnant Curiel, Montesinos, Cornejo, Martinez et alii apud quos videri possunt. Nobis breviter respondendum est negando consequentiam. Ad probationem concesso antecedenti; negatur secunda consequentia: nam sicut partes et instantia illius horæ, quantumvis sint infinita, non efficiunt infinitam durationem, sed finitam et clausam intra terminos unius horæ, ita omnes gradus moralitatis quos acquirit actus durans per illam horam, quamvis sint infiniti, et correspondeant omnibus et singulis partibus vel instantibus illius horæ, non efficient moralitatem infinitam ; sed finitam et limitatam inter certos terminos comprehensam. Et ratio utrobique est, quia (ut bene Complut. explicant N. Complut. 6 Phys. disput. 25, quæst. 4) augmentum regulari debet secundum partes certas et aliquotas, non secundum proportionales et confusas : in casu vero argumenti tam partes durationis, quam gradus moralitatis illis correspondentes, majori ex parte, sunt confusa et incerta : et ideo quantumvis sint infinita non efficiunt augmentum infinitum. Cujus manifestum exemplum habemus in calefactione intensiva, quæ etiamsi continuo duret per spatium unius horæ v. g. et in omnibus et singulis horæ partibus vel instantibus producat aliquem gradum caloris, atque adeo per totam horam infinitos gradus, non ideo producit calorem infinitum : quia gradus isti, majori ex parte, sunt indeterminati et confusi. Pro quo videri possunt prædicti Complut. in libris de Generat. disp 4, q. 8 et 9 et præcipue quæst. 10.

Ad confirm. D. Thom. Ad confirmationem dicendum est Philosophum, ut colligitur ex contextu et ex D. Thoma ibidem lect. 7 et in hac 1, 2, quæst. 42, art. 6 ad 3, loqui de sola bonitate essentiali, quæ consistit in indivisibili ; non vero de accidentali in qua est magis et minus.

Replica 40. Sed urget primo, quia si prædictus actus in omnibus et singulis partibus horæ haberet novum gradum moralitatis, per nullos alios actus æque intensos qui in tota hora unus post alium repeterentur, posset adæquari : hoc autem non videtur dicendum : ergo, etc. Sequela patet : nam actus continuus per totam horam habet se solo majorem durationem, quam habere possunt omnes alii discontinui in eadem hora inclusi quantumcumque successive multiplicentur : ille enim coexistit omnibus et singulis horæ partibus ; secus vero isti, inter quos saltem secundum communem cursum, intercedere debet aliqua morula, ratione cujus non continuantur : ergo quantum est ex parte prædictæ durationis plus moralitatis habere debet actus continuus, quam cæteri successive ei coexistentes simul sumpti. Quod autem hoc sit falsum probatur : quia cum tota moralitas illius primi actus sit finita, non est cur nequeat superari per plures ac plures alios qui intra spatium horæ possunt successive in infinitum multiplicari.

Diluit. Respondetur concedendo sequelam, ut ratio ejus convincit : alias esset per se melius discontinuare actum bonum, quam in eo continuo permanere : quod nullus concedet. Neque urget probatio minoris : nam actus qui in spatio unius horæ successive possunt fieri, semper sunt actu finiti, et habent finitam moralitatem ; quamvis sint infiniti in potentia et secundum quid : quo modo etiam partes vel gradus moralitatis illius unici actus sunt infinita : unde ex hoc capite non est cur ejus moralitas per omnes alios simul sumptos adæquetur. Diximus *ex hoc capite*, etc., quia aliunde possunt actus discontinui et successivi repetiti superexcedere in bonitate morali actum continuum : imo frequenter in nobis sic accidit : nam quando actus interrumpitur, et alius de novo incipit, solet ibi esse major attentio et major advertentia, atque adeo plus de ratione voluntarii, quam requiritur ad continuationem : ex quibus et aliis capitibus

pitibus solet esse major bonitas moralis plurium actuum successive incipientium, quam unici eodem tempore perdurantis. Neque hinc fit ut per se loquendo, sit absolute melius discontinuare actus, quam in eodem continuo persistere : quia tota illa bonitas proveniens ex majori advertentia et voluntario, potest esse in actu continuo, si cum eadem advertentia, et non minus voluntarie continuetur, ac alii de novo incipiunt.

Alia plica. 41. Secundo, et magis urget, quia potuit Deus ab æterno producere creaturam rationalem, et hæc ab æterno producta continuare ex tunc actum moraliter bonum : ergo si bonitas crescit per partes durationis, esset nunc, imo et semper fuisset in tali actu bonitas infinita : sicut ejus duratio infinita fuisset. Et confirmatur, nam talis actus durasset per infinitos annos, ac proinde æquivaleret infinitis, quorum quilibet durasset per unum : ergo sicut in his simul sumptis esset bonitas infinita, sic etiam in illo qui ab æterno infinitis sæculis perdurasset.

nimad- versio. Priusquam huic replicæ occurramus animadvertere placuit omnia argumenta quæ ex productione creaturarum ab æterno concludunt in aliqua ex illis infinitatem, non esse magni momenti : quia si bene concludunt, eo ipso talis creatura non erit de numero illarum, quæ possunt ab æterno fieri; ob hoc quippe licet concedamus potuisse Deum ab æterno tempus producere, et in quolibet anno unum Angelum creare ; non tamen admittitur potuisse omnes quos creasset conservare ; sed tot debeat annihilare, quot creabat : quia ex illorum conservatione manifeste sequitur infinitus numerus Angelorum actu existentium, qui non infertur ex sola creatione ; et ideo hæc conceditur potuisse ab æterno, non autem prædicta conservatio. Si quid ergo est cujus positio ab æterno inferat bonitatem actu infinitam, eo ipso negari debet potuisse poni ab æterno. Conabimur autem explicare quomodo ex conditione creaturæ rationalis et actus ejus boni ab æterno, id non sequatur, etiamsi talis bonitas commensuretur suæ durationi.

olutio. 42. Et quidem si prædictus actus esset de numero successivorum, sicut motus, ac proinde mensuraretur tempore, argumentum non habet difficultatem : quia sicut successiva non habent simul totum suum esse, sed per partes, ita bonitas quam prædictus actus habuisset ex æterna illa duratione, esto fuisset infinita, nunquam tamen extitisset simul tota in tali actu : sed per partes et successive, sicut tempus quo mensuraretur : et ideo bonitas pro quolibet instanti existens semper esset actu finita ; quæ vero per totam æternitatem præcessisset, fuisset infinita, sed nunquam actu tota, aut aliquid infinitum in rerum natura: ut si tempus fuisset ab æterno, transissent jam quidem infiniti anni, non tamen efficerent tempus actu infinitum : quia nunquam actu simul fuissent, sed successive : quod non egreditur limites infiniti in potentia. Et ratio est, nam bonitas quæ sumitur ex duratione, dependet ab illa in fieri et conservari : sicut quæ sumitur ab intensione, dependet ab ea quoad utrumque : unde sicut transacto aliquo intensionis gradu, et alio de novo advenienti, transit bonitas desumpta ex primo, et advenit nova pars bonitatis ex secundo, ita in actibus, qui mensurantur duratione successiva, transeunte una parte durationis, transit pars bonitatis quæ ex ea desumebatur, et succedit cum nova parte durationis nova pars bonitatis.

Dices : actus qui ab æterno durasset, et ex tunc fuisset meritorius, modo esset dignus infinito præmio : igitur haberet bonitatem moralem infinitam fundantem prædictam condignitatem.—Respondetur, quidquid sit de antecedenti, negando consequentiam : quia bonitas in qua fundatur condignitas præmii, non est necesse ut actu physice existat, sed quod aliquando præcesserit : nam eo ipso potuit fundare jus ad præmium, quod moraliter semper perseverat : ut patet in operibus nostris, quæ licet actu cum tota sua bonitate morali physice transeant, ratione juris per illa acquisiti debetur nobis tantum præmii, quanta fuit in eis bonitas. Replica. Enodatur.

43. Si vero actus de quo loquimur esset de numero rerum permanentium, quæ simul habent totum suum esse, consequenter dicendum est non mensurari tempore successivo, sed alia duratione superiori tota simul : quæ vel esset similis ævo, vel aliqua æternitas participata : quia per durationem minus perfectam non posset prædictus actus ab æterno idem manere. Quare eodem modo ac de hujusmodi duratione philosophandum erit quoad præsens de bonitate prædicti actus ex illa desumpta. Unde sicut duratio esset tota simul, nec augeretur temporis tractu, essetque simpliciter finita,

et non major post coexistentiam ad infinitum tempus, quam ab æterno, et in quolibet instanti : sic bonitas easdem haberet conditiones : atque adeo neque ab æterno infinita fuisset, nec duratione temporis augeretur, nec majus aliquid haberet post quodcumque tempus, quam in quolibet instanti habuisset. Cum autem dicimus bonitatem augeri secundum partes durationis, loquimur de actibus qui mensurantur durationе successiva : in quibus sicut duratio augetur et cum ea difficultas operis, augeri etiam necesse est bonitatem desumptam ex tali duratione et difficultate. In illis vero qui mensurantur duratione tota simul, sicut ipsa duratio non augetur per coexistentiam ad quodcumque tempus, ita nec bonitas, quia nulla difficultas est in continuatione præter eam quæ fuit in inceptione.

Ad confirm. 44. Ad confirmationem juxta primam viam admittimus actum successive durantem per infinitos annos adæquare vel superare in bonitate infinitos alios, quorum quilibet durasset per unum, ac proinde habuisse ex infinita illa duratione bonitatem infinitam: cæterum quia hæc bonitas non coexisterit tota simul, sed per partes, quarum quælibet esset finita, non sequitur dari aliquando infinitum in actu : sicut si Mundus fuisset ab æterno, licet tempus præteritum fuisset infinitum, non daretur infinitum in actu, quia quod actu de tempore existeret semper fuisset finitum.

Juxta secundam viam negandum est talem actum adæquare simpliciter in bonitate infinitos alios limitatæ durationis: sicut nec duratio illius durationes istorum adæquate contineret : alias esset actu infinita. Potest tamen ei concedi quædam æquivalentia secundum quid : ad quam non requiritur infinitas : sicut species superior æquivalet quodammodo absque infinitate infinitis speciebus inferioribus. Cujus optimum exemplum habemus, tum in ævo Angeli, quod quodammodo æquivalet infinito tempori a parte post : quatenus absque aliqua additione ex parte sui potest illi coexistere: et non propterea est duratio infinita, sed sufficit quod sit duratio superior ad tempus ut explicant N. Complut, 4 Complut. Phys. disput. 21, quæst, 2. Tum etiam in speciebus intelligibilibus ejusdem Angeli, quarum una potest repræsentare infinita individua materialia, imo et infinitas naturas, ac proinde æquivalet quodammodo infinitis speciebus, quarum quælibet repræsentaret unicam tantum naturam: non quia prædicta species infinita sit, sed quia est superioris ordinis, et eo ipso potest absque infinitate repræsentare, quod non possent species inferiores, nisi essent infinitæ. Ita ergo in casu nostro philosophandum est.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sunt ex fine : dicit enim Dionys. 4, cap. de Div. no. quod nihil respiciens ad malum, operatur. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala : quod patet esse falsum.

2. Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens : finis autem est causa extrinseca : non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari : sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam : et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem : sicut cum quis furatur, ut det pauperi : non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est, quod Boecius dicit in Topicis, quod cujus finis bonus est : ipsum quoque bonum est : et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est.

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate et esse. Sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt, quorum esse dependet ab alio : unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent ; sicut autem esse rei dependet ab agente et forma : sic bonitas rei dependet a fine : unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine : actiones autem humanæ, et alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, a quo dependent, præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio : quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operetur, non semper est verum bonum: sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens : et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca ; tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum adhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam : et secundum hoc contingit actionem, quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso ; non tamen est actio bona simpliciter nisi omnes bonitates concurrant : quia quilibet singularis defectus causat malum : bonum autem causatur ex integra causa : ut Dionys. dicit 4 cap. de Divino Nomine.

Prima conclusio : *Actiones humanæ, et ea quorum bonitas dependet ab alio habent bonitatem ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam, quæ in illis existit.*

Secunda conclusio : *In actione humana quadruplex bonitas considerari potest. Una secundum genus prout scilicet est actio : alia secundum objectum conveniens : tertia secundum*

dum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam: quarta secundum finem quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Circa primam conclusionem adverte, quod D. Thomas nominat bonitatem absolutam illam quam actus habet ex objecto: non quia non sit respectiva secundum *dici*, sed quia est essentialis et convenit actui absolute per se, non per ordinem ad aliquem terminum pure extrinsecum, quem solum accidentaliter respiciat. Sicut propter oppositam rationem bonitas ex fine operantis dicitur bonitas ex alio et omnino respectiva, quia sumitur a termino omnibus modis extrinseco, et quem actus tantum respicit accidentaliter.

D. Thom. Secunda conclusio habetur etiam in 4, dist. 41, q. 1, art. 2. Et est observandum quod ex quatuor illis bonitatibus, tres posteriores sunt formales, et conveniunt actui in genere moris: prima vero est bonitas transcendentalis quæ competit illi in quantum est ens et actus, ut disput. 3, n. 5 tetigimus. Neque extra chorum loquitur D. Thomas de bonitate transcendentali, quando agit de morali, quia ut ipsemet docet in 2, dist. 36, quæst. 1, art. 5, prima illa bonitas est fundamentum posterioris, et habet se ad eam tanquam subjectum. Ob quam rationem dicitur etiam convenire actui secundum genus, non quia proprie genus sit respectu cæterarum, sed quia subjectum quodammodo assimilatur generi, ut dictum est disp. cit. num. 22.

Nota rursus non esse de mente D. Thomæ omnes istas quatuor bonitates in quolibet actu bono semper inveniri: sed loquitur indifinite: et solum intendit assignare omnia principia ex quibus provenire possit actibus humanis aliqua bonitas, supposito quod illa respiciant.

DISPUTATIO V.

De bonitate et malitia quæ sumuntur ex fine.

Intelligentia eorum quæ deinceps dicenda sunt, non parum dependet ex cognitione finis, de quo agit D. Thom. in isto art. et nos in præsenti disputatione: et ideo pro ejus declaratione præmittimus

DUBIUM I.

De quo fine loquatur D. Thomas in hoc articulo?

1. Præ oculis habenda est in tota hac materia distinctio duplicis finis: primus coincidit cum objecto: et est in quem actio suapte natura immediate tendit: ob idque dicitur *finis operis, et finis proximus*, aut *finis intrinsecus*. Secundus distinguitur ab objecto immediato et est in quem actus dirigitur ex libera voluntate ejus qui operatur: qui proinde vocatur *finis operantis* et *finis extrinsecus* vel *remotus*. Ut dum quis vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, ipsa eleemosyna, seu hoc quod est per illam subvenire indigenti, est finis operis, proximus, et intrinsecus talis actus; satisfactio vero est finis operantis et extrinsecus: quia volitio dandi eleemosynam non tendit ad hunc posteriorem finem per se et ex natura rei, sed ex libera operantis ordinatione. Et quamvis aliquando ipse finis operis possit etiam dici finis operantis, quia operans nullum alium sibi præstituit præter objectum actus, ut cum vult dare eleemosynam præcise ad subveniendum indigenti non curando de alio fine extrinseco; nihilominus tamen communis usus eum solum finem operantis appellat, qui ab objecto distinguitur, et est accidentalis respectu actus: et sic loquuntur Theologi quoties utuntur prædicta distinctione, quæ valde usitata est præcipue apud D. Thom. ut constat hac 1, 2, quæst. 21, art 1, ad 2, 2, 2, quæst. 11, art. 1 ad 2, et quæst. 23, art. 7, in 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 2 ad 3, de Malo q. 2, art. 4 ad 9, et aliis quam pluribus in locis.

Distinctio finis. D. Thom.

§ I.

Decisio dubii.

2. Dicendum ergo est D. Thom. in hoc 4 art. nomine *finis* intellexisse finem operantis seu extrinsecum, non autem finem intrinsecum et operis. Ita communiter expositores, ut Cajet. Med. Curiel, Mont. Vasq. Greg. Mart. et alii in præsenti, et infra art. 6. Et probatur facile; nam hic loquitur D. Thom. de fine secundum quod distinguitur ab objecto: ergo loquitur de fine solius operantis. Consequentia est nota. Et antecedens suadetur: tum ex titulo ar-

Cajet. Medina. Curiel. Mont. Vasq. Greg. Mart.

ticuli qui procedit de fine absolute, finis autem absolute sumptus, ut plurimum non supponit pro objecto, sed pro fine operantis, quia objectum non solet absolute vocari *finis* sed cum addito *finis operis;* sicut e contra finis operantis non dicitur absolute objectum, sed *objectum secundarium*. Tum etiam ex corpore, nam in prima conclusione condistinguit Ang. Doct. bonitatem quam actus habet ex objecto, ab ea, quam habet ex fine. Similiter in secunda conclusione distinguit bonitatem ex objecto, ex circumstantiis, et ex fine : ergo loquitur de fine ut distincto ab objecto.

Deinde probatur, quoniam de eodem fine loquitur hic D. Thom. de quo art. 6 ubi quærit *utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine ?* ut authores citati et fere omnes expositores admittunt : sed ibi loquitur de fine distincto ab objecto, ut patet ex corpore, ubi sic ait : *Sicut actus exterior accipit speciem ab objecto, ita actus interior voluntatis accipit a fine*, etc. Et paulo inferius : *Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum*, etc.

Denique id suadetur quia de fine operis, et de bonitate et malitia ab eo desumptis egit ex professo S. Doct. art. 2, ubit quærit *Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto ?* Igitur hic non loquitur de eodem fine : alias actum ageret, et bis idem repeteret ; loquitur ergo de fine operantis.

§ II.

Solvitur triplex objectio contra dicta.

1 object. 3. Objicies primo, quod sicut nomen *objecti* absolute sumptum stat pro fine operis, ita nomen *finis :* ergo ex eo, quod D. Thom. loquatur de fine absolute, non infertur debere intelligi de fine operantis. Antecedens probatur, tum quia objectum et finis, prout abstrahunt a secundum quid et simpliciter, convertuntur : et ideo quidquid habet rationem finis est aliquo modo objectum, et omne objectum per se volitum, est finis : ergo quod absolute et simpliciter est objectum, dicetur absolute finis, et e contra. Tum etiam, quia sicut est de ratione objecti quod terminet respectum actus, et quod actus ad illum ordinetur, ita totum hoc est de ratione finis : ergo sicut quia finis operis terminat immediate prædictum respectum, dicitur absolute *objectum*, dicetur etiam absolute *finis*.

Diluitur. Respondetur negando antecedens : nam oppositum habetur ex communi modo loquendi Divi Thomæ et Theologorum. Ad primam probationem dicendum est, quod sicut bonum et ens prout abstrahunt a secundum quid et simpliciter convertuntur, nam quidquid est aliquo modo bonum, est aliquo modo ens ; et e contra ; et nihilominus non convertuntur sub denominatione boni et entis simpliciter juxta dicta disp. præced. num. 4, ita quamvis objectum et finis ut abstrahunt ab esse tale absolute, et esse tale cum addito, convertantur, non tamen convertuntur ut stant sub denominatione finis et objecti absolute dicti. Et ratio est, quia denominationes istæ sumuntur ex diversis capitibus : objectum enim dicitur, quia objicitur potentiæ, et ideo id solum dicitur absolute et simpliciter objectum, quod primo et immediate objicitur, cujusmodi est finis operis. Finis vero vocatur, quia habet rationem ultimi, et quia ad illum cætera ordinantur : unde ille dicetur absolute finis, qui absolute est ultimus : talis autem non est finis operis, saltem in collatione ad finem operantis, cum ad ipsum ordinetur : et ideo quando inter se conferuntur, hic, et non ille retinet absolute nomen *finis*. Per quod patet ad secundam probationem. Diximus *saltem in collatione ad finem operantis :* quia non negamus finem operis esse vere et proprie finem : sed quia locutio absoluta stat pro famosiori, quando fit collatio inter duos fines. et unus ordinatur ad alium, sicut objectum ordinatur ad finem operantis, absolute nomen *finis* datur magis ultimo.

2 object. 4. Secundo objicies falsum esse quod D. Thom. art. 6, loquatur de fine operantis : nam loquitur de fine qui dat actui morali speciem, ut patet ex titulo et ex toto contextu : constat autem finem qui dat speciem, esse finem operis ; siquidem actus specificantur ab objectis : ergo etc.

Solutio illius. Respondetur satis ostensum fuisse n. 2 in prædicto articulo sermonem esse de fine operantis distincto ab objecto : an vero et quomodo talis finis det speciem, et quid circa hoc senserit D. Thom. dicemus disp. sequenti dub. 4.

3 objectio Tandem objicies, quod finis operantis est una ex circumstantiis moralibus, scilicet circumstantia *cur :* ergo cum de circumstantiis

tantiis actum sit art. præc. non erit hic sermo de illo, sed de fine operis.

Præcluditur. 5. Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam. Nam ut bene notavit Medina, finis operantis est præcipua inter morales circumstantias, et ideo oportuit de illo seorsum agere, et non tantum in communi cum aliis. Addunt Curiel et Curiel. Montes. Mont. prædictum finem non esse tantum circumstantiam, sed etiam causam totius bonitatis moralis, quia tota illa ex fine dependet, ut ipse Ang. Doct. in præsenti observat : et ita non superflue in tractatu de Actibus moralibus fit specialis mentio de illo. Sed hoc eget majori explicatione. Nam vel finis operantis dicitur causa bonitatis moralis, quia est causa omnis hujusmodi bonitatis etiam essentialis ; et hoc non videtur verum, quoniam bonitas essentialis causatur a solo objecto, a quo desumitur. Vel quia est causa bonitatis accidentalis desumptæ ex ipso fine ; et hoc commune est cæteris circumstantiis : quælibet enim est causa illius bonitatis quæ ex ea desumitur. Indiget ergo prædicta ratio explicatione.

Animadversio. Pro qua nota in bonitate morali posse considerari vel ipsam essentiam secundum se et in actu signato, vel existentiam et exercitium. Nota secundo, quod finis operantis est qui primo movet efficientem ut eliciat suum actum, et communicet ei existentiam, ac proinde ponat extra causas totum quod est in tali actu : si enim finis operantis deesset, neque actus, neque aliquid ejus ad extra poneretur. Ex his manet perspicua illa doctrina : nam finis operantis est causa totius bonitatis moralis etiam essentialis repertæ in actu humano : non quoad essentiam et in actu signato, sicut est objectum quod eam specificat, sed quantum ad existentiam, et in actu exercito : quia ut dictum est, movet efficientem ut ponat in rerum natura prædictum actum cum tota sua bonitate ; licet ipsa bonitas secundum essentiam præcise considerata non respiciat talem finem. Hoc autem non convenit reliquis circumstantiis, quæ adhuc quoad existentiam non sunt causa nisi solius bonitatis accidentalis, quæ ab ipsis desumitur. Et licet bonitas essentialis dependeat a circumstantiis objectivis juxta dicta disp. præced. n. 14, non tamen ut a causa simpliciter, sed ut a conditione et connotato : finis autem simpliciter est causa quantum ad existentiam totius bonitatis in actu repertæ.

DUBIUM II.

Qualis debeat esse finis, ut conferat actibus humanis bonitatem, vel malitiam moralem?

Quia non omnis finis, etiamsi in se sit bonus, confert humanis actibus ad ipsum terminatis bonitatem moralem ; imo idem finis secundum se bonus aliquando tribuit bonitatem, aliquando malitiam, explicandum est quæ conditiones ad utrumque requirantur.

§ I.

Duæ priores assertiones.

Prima assertio. 6. Dicendum est primo, ut finis conferat actui humano malitiam, debet esse objective malus in genere moris. Conclusio est D. Thom. et fere omnium Theologorum D. Thom. quos adduximus disp. 1, n. 82. Et ex ibidem dictis videtur per se nota. Nam ut finis tribuat aliquam moralitatem, oportet ut illam aliquo modo præcontineat : hoc enim est de ratione causæ respectu cujuscumque effectus, ut *esse* quod tribuit, præhabeat in seipsa : ergo cum in fine non sit malitia formaliter, quia sic tantum reperitur in actu, debet habere illam objective per modum termini in ordine ad quem formalis malitia actus possit desumi : quod est talem finem esse objective malum. Vide quæ dicta sunt num. citato et sequentibus.

2 assertio. 7. Dicendum est secundo, ut finis prædicto modo habeat malitiam, non est necesse quod absolute in seipso sit malus : sed sufficit quod sit improportionatus respectu actus ad illum terminati. Hanc conclusionem ponit hic sexto loco Greg. Mart. Greg. Mart. quæ est D. Thom. art. 2 hujus quæst. in D. Thom. solutione ad primum, et per se satis clara. Nam eo ipso quod finis sit improportionatus respectu alicujus actus, est contra rectam rationem, quod talis actus ad eum terminetur : ergo eo ipso actus dissonat rationi, et est malus moraliter per ordinem ad talem finem : atque adeo finis respectu illius est objective et terminative malus.

Confirm. Idem D. Thom. Confirmatur : celebrare vel orare propter temporalia tanquam propter finem principalem, est actus malus ex fine (de quo videndus est D. Thom. 2, 2, quæst. 83, art. 6), non autem ideo est malus, quia temporalia in se mala sint ; imo sunt bona, et possunt laudabiliter appeti : ergo quia

sunt improportionata in ratione finis respectu illorum actuum : ac proinde hæc improportio sufficit ad malitiam objectivam finis.

Explicatio doctrinæ. Reperitur autem prædicta improportio, quoties aut finis non est aliquid honestum, sed tantum delectabile et indifferens, et sistit in eo intentio operantis : aut etiamsi sit secundum se honestus, non est ita perfectus sicut objectum actus, et assumitur ut finis principalis. Et ratio in primo casu est, quia cum omnis actus humanus procedat ex principiis rationis, eo ipso petit habere pro fine bonum rationis : et ideo si sistat in bono præcise delectabili et indifferenti, sistit in aliquo sibi improportionato et inferiori, et manet privatus fine honesto qui sibi debetur, ut latius expendemus disp. 7, dub. 2, ubi ex hac ratione demonstrabimus non posse dari actum humanum in individuo indifferentem : quia eo ipso quod non habeat finem honestum, sistit in bono sibi inferiori, et privatur altiori fine qui ei debetur. In posteriori casu ratio est, quoniam finis principalis amatur propter se ; actus vero et objectum assumuntur tanquam media, quæ amantur propter finem et ad illum ordinantur : unde eis præponitur, et magis amatur ipse finis, juxta illud : *Propter quod unumquodque tale*, etc. : contra rationem autem est, ut minus bonum majori præferatur : ergo et quod aliquid minus perfectum assumatur ut finis principalis respectu perfectioris objecti. Hoc modo peccat qui celebrat principaliter propter lucrum : quia quod minus est positive præfert ei, quod D. Aug. majus est. Et juxta doctrinam D. August. lib. 83 quæstionum q. 30, in hoc generaliter consistit mortale peccatum, quia fruimur utendis, et utimur fruendis, habendo pro fine quæ deberent esse media, et utendo tanquam mediis vero fine.

Interrogatio. 8. Si autem quæras, an res indifferens saltem possit assumi ut finis secundarius, sine eo quod actus vitietur : ut si is, cui præcipitur egressus in agrum, primario intendat obedire, et ut finem secundarium videre canem sequentem leporem absque Respon- sio. alia honestate ? Respondendum videtur negative quoties finis indifferens non est utilis ad assecutionem alicujus honesti. Et ratio est, nam cum voluntas non possit plura ut plura simul appetere, quoties eodem actu fertur ad duos fines, unus debet subordinari alteri ut principaliori, vel ambo uni tertio ; si autem finis ille indifferens, qui dicitur *secundarius*, nullo modo conducit ad honestum, qui dicitur primarius ut in exemplo posito, non amatur propter illum nec subordinatur ei : unde vel honestus debet subordinari indifferenti et amari propter ipsum : quod est istum fieri principalem : et destruitur casus : vel uterque amabitur propter alium tertium finem principaliorem, ad quem conducant : quod si hic sit indifferens, eo ipso vitiat actum : si vero sit honestus, etiam tollitur casus, quia jam finis ille indifferens amatur ut utilis ad aliquid honestum, et non præcise secundum se.

§ II.

Statuitur duplex alia assertio.

9. Dicendum est tertio, ut finis sit objec- 3 conclusio. tive bonus in actu exercito, tribuatque actui bonitatem moralem, necessarium est quod sit secundum se honestus (saltem in existimatione operantis) et proportionatus actui quo appetitur, et quod hujusmodi actus ex objecto, vel aliunde non sit malus. Prima et secunda pars conclusionis ex duabus præcedentibus sunt manifestæ : nam si finis non sit in se honestus, eo ipso non erit proportionatus respectu actus humani : si autem non sit proportionatus, erit malus objective, et communicabit non bonitatem, sed malitiam. Neque hoc eget majori probatione. Tertia pars constabit a fortiori ex dicendis disp. sequenti dub. 1, ubi late probabitur non posse eundum actum simul habere bonitatem et malitiam, etiam ex diversis principiis. Ex quo evidenter infertur, quod si aliquis actus ex objecto vel aliunde malus sit, quantumcumque finis operantis sit bonus, non recipiet ab eo actus bonitatem moralem : alias esset simul bonus ex fine, et malus aliunde.

10. Dicendum est quarto quamvis finis 4 conclusio. bonus nullam det bonitatem moralem actui malo, non tamen tribuit ei aliquam malitiam ; sed potius minuit illam quam haberet ex objecto. Hæc conclusio etiam est communis : quam simul cum præcedente tuentur N. Cornejo disp. 5, dub. 2, Suar. Cornejo. disp. 8, sect. 1, nec non Medina infra q. 19, art. 7, Mont. disp. 27, quæst. 6, Greg. Mart. dub. 2, Vasq. disp. 69, cap. 1, Cajet. 2, 2, quæst. 184, art. 2 et alii. Desumiturque ex D. Thom. 3, contra Gentes c. 138. Probatur prior pars : nam dum quis v. g. furatur, ut det

Suar. Medina. Mont. Greg. Mart. Vasq. Cajet. D. Thom.

det eleemosynam, eleemosyna secundum se nullam habet malitiam moralem objectivam, nec est in toto illo objecto alia malitia quam furti : ergo talis actus non habet aliquam malitiam formalem præter illam quæ desumitur ex furto.

1 confirm. Confirmatur : qui furatur ut tribuat eleemosynam, non committit duo peccata, nec solvit duo præcepta, nec tenetur aliud confiteri, quam fecisse furtum : ergo non est ibi duplex malitia specie distincta, altera ex fine eleemosynæ, et altera ex objecto furti : igitur eleemosyna ut condistincta a furto nullam malitiam tribuit. Patet hæc consequentia : nam cum eleemosyna in esse moris sit specie distincta a furto, si secundum se aliquam malitiam tribueret, deberet esse specifice distincta a malitia furti.

2 confirm. Confirmatur secundo : ille qui furatur ob eleemosynam non committit peccatum alterius speciei ab eo qui furatur propter alium finem bonum specie distinctum, puta ut subveniat patri : ergo in utroque actu est tantum unica malitia, scilicet furti. Patet consequentia, quia si finis bonus in prædicto casu tribueret malitiam, fines specie distincti utrique tribuerent malitias specifice diversas.

3 confirm. Confirmatur tandem et explicatur : nam intentio dandi eleemosynam secundum se præcise nunquam potest esse mala, sicut nec ipsa eleemosyna secundum se præcise considerata potest habere rationem mali : ergo solum potest esse mala in quantum imperat malam electionem furti. Igitur solum est in ea malitia furti. Utraque consequentia patet : nam sicut electio boni medii imperata ex prava intentione finis, ut dum quis jejunat propter inanem gloriam, tantum est mala malitia finis, ita intentio boni finis ut imperat electionem mali medii, solum potest esse mala malitia medii.

Probatur 2 pars conclus. 11. Deinde probatur secunda pars, videlicet prædictum finem diminuere malitiam. Etenim qui furatur ut subveniat indigenti, minus peccat quam qui furatur ex sola cupiditate : et qui mentitur propter utilitatem proximi, quam qui sine causa mentitur, ut docet August. lib. contra mendacium c. 7, et in Enchiridion c. 18, et D. Thom. 2, 2, art. cit. ergo bonus finis tollit aliquid de malitia furti et mendacii.

D. Aug. D. Thom.

Confirm. Confirmatur et explicatur : qui furatur propter bonum finem, minus voluntarie furatur, et minus afficitur ad furtum, quam qui furatur sine tali fine : ergo minus peccat. Consequentia ex eo liquet, quia moralitas fundatur in ratione voluntarii, ac proinde debet, diminuto voluntario circa malum objectum, diminui ejus malitia. Antecedens vero probatur : nam cum virtus voluntatis sit limitata, eo minor ad singula redditur, quo plus distrahitur : unde qui furando distrahitur ad alium finem ut principaliorem, et ad illum ordinat furtum, minus voluntarie furatur, quam si affectus sisteret in delectabilitate ipsius furti. Deinde ille qui furatur, ut ex furto det eleemosynam, magis afficitur ad eleemosynam, quam ad furtum : sicut qui appetit quodcumque medium propter finem, magis appetit finem: et si ut finem appeteret id, quod appetit ut medium, magis voluntarie illud appeteret : quare dixit Philosophus 5 Ethic. cap. 2, eum, qui furatur ut mœchetur, adulterum esse magis quam furem, quia magis afficitur ad adulterium quam ad furtum : igitur finis adjunctus diminuit circa objectum rationem voluntarii, ac per consequens malitiam.

Philosophus.

Objectio. 12. Neque obest si objicias verba quædam D. Aug. lib. 50 Homiliarum, homil. 7, ubi loquens de Raptore inquit : *Si totum tribuat pauperibus, quod abstulerit, addit potius ad peccata sua quam minuat.* Sentit igitur augeri malitiam furti ex fine eleemosynæ, potius quam minui.

D. Aug. Diluitur. Respondetur Divum Aug. non dixisse illum, qui furatur ut det pauperibus, augere potius quam minuere malitiam furti, sed addere potius ad peccata quam minuere. Quod verissimum est : quia furando nullum tollit, aut diminuit ex aliis peccatis, etiamsi furetur propter eleemosynam ; et addit ad illa peccatum furti, quamvis non ita grave, ac si furaretur ex sola cupiditate. Secundo respondetur eleemosynam dandam ex furto posse considerari dupliciter. Vel ut antecedit furtum in intentione : qua ratione est finis movens ad furandum : vel ut habet esse in executione usus rei alienæ, et effectus furti, seu quædam ejus continuatio. Priori modo minuit malitiam : quia prout sic diminuit voluntarium circa objectum furti, dum rapit se affectum furantis : et hoc pacto nos de illa loquimur. Posteriori vero auget quodammodo peccatum furti, non intensive addendo aliquam malitiam quam furtum secundum se non haberet ; sed extensive ex parte subjectorum : quatenus eadem malitia furti extenditur ad denominandam eleemosynam ut positam in executione: quo pacto, ut diximus, est quædam conti-

nuatio usus rei alienæ, et extensio furti.

Adde, quod cum ille qui furatur, teneatur ad restitutionem, si distribuendo furtum in eleemosynas fiat impotens ad restituendum, addet ex hac parte novam malitiam ex omissione restituendi: non tamen hæc provenit ab eleemosyna secundum se, sed a volitione formali aut virtuali non restituendi. Cum hoc tamen cohæret, ut eleemosyna secundum se et per modum finis, sive furti, sive prædictæ omissionis, semper diminuat eorum malitiam. Et ita minus peccat qui furatur, vel non restituit ex animo subveniendi pauperibus, quam qui furatur, vel non restituit absque aliquo honesto fine.

DUBIUM III.

Utrum sicut bonus finis minuit malitiam objecti, melior finis magis eam diminuat: et an aliquando totaliter a peccato excuset?

Ex dictis dubio præced. quatuor insurgunt difficultates: et licet non sint magni momenti, placet eis occurrere. Prima difficultas est, an sicut finis bonus diminuit malitiam, melior finis magis diminuat? Atque ita minus peccet qui furatur ad subveniendum patri, quam si id faciat ad subveniendum pauperi extraneo? Secunda an possit adeo diminuere, ut ex toto malitiam auferat? Tertia an id ipsum aliquo modo habeat finis malus: nam ratio adducta de diminutione voluntarii videtur in utroque procedere. Et denique propter eandem rationem an sicut bonus finis in actu malo ex objecto diminuit malitiam, in actu bono diminuat aliquo modo objecti bonitatem? Primæ et secundæ difficultati satisfiet in hoc dub. tertiam vero et ultimam sequenti reservabimus.

§. I.

Satisfit primæ difficultati.

Vasq. 13. Ad primam aliqui, quos suppresso nomine refert Vasquez, respondent affirmative: quia existimant finem in tali casu movere voluntatem sub ratione honesti, et sub eadem minuere malitiam: atque adeo finem magis honestum, magis illam minuere. Cui dicendi modo favere videtur D. Thom. D. Thom. quæst. 110, art. 2, ubi ait quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Ex alia vero parte urget eadem ratio per oppositum: nam revera tunc finis non movet, neque appetitur sub ratione honesti; alias communicaret actui bonitatem moralem: ergo quod magis, vel minus diminuat, non debet attendi ex majori, vel minori ejus honestate.

Dicendum itaque est finem bonum per se loquendo non eo magis diminuere malitiam, quo est moraliter melior, sed quantitas prædictæ diminutionis per se metienda est ex majori vel minori appretiatione finis sub ratione boni physici: nam quo magis talis finis appretiatur, eo magis rapit ad se affectum, et minuit circa objectum malum rationem voluntarii. Cæterum, quia finis magis honestus solet etiam sub ratione boni physici magis appretiari et appeti, idcirco ut plurimum finis magis honestus plus diminuit malitiam, non formaliter ratione moralitatis, sed ratione physicæ bonitatis. Et hoc solum intendit D. Thom. loco citato.

14. Addit bene P. Vasquez multoties finem ratione majoris honestatis per accidens diminuere magis prædictam malitiam. Quia sæpe contingit quod dum quis appetit malum objectum propter bonum finem, ut furari ad dandam eleemosynam, habeat vincibilem ignorantiam, qua judicet, non esse malum furari propter talem finem: et quia ignorantia etiam vincibilis diminuit voluntarium, et quo difficilius vinci potest, magis diminuit, inde est ut melior finis, ex quo ignorantia minus vincibilis causari solet, diminuat magis voluntarium circa objectum, et per consequens malitiam. Et hac ratione potest esse minor malitia ejus qui furatur ut subveniat patri, quam qui furatur ut det eleemosynam pauperi extraneo: quia major honestas apparens in actu erga parentem inducit majorem ignorantiam malitiæ furti, redditque furtum in quantum malum minus voluntarium. Quo modo posset etiam explicari D. Thom. loco allegato. Vasq.

§ II.

Expeditur secunda difficultas.

15. Circa secundam difficultatem Cassianus collatione 17, cap. 17, 18 et 19, approbare videtur sententiam Abbatis Josephi dicentis licitum esse mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, Cassianus.

proximi, vel aliquod grave damnum evitandum. Unde cap. 17, sic ait: *Quando igitur grave aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Quod etiam sensisse Auct. Imperf. videtur author Imperfecti super Matthæum ad illa verba capitis 7: *Non potest arbor bona malos fructus facere,* et alii quos refert Sixtus Senen. Sixtus Senensis lib. 5 Biblioth. annotat. 253.

Hanc tamen sententiam, vel potius errorem late impugnat D. Aug. lib. contra D. Aug. mendacium c. 7, et in eam multa congerit Gratian. Gratianus 2, q. 2. Quare dicendum est actum ex objecto malum, seclusa ignorantia invincibili, nunquam posse totaliter a malitia excusari, quantumvis ei apponatur bonus finis. Ita docent communiter SS. Patres ut videre est apud Gratianum loco citato. Magist. Doctores Scholastici cum Magistro in 2, dist. 40. D. Thom. hac 1, 2, quæst. 19, art. 7, ubi ad 3, sic ait: « Sive voluntas sit ejus « quod est secundum se malum, et sub ra- « tione boni; sive sit boni sub ratione mali, « semper voluntas erit mala: sed ad hoc « quod sit voluntas bona requiritur, quod « sit boni sub ratione boni, id est quod ve- « lit bonum et propter bonum. » Idem docet in 2, dist. 38, art. 4 ad 4, et art. 5 in corpore dist. 40, q. 1, art. 2, et alibi multoties. Probaturque sequenti ratione. Finis bonus non aliter diminuit malitiam, nisi quatenus minuit rationem voluntarii circa objectum, ut dictum est: sed, seclusa ignorantia invincibili, nullus finis quantumcumque bonus aufert totaliter prædictum voluntarium: ergo nec ex toto a malitia excusat.

Confirmatur: quoniam non minus aufert rationem voluntarii circa objectum malus finis, quam bonus: sed ille non potest ita auferre prædictum voluntarium, quin actus absolute tendat libere in objectum, recipiatque ab eo malitiam: ergo, etc. Minor videtur perspicua: quis enim neget committere peccatum homicidii eum qui, ut furetur, occidit hominem, quantumcumque affectuose appetat furtum. Major vero ex eo suadetur, quia non minus in fine malo quam in bono militat ratio distractionis voluntarii, quæ est causa prædictæ diminutionis.

§ III.

Solvitur duplex objectio in oppositum.

16. Verum contra resolutionem hujus secundæ difficultatis objicies primo verba Salvatoris, quæ habentur Matth. 6: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Ubi per oculum communiter Sancti Patres intelligunt intentionem, et per corpus electionem, et opus quæ ex intentione sequuntur. Unde sensus est, quod si intentio fuerit recta, et circa finem honestum, reliquum totius operis honestatem habebit: at ille qui mentitur vel furatur propter bonum finem, habet rectam intentionem: ergo, etc. Idem significari videtur cap. 7, num. 18, verbis illis: *Non potest arbor bona malos fructus facere;* nam etiam per arborem bonam plures ex Patribus intelligunt intentionem: ergo ubi finis est bonus et intentio recta, opera et fructus prava esse non possunt. Quo etiam sensu accipiendus videtur Ambros. lib. 1 de officiis cap. 30, dum inquit, *affectus tuus operi tuo nomen imponit:* quasi totum opus ex sola intentione judicari debeat.

Objectio I. Matt. 6. D. Ambros.

Respondetur admisso nomine *oculi* et *arboris* significari intentionem, et nomine *corporis* ac *fructus* quodcumque opus ex ea sequutum: et etiam admisso actum qui ex intentione bona, quatenus tali proficiscitur, non posse esse malum: nihil inde contra nos: quia intentio dandi eleemosynam ex furto, aut tuendi vitam mendacio, non est bona, sed mala, non ratione finis sumpti secundum se, sed ratione medii per quod consequi intenditur talis finis: atque adeo etiam ratione ipsius finis reduplicative ut consequibilis per tale medium: sicut enim est secundum se malum velle furari, ita est malum velle dare ex furto. Desumiturque solutio ex D. Thom. Abulensi et Cajet. super citatum caput 6 et 7 Matthæi, et eam admittunt Mont. Vasq. Suar. et alii.

Dilnitur. D. Thom. Abulen. Cajet. Montes. vasq. Suar.

17. Sed ut melius intelligatur, observa tripliciter posse voluntatem versari circa bonum finem. Vel amando illum præcise secundum se sine respectu ad executionem, aut ad media. Et iste actus non est proprie intentio, sed simplex volitio: est tamen bonus, quia habet bonum objectum, et non est aliunde vitiatus. Vel in ordine ad executionem, et cum respectu ad media, quibus talis finis est consequendus. Et hic actus proprie dicitur *intentio*, et distinguitur

Observatio.

a simplici volitione. Qui adhuc potest esse duplex : nam vel respicit media solum in communi, non determinando aliqua explicite; quamvis connotet quod debeant esse convenientia ad consequendum finem sub ratione honesti, ac proinde non contraria bono honesto : et hujusmodi actus etiam est bonus, et respicit finem ut honestum. Vel respicit media determinate bona; aut determinate mala : quod si fuerint bona, ut cum quis vult dare eleemosynam de propria substantia, vel labore, etiam intentio est bona propter honestatem finis; si vero sint mala, ut cum vult dare eleemosynam ex furto, intentio est mala, et non respicit finem sub ratione honesti : quia finis ut honestus non est consequibilis per mala media. Et idem est si respiciat media sub hac disjunctione *sive bona, sive mala :* quia etiam tunc non intenditur finis formaliter sub ratione honesti : nam finis honeste intentus excludit mala media, et determinat, saltem implicite, quod sit assequendus mediis non illicitis.

Applicatur doctrina. Ex his manet perspicua prædicta solutio : nam intentio quæ per se influit in electionem et opus mala, nec est simplex volitio finis, neque intentio prout solum in communi respicit media proportionata fini honesto; et multo minus prout determinate respicit hæc media moraliter bona : ex his enim volitionibus nunquam sequitur per se electio mala : sed est illa posterior intentio finis ut consequibilis per media illicita; aut per quæcumque sive licita sive illicita : quæ, ut diximus, absolute est intentio mala. Et licet aliquando præcesserit bona intentio; non tamen hæc per se influit in electionem, usquedum adsit mala, quam diximus. Quare ad objectionem in forma admissa majori negari debet minor : nam intentio quæ per se et immediate influit in electionem mendacii vel furti, non est simplex et recta, sed inordinata et vitiosa.

Diximus *per se*, ut innueremus, non esse inconveniens quod aliqua bona intentio, non formaliter secundum quod est moraliter bona, sed secundum id quod est in ea materiale, et physicum, sit per accidens causa mediata alicujus malæ electionis. Potest enim voluntas pro sua libertate male uti aliqua recta intentione, et ex ea, secundum id quod materiale est in ipsa, moveri ad aliquam pravam electionem. Tunc vero malitia talis electionis non ad intentionem bonam, sed ad libertatem et malum usum voluntatis reducenda est.

Additamenta D.Thom. 18. Adde quod cum in priori testimonio dicitur : *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus lucidum erit*, intelligitur juxta expositionem D. Tho. ibidem de operibus quæ sunt ex se bona : cujusmodi erant illa quæ Pharisæi, ad quos sermo ille dirigitur, exterius faciebant : quæ si fierent bona intentione, ex nullo capite vitiarentur. Erant tamen de facto mala, quia Pharisæi auræ popularis, et inanis gloriæ cupidi habebant intentionem depravatam, ex hac intentione opera ex objecto bona prave faciebant. Unde Christus non opera secundum se, sed intentionem reprehendit. Deinde per oculum simplicem D. Aug. lib. de opere monachorum cap. 26, et D. Bernar. lib. de Præcepto et dispensatione cap. 17, intelligunt intentionem charitate formatam, quæ procedit ex vero animo Deo placendi : ex hac autem intentione planum est non sequi per se opus malum. Adde etiam pro secundo testimonio nomine *arboris* posse intelligi voluntatem, non præcise ut intendens, sed ut eligens : quia sicut non radix sed arbor est quæ immediate producit fructum, ita non intentio sed electio est quæ immediate procedit ad opus. Quæ expositio est etiam D. Tho. in dist. 40, quæst. 1, art. 2 ad 1.

D. Aug. D. Bona. D. Thom.

Ad locum D. Ambrosii constat ex dictis, quia loquitur de operibus ex objecto bonis, cujusmodi est largitio eleemosynæ, ut intuenti constabit.

2 objectio. 19. Objicies secundo plures actus habentes malum objectum excusari a peccato propter bonum finem : ergo, etc. Antecedens probatur, nam homicidium est malum ex objecto, et tamen vacat culpa si fiat propter bonum commune ex zelo justitiæ, vel ad defensionem vitæ propriæ. Et multo pejus est suo objecto, occidere seipsum; quod tamen laudabiliter fecit Sampson, ut habetur Judicum 16, num. 30. Unde ab Apostolo inter sanctos connumeratur Hebr. 11. Beata etiam Apollonia Spiritus Sancti igne succensa in rogum se projecit, ut refert ejus historia. Pelagiam item scribit D. Ambros. lib. 3 de Virginibus, una cum matre et sororibus præcipitem se dedisse in flumen, ne a persequente milite violaretur : quam teste eodem Sancto Doctore, numero martyrum Ecclesia adscripsit. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas Sanctas fœminas, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, refert D. August. lib.

Judicum 16. D. Ambros. D. Aug.

1 de Civitate Dei cap. 26. Ecce quamplures actus ex objecto malos vacare culpa ratione boni finis. Et communiter dicere solemus, quod bona intentio excusat actum : non autem excusat actum ex objecto bonum, quia hic excusatione non eget, ergo excusat malum.

Confirm. Confirmatur, quoniam plures Sancti Patres quos Scriptura commendat, usi sunt aliquando mendacio propter bonum finem : non est autem dicendum quod in eo peccaverint, neque ullus eos damnare audebit : ergo etc. Probatur major : nam Abraham Genes. 12. Genes. 12 et 20, dixit Saram esse sororem suam ; cum tamen esset uxor, et eodem modo Isaac dixit de Rebecca, *soror mea est.* Gen. 26. n. 7. Jacob etiam fefellit patrem, dum interrogatus ab eo quis esset, respondit (Gen. 27, num. 19), *ego sum primogenitus tuus Esau.* Judith. Adde Judítham cujus gesta Scriptura laudat, quæ ut liberaret populum suum, in pluribus Holoferni mentita est. Et obstetrices Ægyptiæ remuneratæ sunt pro Exod. mendacio, ut habetur Exodi 1. Constat autem Deum non remunerare opus moraliter malum : ergo, etc.

Ad 2 objct. 20. Respondetur ad objectionem negando antecedens. Et ad primam probationem dicendum est, quod occidi malefactorem ab eo qui præest bono communi, et habet publicam authoritatem, non est opus malum objecto ; sed bonum et actus justitiæ ; nisi vitietur aliquo pravo fine. De quo videndus Thom. est D. Thom. 2, 2, quæst. 64, art. 2, et 3. Sicut etiam non est ex objecto malum, aliquem seipsum defendere, etiamsi ex tali defensione mors invasoris sequatur : licet enim secundum jura vim vi repellere cum moderamine inculpatæ tutelæ, ut optime explicat A. Doctor ibidem art. 7. Occidere vero extra prædictos casus, aut nisi Deus qui omnium Dominus est, specialiter id jubeat, intrinsece et ex objecto est malum : et ideo nullo bono fine potest honestari.

Aug. Thom. Ad secundam probationem respondet D. Aug. loco citato de Civitate Dei, et ex eo D. Thom. art. 5, citatæ quæst. 64, ad 4, his verbis : *Dicendum quod sicut Augustinus dicit in primo de Civit. Dei, nec Sampson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppresserit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt : quarum memoria in Ecclesia celebratur.* Quod autem communiter dicimus excusari opus bona intentioue, debet intelligi, vel ex parte, in quantum diminuit bonus finis malitiam actus : vel quia adest ignorantia invincibilis, quæ aufert totaliter voluntarium : nam qui invincibiliter errans judicat bonum esse furari ad dandam eleemosynam, non amat in furto id quod formaliter malum est, sed solam entitatem et bonitatem physicam, quatenus media prædicta ignorantia potest honeste deservire ad finem eleemosynæ.

Ad confirm. D. Thom. 21. Ad confirmationem respondet ex eodem A. D. 2, 2, q. 110, art. 3 ad 3, ubi optime explicat, quomodo gesta illa Sanctorum mysteria fuerint, non mendacia, his verbis : « Dicendum quod in Sacra Scrip-
« tura inducuntur aliquorum gesta quasi
« exempla perfectæ virtutis, de quibus non
« est æstimandum eos fuisse mentitos. Si
« qua tamen in eorum dictis appareant, quæ
« mendacia videantur, intelligendum est ea
« figuraliter et prophetice dicta esse. Unde
« Aug. dicit in libro contra mendacium : Cre-
« dendum est illos homines qui propheticis
« temporibus digni authoritate fuisse com-
« memorantur, omnia quæ scripta sunt de
« illis prophetice gessisse, atque dixisse.
« Abraham tamen ut Aug. dicit in quæstio-
« nibus super Genesim dicens : Saram esse
« suam sororem, veritatem voluit occultari,
« et mendacium dici : soror enim dicitur
« quia filia patris erat. Unde et ipse Abraham
« dicit Gen. 20 : Vere soror mea est filia pa-
« tris mei et non matris meæ filia : quia scil.
« ex parte patris ei attinebat. Jacob vero
« mystice dixit se esse Esau, primogenitum
« Isaac : quia videlicet primogenita illius
« de jure ei debebantur. Usus autem est hoc
« modo loquendi per spiritum prophetiæ,
« ad designandum mysterium, quia videl.
« minor populus, scilicet Gentilium, subs-
« tituendus erat in locum primogeniti, sci-
« licet in locum Judæorum. »

Ad illud quod additur ex Judith sic respondet : « Quidam vero commendantur in
« Scriptura non propter perfectam virtutem,
« sed propter quandam virtutis indolem,
« scilicet quia apparebat in eis aliquis lau-
« dabilis affectus, ex quo movebantur (in-
« tellige per accidens) ad quædam indebita
« facienda. Et hoc modo Judith laudatur,
« non quia mentita est Holoferni, sed prop-
« ter affectum quem habuit ad salutem po-
« puli, pro quo periculis se exposuit. Quam-
« vis etiam dici posset quod verba ejus
« veritatem habent secundum aliquem mys-

« ticum. » Ad aliud de obstetricibus dixerat ad 2 Quod « obstetrices non sunt remune- « ratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et « benevolentia, ex qua processit menda- « cium. Unde signanter dicitur Exodi 1, et « quia timuerunt obstetrices Deum, ædifi- « cavit illis domos. Mendacium vero postea « sequens non fuit meritorium. » Sed circa hoc videantur quæ dicemus disp. sequenti n. 22.

DUBIUM IV.

Utrum bonus finis diminuat aliquo modo bonitatem, quam actus habet ex objecto : et malus malitiam.

Supersunt duæ posteriores difficultates de fine malo respectu actus mali, et fine bono respectu actus boni, a quibus facile expediemur.

§ I.

Quid dicendum de actu et fine malo?

22. Dicendum igitur est malum finem cum adjungitur actui malo, licet absolute et simpliciter augeat malitiam, minuere tamen eam quæ desumitur ex objecto. V. g. si quis furetur gladium ut occidat, absolute magis peccat, quam si furaretur absque alio pravo fine, quia ad malitiam furti addit malitiam homicidii : attamen intra speciem furti minus peccat, quia intendens homicidium minus afficitur ad furtum. Sumitur autem utraque pars conclusionis ex D. Tho. 3, contra Gent. cap. 138. Potestque sic probari et explicari ex dictis : nam actus illius, quia furatur ut occidat, absolute non est minus voluntarius circa malum, aut minus liber, sicut nec fit cum minori cognitione, conatu, intensione, etc. quam si sisteret in objecto furti : ergo non est cur malitia ejus absolute sit minor : imo erit major ratione circumstantiæ mali finis. Cæterum, quia dum voluntas distrahitur ad finem sive bonum, sive malum, remittitur erga objectum furti, nequit non ex hac parte diminui malitia intra lineam furti; quamvis intra lineam finis et absolute augeatur. Neque in hoc oportet immorari, quia res est perspicua, et a nemine negatur.

D.Thom. Ratio.

Impugnatio.

Dices: aliquando malus finis est ejusdem speciei cum objecto, ut si quis furetur claves ad expoliandam domum divitis : ergo tunc finis auget malitiam ipsius objecti, et nullo modo minuit. Respondetur negando consequentiam : quia adhuc tunc alia est quantitas malitiæ desumptæ ex objecto, et alia malitia finis quamvis ad eandem speciem pertineant : unde etiamsi finis addat malitiam intra speciem furti, potest diminuere e quantitate malitiæ furti, quam tribuit objectum. Sicut licet tam intentio actus quam duratio tribuat malitiam pertinentem ad eandem speciem, potest malitia unius ratione alterius diminui : ut si ratione durationis intensio remitteretur.

Enervatur.

§ II.

Examinatur ultima difficultas de fine et actu bono.

23. Pro expeditione ultimæ difficultatis animadvertendum est finem bonum, quem operans objecto bono adjungit, posse esse, vel omnino ultimum (loquimur de fine ultimo in particulari juxta dicta tract. 8, disput. 4, num. 2), ut cum aliquis exercet actum humilitatis propter Deum summe dilectum : vel non ultimum, sed aliquod ex bonis creatis, quæ sunt objecta cæterarum virtutum : ut in eo qui se humiliat ex intentione satisfaciendi pro peccatis. Loquendo ergo hoc posteriori modo idem dicendum est de fine bono respectu boni actus, quod diximus de fine pravo respectu actus mali. Et ideo sicut hic auget simpliciter malitiam, et minuit secundum quid : ita ille absolute auget bonitatem actus ; minuit tamen eam quæ desumitur ex objecto : quod est diminuere secundum quid, et augere simpliciter. Utraque pars conclusionis habetur apud D. Thom. loc. cit. ubi docet quod cum quis jejunat ex voto, talis actus absolute est laudabilior propter finem religionis ; licet aliqualiter remittatur in quantum est actus abstinentiæ. Et probatur eadem ratione ac præcedens : quoniam talis actus non est minus voluntarius erga bonum ; nec fertur ad illud minus intense vel affectuose, quam posset ferri ad solum objectum : et præterea addit supra objectum circumstantiam boni finis : igitur non est unde ejus bonitas absolute diminuatur ; sed unde simpliciter augeatur. Quod vero prædictus finis minuat bonitatem ex objecto, videtur etiam perspicuum : quia voluntas fini magis intenta remittitur circa objectum, tenditque in illud minus voluntarie, quam

Animadversiones pro intelligentia conclus.

D.Thom.

quam si in ipsius tantum bonitate sisteret.

Bonitatem. Advertendum est tamen cum dicimus bonum finem diminuere objecti (et idem est de fine malo respectu malitiæ), debere intelligi de fine principali, cui objectum subordinatur, et ad quem ordinatur, tanquam medium. Si autem finis tantum est secundarius, ut satisfactio respectu actus charitatis, et sustentatio temporalis respectu celebrationis Missæ, non oportet diminuat per se loquendo bonitatem objecti: quia tunc objectum non amatur tanquam medium, sed magis e converso talis finis ad objectum ordinatur: et ideo non fini sed objecto congruit axioma, *propter quod unumquodque tale*, etc. cessatque proinde ratio illa de diminutione voluntarii: quare prædictus finis ita addit bonitatem, ut nullo modo minuat. Neque hinc fit actum cujus finis extrinsecus tantum est secundarius, habere absolute majorem bonitatem, quam si esset primarius: quia cum finis primarius sit perfectior, major est bonitas quam ipse tribuit, quam sit bonitas finis secundarii simul cum ea quam primarius tollit ab objecto.

Conclusio alt. 24. Sit ultima conclusio Finis ultimus, etiam sumptus in particulari, non adimit de bonitate quæ sumitur ab objecto; sed omnibus modis reddit actum meliorem. Ita colligi-

D. Thom. tur ex D. Tho. 2, 2, quæst. 23, art. 7, et quæst. 21 de Verit. art. 5. Ex quibus locis sequens ratio deducitur. Objectum, sive finis proximus cujuscumque actus non dat ei bonitatem, nisi ametur cum subordinatione ad finem ultimum: ergo hujusmodi subordinatio nihil diminuit de bonitate prædicti objecti. Consequentia liquet: est enim manifesta implicatio ut id quod requiritur ex parte alicujus causæ ad dandum suum effectum, impediat vel in totum, vel ex parte talem effectum. Antecedens vero probatur: nam ita se habet objectum vel finis proximus respectu finis ultimi in ordine ad causandam bonitatem actus, sicut causa secunda efficiens respectu primæ in ordine ad producendum aliquem effectum, juxta ea quæ latius explicuimus tract. 8, disput. 3, dub. 1: sed causa secunda non influit sine dependentia et subordinatione ad primam: ergo nec finis proximus potest dare bonitatem sine subordinatione ad ultimum. Desumiturque hæc probatio ex D. Thom. citato loco de Veritate ubi sic ait: *Deus habet rationem causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium: ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis, nisi secundum ordinem ad causam primam, quia causa secunda non influit in suum causatum, nisi præsupposito influxu causæ primæ.*

Confirmatur. Confirmatur: si volitio dandi eleemosynam sisteret præcise in objecto, et nullo modo ad alium finem ultimum ordinaretur, esset inordinata et peccaminosa, utpote constituens finem ultimum in re creata: ergo ut recipiat ex illo bonitatem moralem, debet amari cum subordinatione ad aliud tanquam ad finem ultimum: atque adeo per hujusmodi subordinationem nullam amittet bonitatem.

Quid obstet doctrinæ D. Thom. 25. Neque obest si objicias quod D. Th. 3, contra Gent. citato cap. 138, eodem modo loquitur quantum ad diminutionem bonitatis objecti de fine charitatis, qui est finis ultimus, ac de finibus cæterarum virtutum: sic enim ait: *Cum quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis: ex fine autem charitatis: hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex majori virtute, scil. ex charitate quam ex liberalitate: unde etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur; laudabilior et majori mercede dignus erit, quam si liberalius ageretur non in ordine ad charitatem*, etc: ergo ex mente D. Thom. etiam finis charitatis diminuit bonitatem objecti. Et sane ratio quæ militat in finibus aliarum virtutum, militat etiam in fine charitatis. Nam eo ipso quod eleemosyna v. g. ametur propter hujusmodi finem, non ita voluntarie amatur, ac si totus affectus in ipsa eleemosyna sisteret: sed diminuta ratione voluntarii circa objectum, diminuitur bonitas: ergo, etc.

Diluitur. Respondetur negando antecedens: nam D. Th. non loquitur de fine ultimo qui est objectum primarium charitatis, scilicet Deus, de quo intelligitur nostra conclusio; sed de fine ejus secundario, qui est noster proximus, ut constat ex illis verbis: *Cum quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis:* de hujusmodi autem fine secundario non militat eadem ratio: nam sicut ipse non est ultimus, ita non requiritur ad hoc ut objectum actus bonitatem ei communicet: et cum ex aliqua parte, qua intenditur principalius quam objectum, distrahat voluntarium ab illo, nequit non bonitatem ipsius objecti diminuere. Cæterum finis ultimus debet necessario concurrere cum objecto; et ita quamvis aliquo

modo voluntatem ab eo distrahat, nihil tollit de bonitate: quia illud *magis* voluntarii, quo eleemosyna v. g. amaretur, si non ordinaretur ad alium finem, non conducit ad bonitatem amoris; sed eam destrueret constituendo in creatura finem ultimum. Ex quo patet quomodo in fine ultimo non militet quoad hoc eadem ratio sicut in aliis: quia diminutio voluntarii circa objectum ex subordinatione ad finem ultimum essentialiter requiritur ad bonitatem ipsius objecti; non autem quæ est ex subordinatione ad non ultimos.

Replica. 26. Nec etiam obest si dicas, quod licet sit de ratione cujuslibet objecti creati ut honeste diligatur, subordinari ultimo fini in communi; non tamen ultimo fini particulari, qui est Deus: alias existens in peccato mortali, qui nullum actum ad Deum refert, in omnibus peccaret: ergo subordinatio ad talem finem, utpote non necessaria in objecto, diminuet ejus bonitatem.

Enervatur. Respondetur enim, quod sicut finis ultimus in communi, et particulari non ponunt in numero, nec sunt absolute duo fines; sed ex utroque tanquam ex *quo, et quod* unus integer finis ultimus coalescit juxta ea quæ tract. 8, disput. 4, diximus: ita subordinatio ad utrumque non est major quam ad unum dumtaxat, nec magis distrahit voluntarium: nec ibi proprie dantur duæ subordinationes: sed quæ est ad unum ut *quo*, est ad aliud ut *quod*: unde si subordinatio ad finem ultimum in communi non diminuit bonitatem, non est cur eam diminuat subordinatio ad particularem. Adde quod ut diximus loco citato n. 84, finis in communi non movet nisi alicui particulari applicetur: et sicut hæc applicatio non tollit aliquid de bonitate objecti, imo est necessaria ut finis in communi cum objecto concurrat; sic subordinatio ad finem ultimum particularem, qui est Deus, constituta per illam applicationem nequit prædictam bonitatem diminuere. Quis sit autem ultimus finis particularis in quem peccator refert omnes suos actus diximus disput. cit. toto dub. 3. Et quamvis finis ultimus in communi, ut moveat voluntatem, non determinet hunc vel illum finem particularem, nec magis Deum quam bonum creaturæ; at eo ipso quod petat aliquem vage sumptum non potest ex applicatione ad illum sive in peccatore, sive in justo diminuere moralitatem objecti: quia quod prædictus finis in particulari sit talis vel talis res, de materiali se habet ad influendum in actum quantum sufficit ut objectum det suam bonitatem vel malitiam.

DUBIUM V.

Qualiter actus humanus debeat referri in finem, ut recipiat ab eo bonitatem, vel malitiam?

Quod actus utcumque referri debeat in finem, ut participet ab eo bonitatem, vel malitiam, omnibus receptum est, et satis per se notum: aliter enim nec finis aliquo modo afficiet actum, nec erit ejus circumstantia, neque exercebit erga illum rationem finis. Modus autem hujus relationis potest esse triplex, vel actu et formaliter, vel actu virtualiter, vel solum habitualiter: quas relationes explicuimus tract. 8, disp. 5.

§ I.

Prior et communis assertio statuitur.

27. Dicendum est primo ut actus moralis habeat bonitatem vel malitiam ex aliquo fine non suffici, referri ad illum solum habitualiter. Ita D. Th. in 2, dist. 38, quæst. 1, art. 1 ad 4, et dist. 40, quæst. 1, art. 5, ubi in sexto argumento ita quærit: *Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis?* Et respondet: *Ad sextum dicendum quod non sufficit omnino habitualis relatio*, etc. Idem docet quæst. 2 de Virtutibus art. 11, et aliis locis sequenti conclusione referendis: quem sequuntur Capreol. cit. dist. 40, q. 1, art. 1, conclus. 2, et art. 3 ad 3, contra secundam conclusionem, Hispalen. ibidem art. 3, notabili 2, et art. 4, ad argumenta Dur. et Scoti, Cajet. 1 p. quæst. 63, art. 6, Medina hac 1, 2, quæst. 114, art. 4. Ubi etiam Mont. quæst. 2, num. 209, Greg. Mart. in præsenti dub. 2, conclus. 4, Suar. disp. 6, sect. 5, Scotus et Dur. dist. 40, citata, et communiter Theologi. D. Thom. Capreol. Hispal. Cajet. Medina. Montes. Greg. Mart. Suar. Scot. Durand.

Probatur sequenti ratione desumpta ex D. Th. in hoc art. Ut aliquis actus habeat moralitatem ex fine debet finis de facto illum causare, et influere in eum in actu secundo: ergo debet talis actus referri in finem aliquo modo actualiter, et non solum habitualiter. Consequentia liquet: quoniam finis eo modo influit et causat actum quo actus ad illum refertur et propter eum fit: igitur si de facto et in actu secundo influit, actualiter Ratio conci.

actualiter debet actus referri et fieri propter illum. Antecedens vero probatur, quia nulla causa communicat de facto aliquod *esse* effectui nisi de facto, ac proinde actualiter in illum influat: nam sicut effectus dependet a causa et habet esse ab illa, ita effectus in actu, dependet a causa actu causante et influente : ergo nisi finis aliquo modo actu influat, nec actus erit ejus effectus, nec ab eo moralitatem recipiet.

Effugium impugnatur.

28. Dices sufficere relationem habitualem : nam eo ipso quod operans habitualiter est ordinatus ad aliquem finem, agit quidquid agit propter illum finem. Hæc tamen solutio facile impugnatur : tum quia ut optime vidit D. Thom. citata dist. 38, ex illa sequitur peccata venialia hominis existentis in gratia habere bonitatem supernaturalem ex fine charitatis ad quem est habitualiter ordinatus, et in quem habitualiter refert omnes suos actus, etiam venialiter peccaminosos, ut ostendimus tract. 8, disp. 4, dub. ultimo. Sequeretur etiam quemlibet actum humanum habere tot species moralitatis, quot sunt in operante habitus sive boni, sive mali : quandoquidem per omnes illos refertur habitualiter ad proprios fines talium habituum. Ex quo etiam fieret debere pœnitentem in confessione explicare quot sint in eo habitus vitiosi, sicut tenetur explicare omnes species malitiæ sui actus : quæ manifeste sunt absurda : ergo, etc.

D. Thom.

Deinde, vel finis, posita relatione habituali, influit de facto in actum, qui sic ad illum refertur; vel non influit, sed habet quod possit influere casu quo relatio actualis adesset? Si primum : eo ipso actualiter, et non solum habitualiter talis actus dependet a fine, et fit propter illum, actuque est ejus effectus : ac proinde refertur ad ipsum actualiter : quia sic referri nihil est aliud quam fieri actu propter finem. Si vero secundum dicatur : ergo finis de facto nullam communicat moralitatem : repugnat quippe intelligi actualem communicationem alicujus *esse* sine influxu aliquo modo actuali causæ quæ tale *esse* communicat.

Animadversio pro explicatione et confirmatione rationis.

29. Confirmatur et explicatur vis nostræ rationis, animadvertendo quod finis charitatis v. g. solum tribuit actui v. g. misericordiæ bonitatem charitatis objective, per modum termini ex ordine ad quem prædicta bonitas desumitur, ut superius explicuimus : effective vero causatur immediate talis bonitas ab habitu, cujus ille actus est proprius, nempe a virtute misericordiæ, non præcise secundum se, quia misericordia secundum se nec continet bonitatem charitatis, neque attingit ejus finem, sed ut mota a charitate et in virtute ipsius. Quare ad omnem actum misericordiæ charitatis bonitate informatum duæ virtutes concurrunt, una immediate ut eliciens, quæ est ipsa misericordia, alia ut movens et imperans, quæ est charitas. Desumiturque hæc doctrina ex D. Tho. in 3, dist. 27, q. 2, art. 4, q. 3, et 2, 2, q. 58, art. 1 ad 4, ubi sic ait : *Quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis : quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur, etc.* Secundo nota ex eodem D. Thom. 3, contra Gent. cap. 17 et 1. Et hic lect. 9, quod agens et finis mutuo sibi correspondent, et talis est ordo agentium, qualis ordo finium : nam neque agens propria virtute agit, nisi in ordine ad proprium finem, et nisi finis illud moveat; nec finis movet nisi agat proprium illius agens, ipsaque causalitas agentis est realiter motio finis ut alibi diximus.

D. Thom.

Hinc facile ostenditur efficacia nostræ rationis, et evertitur prædicta solutio. Nam cum ille qui habitualiter est relatus ad finem supernaturalem v. g. per habitum charitatis, facit actum misericordiæ, vel charitas de facto influit, et movet misericordiam ad illum actum, ponitque mediante ipsa misericordia aliquid in illo ; vel non, sed habet se pure concomitanter ? Si hoc secundum : non est a quo prædictus actus habeat effective bonitatem finis charitatis : quia nec a virtute misericordiæ secundum se, ut constat ex priori notabili : nec a virtute charitatis, quæ licet posset influere movendo misericordiam, de facto tamen, ut supponitur, nihil influit. Nec etiam est a quo prædicta bonitas proveniat in genere causæ finalis : quia finis non influit nisi ad influxum proprii agentis; cumque hujusmodi agens respectu finis supernaturalis sit habitus charitatis, quando hic nullo modo actu influit, repugnat quod influat talis finis. Si autem charitas influat formaliter, vel virtualiter movendo misericordiam ad suum actum, ipse actus debet formaliter vel virtualiter ad finem charitatis referri : quia charitas non aliter influit nisi referendo, et eodem modo refert sicut influit.

Corollarium.

§ II.

Stabilitur posterior assertio ex D. Thoma.

30. Dicendum est secundo : non est semper necessaria relatio formalis ut actus habeat bonitatem vel malitiam ex fine; sed sufficit et requiritur virtualis. Secunda pars assertionis sequitur ex priori additis quæ diximus in præcedenti : si namque relatio formalis et expressa non requiritur ut actus recipiat moralitatem ex fine, neque ad id sufficit relatio habitualis; consequens est ut saltem sit necessaria et sufficiat virtualis.

D.Thom. Priorem partem docet D. Thom. 3 Cont. Gent. cap. 138, ubi sic ait : *Voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat ;* et 2, 2, q. 83, art. 13, asserit non requiri, quod ille qui orat, aut exercet alium actum virtutis semper Deo attendat, vel de illo cogitet ad hoc ut talis actus sit totus meritorius et informetur charitate, atque adeo participet bonitatem ex ejus fine : *sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis actibus meritoriis accidit.* Idem tenet in 2, dist. 36, q. 1, art. 6 de Malo, q. 2, art. 5, et q. 2, de Virtut. art. 11 ad 2, et 3, quem sequuntur ejus discipuli, et alii quos adduximus n. 27. Nec non Altisiodor. in summa lib. 2, tract. 29, quæst. 3 tertii capituli. Bonav. Gabriel et alii relati a Suarez ubi supra.

Altis. Bonav. Gabriel. Suar.

Ratio assertionis.

Probatur ratione desumpta ex D. Thom. Quoniam illa relatio sufficit et requiritur ut actus habeat moralitatem ex fine, quæ sufficit et est necessaria ut finis de facto influat et causet illum actum : vel (quod idem est) ut ipse actus de facto dependeat et sit effectus finis : atqui ad hoc non est semper necessaria relatio formalis, sed sufficit virtualis : ergo, etc. Major est perspicua : quia si finis de facto influit in aliquem actum, medio isto influxu communicabit illi de facto moralitatem. Minor autem suadetur : nam ut aliquid sit effectus causæ efficientis, sufficit procedat ab illa virtualiter, et hac ratione quælibet calefactio etiamsi non procedat formaliter ab igne, est effectus ignis, et disponit ad ejus generationem, quia procedit a calore in virtute ipsius ignis : et universaliter effectus cujuslibet instrumenti est etiam causa principalis, etiamsi hæc formaliter nihil tunc operetur, aut etiamsi jam non extet in rerum natura, ut in animalium et aliorum viventium generatione sæpe contingit : sufficit enim quod tale agens reliquerit suam virtutem in instrumento : ut quandiu duraverit hæc virtus, effectus vere sit agentis principalis, ut optime explicat Angel. Doctor. quæst. 3 de Pœ. art. 11, in solut. ad 5, ergo ut actus aliquis sit effectus finis, sufficit quod referatur ad illum virtualiter. Patet consequentia, tum a paritate rationis, quæ maxima est inter utramque istam causam. Tum etiam quia si sufficit virtualis processio ab efficiente ut aliquid sit ejus effectus, sufficiet etiam quod actus v. g. misericordiæ procedat virtualiter ex intentione charitatis ut sit effectus hujus intentionis, ac per consequens finis ejusdem charitatis.

D.Thom.

31. Dices, in aliis causis efficientibus posse ita contingere, quia adhuc quando ipsæ non extant, aut non operantur formaliter, manet aliqua virtus ab illis decisa : ut patet in semine animalium, et in hac virtute dicuntur virtualiter permanere, et per eam virtualiter operari : cæterum in præsenti non apparet quomodo intentio præterita finis virtualiter perseveret in voluntate, aut quam virtutem ibi relinquat, per quam actus ordinetur virtualiter ad finem illius intentionis : maxime quando talis intentio multo tempore præcedit actum ut sæpe contingit.—Sed contra quia modo non discutimus an, vel quomodo intentio præterita finis virtualiter perseveret : sed an, supposito quod detur, sufficiat permanentia ejus virtualis, et quod actus virtualiter ab ea procedat, ordineturque virtualiter ad finem, ut inde moralitatem recipiat. Deinde, nequaquam est difficile, ut transacta formaliter intentione finis, virtus ejus permaneat ratione alicujus effectus producti in voluntate, aut in aliis potentiis vel habitibus. Si enim ignis qui jam in seipso non extat manet virtualiter in calore quem in ligno produxit, et in quolibet gravi et levi manet virtualiter suum generans ad plures effectus : cur intentio Deo placendi non remanebit virtualiter in voluntate ratione electionis alicujus medii ordinati ad hunc finem, cujusmodi esset actus misericordiæ, diuturna oratio, aut longa peregrinatio, quam intentio illa et amor Dei cum in se viveret, imperavit ? Sed hoc inferius magis explicabitur.

Evasio.

Præcluditur.

32. Secundo probatur assertio alia ratione

D.Thom. Alia ratio. tione desumpta ex D. Tho. 3 Cont. Gent. cap. cit. et Opus. 17, cap. 12, nec non 2, 2, q. 88, art. 6, nam cum aliquis vovit peregrinationem, et eam exequitur, habet tota illa peregrinatio aliquam bonitatem moralem ex virtute et fine religionis, et ex intentione voti, quam non haberet secundum se, etiamsi voti et finis ejus non semper in itinere formaliter recordetur : ergo ad moralitatem ex fine non est semper necessaria formalis intentio et relatio actus in illam. Consequentia ex eo liquet, quia cum voluntas sit potentia cæca, et manuducatur ab intellectu, non potest ejus intentio formaliter durare, nisi duret memoria et cognitio finis intenti : antecedens vero probatur : quoniam tota illa peregrinatio, etiam cum peregrinus non recordatur formaliter voti, est actus virtutis religionis, et habet quandam firmitatem et stabilitatem, quam non haberet si non præcessisset votum. Quod optime explicuit D. Th. loco cit. ex 3 Cont.

Idem. Gent. ubi sic ait : « Voluntas præcedens ac-
« tum manet virtute in tota consecutione
« actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam
« quando de proposito voluntatis, propter
« quod actum incepit, in executione operis
« non cogitabat. Non enim oportet, ut qui
« propter Deum aliquod iter arripuit, in
« qualibet parte itineris, de Deo cogitet
« actu : patet autem, quod ille qui vovit se
« aliquid facturum, intensius voluit quam
« qui simpliciter facere disponit : quia non
« solum facere voluit, sed voluit se firmare
« ut non deficeret a faciendo : ex hac igitur
« intentione redditur executio voti cum in-
« tentione quadam laudabili, etiam quando
« voluntas vel non actu (*hoc est formaliter*)
« fertur in opus, vel fertur remisse. »

Confirm. 33. Confirmatur : si quis intentione orandi vel exercendi aliud opus virtutis pergat in agrum, nemo dicet exercere actum otiosum et malum quoties in itinere obliviscitur boni finis intenti : essetque nimis rigidum obligare homines ut in omnibus actibus ex objecto indifferentibus habeant continuo formalem, expressam intentionem finis honesti ad quem illos ordinarunt : ergo cessante intentione formali, cum sola virtuali, recipit actus bonitatem ex tali fine. Patet consequentia : nam cum prædictus actus non possit in individuo manere indifferens, nec habeat bonitatem aliunde quam ex fine, si cessante formali finis intentione cessaret ejus bonitas, eo ipso redderetur malus quia otiosus : ergo, etc.

34. Tertio probatur, quoniam in aliis materiis ut in administratione Sacramentorum, in votis, in contractibus, etc. sufficit intentio virtualis ad consecutionem effectus : quod est receptum apud omnes, et docet D. Thom. 3 p. quæst. 64, art. 8 ad 3, de quo videri possunt ibi Cajet. et Cabrera disp. 1, conc. 4. Et potest etiam videri Thomas Sanch. lib. 1 de Matri. disput. 8, et lib. 4 Summæ cap. 1 : ergo similiter sufficit intentio et relatio virtualis respectu finis operantis, ut actus ex eo consequatur bonitatem vel malitiam. Patet consequentia a paritate rationis, quæ maxima est in utroque casu.

Ultima ratio a paritate. Idem D.Thom. Cajet. Cabrera. Sanch.

§ III.

Quid de relatione interpretativa dicendum sit ?

35. Antequam sententias in oppositum proponamus, examinandum occurrit, an relatio, quæ dici solet *interpretativa*, sufficiat ad bonitatem, vel malitiam actus ? Ad quam difficultatem aliqui, quos suppresso nomine refert Gregor. Mart. concl. 4, absolute respondent affirmative : ipse vero et Suar. sect. citata absolute id negant. Sed distinctione, et animadversione opus est. Nam relatio, seu voluntas interpretativa est duplex : alia per modum actus primi, quæ ad habitualem reducitur : ut cum ex habituali alicujus dispositione, vel inclinatione cordate judicamus, hoc vel illud facturum, si recordaretur, aut si talis, vel talis conditio poneretur : quamdiu vero non recordatur, vel conditio non ponitur, non licet interpretari, quod de facto id velit, aut imputare ei quasi voluisset. Et de hac voluntate et relatione interpretativa concedimus cum prædictis autoribus non sufficere ad bonitatem, vel malitiam actualem. Tum quia cum sit per modum actus primi, et reducatur ad habitualem, idem judicium de utraque ferendum est. Tum etiam, quia nulli imputatur ad culpam, nec destinatur ad præmium, quod in tali vel tali occasione constitutus faceret, si tamen de facto id nulla ratione fecit : unde nec Sydoniis, et Tyriis accrevit bonitas ex pœnitentia interpretativa, quam, teste Salvatore egissent, si eis fuisset prædicatum; nec nocuit isto Enoch malitia interpretativa, quæ mutaret ejus intellectum, nisi a Domino raperetur, ut habetur Sap. 4. Et ratio omnium est, quia habitibus et potentiis,

Greg. Mart. Suar.

Prima acceptio voluntatis interpretativæ.

nec meremur, nec demeremur, sed solis actibus.

2 acceptio. 36. Alia est relatio, seu volitio interpretativa per modum actus secundi, quæ reducitur ad virtualem : et propterea aliquando *virtualis* dicitur, et cum ea sæpe confunditur. Reperitur autem quoties prudenter interpretamur aliquem de facto aliquid velle circa quod non directe habet actum. Qui enim potest tenetur et non facit, jure interpretamur de facto non velle. Et est vulgare exemplum, si quis videret proximum in flumen demergi, et non porrigeret illi manum, cum possit, et ad id teneatur ex charitate, cordate interpretaremur illius mortem voluisse, jureque talis mors imputaretur ei coram Deo. Differt autem hæc volitio interpretativa ab ea, quæ proprie dicitur virtualis, quod etsi utraque sit per modum actus secundi, virtualis affert secum actum formalem in quo consistit, qui ex aliqua virtute sibi impressa tendit reipsa, quamvis non expresse ad rem, quæ dicitur virtualiter appeti. Interpretativa vero, etsi supponat actum qui sit occasio omittendi (juxta dicta tract. præced. disp. 4, dub. 1), talis actus non tendit re ipsa, etiam implicite, ad objectum interpretative volitum, nec talis volitio consistit formaliter in illo actu, sed actus simul cum obligatione ad oppositum habent se ut fundamentum volitionis interpretativæ.

De hac igitur voluntate, seu relatione interpretativa dubitare non possumus, quod sufficiat ad malitiam moralem, ut patet in exemplo adducto, et in aliis quæ afferemus tract. 13, disp. 5. Imo et in peccatis commissionis sufficit aliquando hæc voluntas : ut patet in primo peccato Angeli, cujus malitia desumpta est ex volitione solum interpretativa non subjectionis ad Deum finem supernaturalem, et ex simili appetitu propriæ excellentiæ per modum finis ultimi, ut in tract. de Angelis disp. 10, dub. 1, fuse explicuimus. Difficultas tamen esse potest an eadem voluntas interpretativa sufficiat ad bonitatem. Hujus tamen solutio habetur ex dictis tract. præced. disp. 4, dub. 2, ubi ostendimus non dari voluntarium interpretativum in ordine ad bonum : quia cum hujusmodi voluntarium fundetur in obligatione ad oppositum, et nulla possit esse obligatio ad malum, nulli debemus interpretari velle bonum, quod formaliter, aut virtualiter non vult. Videantur quæ ibidem diximus.

§ IV.

Oppositæ sententiæ cum suis fundamentis.

Contra ea quæ in assertionibus diximus 1 argum. est duplex sententia (si ita appellare licet quæ vix habent pro se aliquem authorem) prima asserit sufficere habitualem relationem ad finem, ut actus sumat ex eo moralitatem. Pro hac citatur Sotus lib. 3 de Natura et Grat. c. 4, et Cajetanus in hac 2, 2, quæst. 21, art. 3, et q. 114, art. 3. Nullus tamen re vera ei opitulatur : nam Sotus solum asserit omne opus moraliter bonum hominis existentis in gratia esse meritorium vitæ æternæ, atque adeo habere bonitatem ex fine charitatis : quod vero ad id sufficiat relatio præcise habitualis in talem finem, non dicit; imo asserit expresse hujusmodi opera proficisci virtualiter a gratia media charitate, et virtualiter in Deum referri. In eodem sensu loquitur Cajet. ut ipse se explicat 1 p. q. 63, art. 6, § *ad hoc respondetur.* Videtur autem prædicta sententia probari ex D. Thom. in 2, dist. 40, q. 1, art. 5, et q. 2 de Malo art. 5 ad 7, ubi et alibi sæpe docet omnem actum moraliter bonum factum ab existente in gratia esse vitæ æternæ meritorium : ad quod necessaria est bonitas ex fine charitatis, ut probabimus in tract. de Merito disp. 4, et docet ipse Ang. Doct. q. 26 de Verit. art. 6; atqui plures sunt actus boni in habente gratiam qui non referuntur actu ad prædictum finem, ut experientia constat : etc.

Sotus. Cajet. D. Thom.

Huic argumento non potest plene satisfieri Solutio. usque ad tractatum de Merito, ubi disputatione citata ex professo examinabitur difficultas illa de actibus meritoriis. Pro nunc vero sufficiat dicere, quod si in habente gratiam omnes actus boni sunt meritorii, consequenter dicendum est omnes actus saltem virtualiter, imperari a charitate, et referri eodem modo ad ejus finem ; quibuscumque vero hoc imperium et relatio negetur, debet etiam negari prædictum meritum.

37. Secundo arguitur. In administratione 2 argum. Sacramentorum sufficit habitualis intentio ministri ut conferant suum effectum : ergo eadem sufficiet in actibus moralibus ut habeant bonitatem vel malitiam ex fine. Consequentiam et paritatem admisimus n. 33. Antecedens autem videtur D. Thom. 3, p. q. 64, art. 8 ad 3, ubi sic ait : *Dicendum quod licet ille qui aliud cogitat non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem*

Idem. A D

nem habitualem, quæ sufficit ad perfectionem Sacramenti.

Confirm. Confirmatur, nam si quis dormiens vel amens baptizetur qui prius habuit voluntatem recipiendi Baptismum, recipit effectum hujus Sacramenti, et manet baptizatus, ut docet idem Ang. Doct. eadem 3 p. q. 68, art. 12; sed in dormiente vel amente nulla potest esse actualis intentio etiam virtualis : ergo etc.

Ad argum. Respondetur ad argumentum negando antecedens : oppositum enim docent communiter Theologi, præsertim expositores D. Thom. loco citato. Ad probationem bene

Cajet. respondet ibi Cajet. Sanctum Doctorem communicando in vocabulis usui illius temporis appellasse intentionem habitualem, quam nos virtualem dicimus : quia sicut habitualis durat, actuali transacta, sic transacta formali potest manere virtualis : et ob hanc rationem potuit largo modo *habitualis* nuncupari.

Ad confirm. 38. Ad confirmationem concedenda est major, si dormiens vel amens voluntatem quam habuit suscipiendi Baptismum, non retractavit. Minorem etiam admitteret Cajet. quia existimat (art. 7 citatæ q. 68), nullam requiri in eo qui baptizatur intentionem recipiendi Sacramentum; sed tantum quod non ponat obicem, quod dormientem et amentem non ponere certum est. Nec admissa ista solutione sequitur aliquid contra nostram sententiam : quia paritas illa in ordine ad moralitatem intelligenda est respectu administrationis activæ Sacramentorum, non vero respectu receptionis passivæ.

Sed quia Cajetani sententiam plures rejiciunt, et opposita est communior, quam satis convincit ratio D. Thom. in illo art. 7. Respondetur negando minorem : semper enim in adulto baptismum recipiente adesse debet aliquo modo actualis intentio vel formalis, vel virtualis, vel saltem interpretativa, qualis reperitur in prædicto casu : prudenter namque interpretamur velle suscipere baptismum eum, qui paulo antequam dormiret, vel incideret in amentiam habuit expressam, et efficacem ejus voluntatem. Nam talis voluntas licet physice sit præterita, moraliter censetur permanere, et reputatur præsens : totumque illud tempus amentiæ et somni, quamvis longum sit, pro nullo reputatur, eo quod homo in illo ita se habet in ratione moralis agentis, vel patientis ac si non esset. Per quod objectio quæ hic fieri poterat manet soluta. Utrum autem sufficiat hæc intentio interpretativa in conferente Baptismum, sicut sufficit in recipiente, alia difficultas est de qua in tract. de Sacramentis. Videatur Cabrera citato art. 7, ubi utramque partem judicat probabilem. Cabrera.

39. Secunda sententia ait requiri formalem relationem; et non dari, aut non sufficere virtualem. Hæc tribuitur Durando in 2, dist. 40, q. 2, sed nostram et communem tenet dist. 38, q. 4, n. 8. Probari autem potest, quoniam transacta formali intentione finis v. g. charitatis, nihil remanet per quod actus sequens, puta misericordiæ, possit ordinari ad prædictum finem : ergo non est quomodo talis actus habeat ex illo bonitatem. Antecedens probatur, nam transacta formaliter illa intentione, solum manet in voluntate habitus charitatis : habitus autem omni actu secluso, tantum refert habitualiter, quæ relatio ut dictum est, ad moralitatem non sufficit : ergo etc. Durand. 2 sententia et illius ratio.

Respondetur negando antecedens : transacta enim prædicta intentione, potest manere ipse actus misericordiæ qui fuit ab illa imperatus, in eoque virtualiter talis intentio : et ab hac virtute dicetur actus virtualiter relatus ad ejus finem : quod sufficit ut ex illo recipiat bonitatem. Enervatur.

Neque obest si objicias, quod juxta hanc solutionem solus ille actus habebit bonitatem ex fine, qui formaliter et immediate ab ejus intentione procedit : qui sane actus ut plurimum parum durat : semel vero interrupto, nihil remanet a quo sequentes virtualiter imperentur et ordinentur : ergo quærenda est alia solutio. Objectio.

Respondetur namque etiam illo actu interrupto posse manere virtualiter prædictam intentionem in aliis actibus successive ab illo causatis : virtus enim primæ intentionis salvatur in omnibus actibus sequentibus, dummodo illius effectus sint, et ex ea mediate vel immediate originem trahant. Et ideo qui ex intentione placendi Deo vult dare eleemosynam, et ex hac volitione eligit laborare, et ut laboret, tendit in agrum etc. in omnibus hujusmodi actibus salvatur virtus et bonitas primæ intentionis, etiamsi non omnes immediate, sed quidam mediis aliis ab ea imperentur. Diluitur.

40. Sed dices, quid si prima intentio totaliter interrumpatur, ita ut neque ipsa, neque aliquis actus ex ea mediate vel immediate causatus permaneat : ut quando intercedit somnus ubi omnis humana operatio cessat. V. g. qui ex intentione et voto visendi li- Replica.

mina B. Jacobi multis diebus peregrinatur, nec quotiescumque evigilat repetit primam intentionem : ubi et in similibus casibus nihil apparet per quod virtus primæ intentionis toti peregrinationi applicetur. Ad hoc aliqui ex discipulis D. Thom. respondent ex intentione finis imprimi voluntati quandam inclinationem magis vel minus durantem juxta efficaciam et universalitatem finis, per quam voluntas veluti habitualiter tendit in illum : et in hac inclinatione manet virtualiter prædicta intentio, usquedum vel per contrarium actum revocetur, vel finis et totum opus executioni mandetur. Explicantque hoc, quoniam amor est pondus et inclinatio in rem amatam juxta illud August. *Amor meus pondus meum, eo feror, quocumque feror :* sicut ergo pondus inclinat rem ad suum locum et relinquit in eo fixam, nisi impediatur, ita amor inclinat voluntatem, et relinquit fixam in re amata, nisi per oppositum amorem evellatur, et prima intentio retractetur. Et quia in casu argumenti non adest talis retractatio, semper virtus primæ intentionis ratione illius ponderis influit in opus, usquedum peregrinatio compleatur. Quam doctrinam alibi ex professo examinabimus.

1 solut. aliquorum. — August.

Secundo respondet Suarez citata sect. 5, virtutem prioris intentionis applicari ad actum, qui somno succedit, media apprehensione et judicio intellectus : nam in prædicto casu statim ac homo evigilat apprehendit et judicat sibi esse iter agendum : neque inquirit rationem bonitatis et convenientiæ, sed ex vi prioris deliberationis judicat hoc sibi expedire, et inde statim movetur ad electiones et actiones quæ occurrunt, diciturque operari virtute prioris intentionis, quia tota efficacia inde oritur : nam licet intellectus ex se non possit voluntatem movere nisi objective et quoad specificationem ; tamen virtute prioris voluntatis potest movere efficaciter, et quoad exercitium. Hæc ille.

2 solutio ex Suar.

41. Quæ si non placent dicas tertio peregrinum in itinere toties repetere saltem in communi et in confuso primam intentionem, quoties e somno evigilat : quia nisi habeat ad minus istum vel similem actum *volo prosequi incœptum iter*, aut *volo pergere quo antea tendebam*, imo nisi expresse recordetur et deliberet de aliquo termino sui itineris, saltem intermedio eorum, quos ante somnum in mente habuit, non progredietur ultra, nec prosequetur per se et humano modo iter cæptum : cum nulla tunc sit major ratio quare iter rectum D. Jacobi, quam aliud quodcumque arripiat. Si autem habet prædictum actum, ibi reperitur in confuso et virtualiter prima intentio adimplendi votum : a qua sic repetita poterunt sequentes actus imperari et bonificari. Quod si contingat prædictam intentionem ita extingui, ut neque aliquem sui effectum relinquat, nec modo dicto repetatur, non apparet qua ratione actus sequentes ab ea imperentur, et ad ejus finem virtualiter referantur : ac proinde neque ex eo moralitatem recipient.

et melior.

Est alius modus proprius solius charitatis, quo prima intentio Deo super omnia placendi, primusque actus per quem homo se, et omnia sua in ipsum ordinavit, virtualiter perseverat in voluntate, quamdiu per peccatum mortale non retractatur : ratione cujus omnes actus subsequentes moraliter boni referuntur virtualiter ad finem ultimum supernaturalem, etiamsi homo de illo non cogitet. Qualiter vero id fieri possit in tractatibus de Merito, et de Charitate Deo dante explicabimus.

42. Secundo probatur eadem sententia quia moralitas formalis nihil aliud est quam habitudo actus ad objectum, vel finem ex quo desumitur, juxta dicta disp. 1, dub. 4 et 5 ; ergo repugnat actum habere formalem moralitatem ex fine, et non referri ad illum habitudine formali.

Alia ratio pro 2 sent.

Respondetur concedendo totum argumentum : ex quo nihil contra nos : quia præsens dubium non procedit de illa habitudine modali in qua consistit moralitas, sed de alia priori physica, quæ est moralitatis fundamentum : per quam finis prius natura quam moralitatem communicet, denominatur *volitus* aliquando *formaliter*, aliquando *virtualiter*, quandoque *directe*, quandoque *interpretative*, etc. ut disp. cit. n. 4 et 49 tetigimus.

Enervatur.

Addendum est in fine hujus dubii consulto nos in eo non meminisse cujusdam virtualis relationis tenentis se ex parte objecti, per quam eo ipso quod actus respiciat suum objectum, refertur virtualiter ad alium finem, eo quod objectum ipsum ex natura rei ad illum ordinatur, estque illius quasi pars : et hac ratione quicumque appetit bonum aliquod particulare, appetit in illo virtualiter propriam beatitudinem in communi, eo quod omne particulare bonum est quasi pars communis beatitudinis

Additamentum.

et ad eam ex natura rei ordinatur. De qua relatione diximus supra tract. 8, disp. 5. Propterea vero modo illius non meminimus, quia non poterat proposito hujus dubii deservire. Tum quia in præsenti loquimur de fine operantis extrinseco et accidentali, ad quem actus non ex natura rei, sed ex libera operantis intentione tendit. Tum etiam, quia ab illo fine communi vel nulla provenit actui moralitas, vel non ponit in numero cum ea quæ sumitur ab objecto. De quo dubio sequenti aliquid dicemus.

DUBIUM VI.

Utrum omnis actus humanus habeat bonitatem vel malitiam ex fine operantis?

Visis quæ tam ex parte finis, quam ex parte intentionis agentis prærequiruntur ut actus sumat ab illo bonitatem aut malitiam, solum superest examinare quibus actibus, vel an omnibus id possit convenire, aut de facto conveniat: in utroque enim sensu dubium discutiemus.

§ I.

Duabus assertionibus difficultas expeditur.

D. Thom. Ratio. 43. Dicendum est primo omnem actum humanum posse habere bonitatem vel malitiam ex fine operantis. Hæc conclusio sumitur ex D. Thom. in præsenti et infra art. 6 et 7, eamque expositores supponere videntur. Probatur facile, quia nullus est actus humanus sive malus, sive bonus ex objecto, qui pro libito operantis non possit ad ulteriorem finem extrinsecum ordinari: ergo qui non possit ab eo recipere bonitatem aut malitiam. Consequentia liquet. Et antecedens constat inductive tam in bonis, quam in malis. Omnes enim actus boni possunt referri ad Deum finem ultimum supernaturalem, et ideo charitas dicitur forma omnium virtutum: quia omnium actus ad prædictum finem ordinat. Omnes etiam mali possunt fieri ob aliquem pravum finem distinctum ab objecto, saltem ob contemptum legis, in quo nulla potest repugnantia assignari: ergo etc.

Confirm. Confirmatur: si aliquis actus non posset ordinari ad finem extrinsecum, maxime qui habet pro objecto immediato ipsum finem ultimum ut est actus charitatis, vel amor beatitudinis in communi, quorum objectum non videtur posse in alium finem ordinari; sed etiam iste actus potest ordinari ad prædictum finem, et recipere ab eo moralitatem: ergo etc. Probatur minor: nam actus charitatis potest ordinari ad satisfaciendum pro peccatis, et potest ordinari ex voto in cultum Dei, habereque proinde bonitatem pœnitentiæ, et religionis. Similiter amor beatitudinis in communi, qua ratione est actus liber, potest ordinari ad aliquem finem particularem, a quo, non vero ab objecto habebit primam speciem moralitatis, nec circa hoc oportet immorari.

2 conclusio. 44. Dicendum est secundo non omnes actus morales habere de facto bonitatem, vel malitiam ex fine extrinseco. Ita colligitur ex D. Thom. in hoc art. et inferius art. 7, nec non in 4, dist. 16, q. 3, art. 1. Idemque videtur sentire Montesi. disp. 23, q. 4, et tenent alii expositores D. Thom. quos suppresso nomine refert Greg. Mart. dub. 2. Probatur ratione desumpta ex Ang. Doct. quoniam actus ab illo dumtaxat fine sumit bonitatem, vel malitiam a quo in suo esse dependet, et ad quem refertur, saltem virtualiter: sed non omnes actus morales ordinantur de facto ad finem extrinsecum, nec ab eo dependent: ergo etc. Major est ratio D. Thom. in hoc art. et ex dictis dub. præced. manet per se nota. Minor vero probatur, nam sæpe agens non intendit alium finem præter ipsum finem intrinsecum operis: ut dum quis diligit Deum sistendo in ejus bonitate, vel cum dat eleemosynam propter solam honestatem misericordiæ, et sic de aliis.

D. Thom. Mont. Greg. Mart.

Confirm. Confirmatur, quia agens libere apponit finem extrinsecum proprio actui; alias si actus necessario ad illum ordinaretur, potius esset finis operis, quam operantis: ergo potest illum apponere, vel non apponere: ac proinde potest actus ex illo habere, vel non habere moralitatem. Adde: etiam quando actus habet finem extrinsecum non semper ab eo sumere bonitatem vel malitiam, ut de eo qui furatur propter eleemosynam disp. præced. tetigimus: ergo adhuc, admisso omnem humanum actum ordinari ad prædictum finem, non est necesse quod sumat ab illo moralitatem.

§ II.

Satisfit duobus argumentis pro opposita sententia.

Greg. Mart. 45. Pro opposita sententia potest referri Greg. Mart. dub. cit. qui ex una parte negat volitionem finis ultimi posse ab operante referri in alium finem extrinsecum, a quo sumat aliquam moralitatem: et ex alia universaliter affirmat omnem alium actum humanum habere de facto prædictum finem, et sumere ab illo bonitatem vel malitiam distinctam ab ea, quam habet ex objecto. Primum sic probat, quia repugnat finem ultimum ordinari ad alium finem, alias non esset ultimus : ergo etiam repugnat volitionem, quæ habet illum pro objecto sumere ab aliquo fine extrinseco moralitatem.

Ratio pro 1 parte diluitur. Respondetur negando consequentiam : tum quia aliud est loqui de objecto quod est ultimus finis : aliud de amore talis objecti : etsi ergo objectum non possit ordinari ad alium finem, eo quod ipsum est finis ultimus ; bene tamen amor, quia nullus amor potest esse ultimus finis, ut ostensum est tract. 9, disp. 1, dub. 4. Unde actus charitatis licite ordinatur ad visionem beatificam tanquam ad finem, et amatur propter illam, ut diximus ibidem n. 96 et 97. Tum et præcipue quia ut actus sumat bonitatem ab aliquo fine non est necesse quod ordinetur ad illum tanquam ad finem principalem, et primarium, nam etiam finis secundarius, et minus principalis est circumstantia moralis, et potest bonitatem conferre. Hoc autem modo non inconvenit actum charitatis, aut alium quantumcumque perfectum, et ultimum, ordinari ad finem minus perfectum, qui licet in executione sit ultimus, non ideo est primus in intentione, eo quod cum sit secundarius neque movet præcise secundum se, nec terminat per se primo intentionem agentis : sed ut conjungitur fini operis tanquam principaliori, et in intentione primario, ad quem quasi retrotrahitur, et reducitur. Per quod objectio, quæ hic fieri posset manet soluta.

Argumentum pro 2 parte. 46. Pro secunda parte arguit in hunc modum. Omnis actus moralis, excepta volitione ultimi finis, habet præter objectum, alium finem ultimum ad quem tendit : ergo recipit ab eo bonitatem, vel malitiam distinctam ab ea, quam tribuit objectum. Consequentia ex se videtur perspicua, quia si finis dat bonitatem vel malitiam, maxime id habebit finis ultimus, qui inter omnes est potissimus. Antecedens vero probatur : tum ex D. Thom. supra q. 1, art. 6. Tum D. Thom. etiam, quia objectum, vel finis proximus non movet voluntatem nisi in ordine ad finem ultimum : sicut secunda principia non influunt in conclusionem sine respectu ad prima : et ita dixit Arist. 2 Physic. Arist. textu 89, quod fines in operabilibus habent se sicut principia in speculabilibus. Tum præterea, nam primum in unoquoque genere est causa cæterorum illius generis : finis autem ultimus est primus in ordine finium, et moventium : ergo erit causa ut moveant cæteri fines : et ita nullus eorum movebit nisi cum subordinatione ad ultimum. Tum denique, quia ordo finium est sicut ordo agentium propter finem, unde sicut agens secundum non agit nisi agente primo, sic finis proximus non movet, nisi moveat ultimus.

Animadversiones pro solutione. Pro solutione hujus argumenti recolenda sunt quæ diximus supra tract. 8, disp. 4, nempe finem ultimum posse sumi dupliciter : vel in communi, ut dicit præcise bonum satiativum appetitus, abstrahendo a quacumque determinatione hujus boni : vel in particulari, prout dicit prædictum bonum ad certum subjectum determinatum, vel per ordinem ad illud modificatum : quo pacto ultimus finis cujuslibet existentis in gratia est Deus, ut summe bonus in se, et ultimus finis, peccatoris pro formali bonum proprium, seu perfectivum propriæ naturæ; pro materiali vero includit omne id, in quo reperiri potest ratio boni sic perfectivi.

Secundo, ex dictis ibi nota, quod finis ultimus sumptus in communi non dicit determinate bonum honestum, vel inhonestum : sed abstrahit : nec est secundum illam rationem finis moralis : sed pertinet dumtaxat ad ordinem physicum, et supponitur ad omnes fines morales, sive bonos, sive malos : ob idque quidquid voluntas appetit, sive bonum, sive malum, appetitur in ordine ad prædictum finem, ut quædam ejus pars. Nam sicut ex parte voluntatis prius est ratio potentiæ physicæ, quam moralis, et hæc in illa fundatur : sic ex parte boni a quo movetur, et perficitur, prius est ratio perfectivi physici, quam moralis, hæcque in illa fundari debet ; cumque prima ratio a qua voluntas movetur sit ratio finis ultimi in communi, in cujus virtute cætera omnia movent, inde est, ut talis ratio non

sit

sit moralis, sed physica, et fundamentum cujuscumque rationis moralis. Idemque dicendum est de fine ultimo particulari peccatoris: nam etiam bonum perfectivum propriæ naturæ, in quo consistit, abstrahit ab honesto, et antecedit ordinem moralem, ut dictum est disp. cit. num. 72. Finis vero particularis omnino ultimus existentium in gratia determinate est bonus moraliter, quia est Deus ut summe bonus in se.

Tertio nota ex dub. 4 ejusdem disputationis, et disp. 5 sequenti, quod etsi universaliter omnes actus ordinentur formaliter, vel virtualiter ad finem ultimum in communi, et in peccatoribus etiam ad finem eorum in particulari; tamen in habentibus gratiam plures referuntur ad finem particularem habitualiter dumtaxat, ut sunt omnia venialia peccata, quibus ob sui malitiam quælibet relatio actualis in Deum repugnat.

Solvitur argumentum.

47. Ex his manet solutum totum illud argumentum. Concedimus namque omnes actus referri formaliter, vel virtualiter ad finem ultimum in communi, et in peccatoribus etiam ad finem particularem formalem: quod et nihil amplius omnes probationes convincunt: negamus tamen, quod ex his finibus secundum se habeant bonitatem vel malitiam, quia nec ipsi sunt boni, aut mali in ordine morali. De justis vero, quorum ultimus finis particularis est moralis et bonus, negandum est referri in illum formaliter, aut virtualiter omnes eorum actus: quia saltem peccata venialia solum referuntur habitualiter: quæ relatio ut constat, ad bonitatem vel malitiam non sufficit. An vero tales actus habeant alium finem particularem aliquo modo ultimum in quem actualiter tendant, dictum est citato dub. 4. De hoc tamen particulari fine quoad tribuendum actibus bonitatem vel malitiam eodem modo philosophandum est ac de fine ultimo in communi, et de fine particulari formali peccatoris.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum, et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea. Malum cum sit privatio; est quoddam non ens: sed non ens non potest esse differentia, secundum Philos. in 3 Metap. Cum ergo differentia constituat speciem videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea. Diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus: sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo: sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

Præterea. Bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est: sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra. Secundum Philosophum in 2 Ethic. Similes habitus, similes actus reddunt, sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus secundum quod referuntur ad unum principium activum: quod non facit differentiam in actibus secundum quod referuntur ad illud principium activum: quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum principium, et per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum; non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia ut Dionys. dicit 4 cap. de Divi. nom. Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem, quod est præter rationem: unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales secundum quod sunt a ratione; unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem; differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam, et contra naturam, diversificant speciem naturæ: corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei: et similiter bonum in quantum est secundum rationem, et malum in quantum est præter rationem diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam: dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi: sicut tollere aliena. Unde in quantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalis, et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et præmium; aliud vituperium et pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur: et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

Prima conclusio: *Bonum et malum in ordine ad rationem sunt differentiæ per se, et diversificant speciem in actibus moralibus.*

Secunda conclusio *in solutione ad secundum:*

Malum importat privationem, non absolutam, sed consequentem talem potentiam : unde in quantum objectum est aliquid positivum potest constituere speciem mali actus.

Tertia conclusio *ad quartum :*

Quando circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur : et tunc potest dare speciem actui morali.

ANNOTATIONES PRO HOC ARTICULO.

Sensus tituli præsentis articuli, ut habetur ex littera, est, utrum bonum et malum, respectu actuum humanorum, sint differentiæ per se, et essentiales, constituantque prædictos actus in suis speciebus. Et huic respondet prima conclusio affirmativa : quæ intelligenda est de illis ut sunt reduplicative in genere moris, sic enim essentialiter dividuntur differentiis boni, et mali : et est divisio generis in species, juxta dicta disp. 2, dub. 2. Si autem actus humanus sumatur secundum suam naturam physicam, divisio est subjecti in accidentia : sicut cum corpus dividitur in album, et nigrum : quia ordo moralis supponit entitatem physicam integre constitutam, et comparatur ad illam sicut accidens ad substantiam, ut ostensum est disp. I, dub. 2. Secunda conclusio tangit gravem illam difficultatem de constitutivo malitiæ commissionis, quam tract. 13, disp. 6, examinabimus.

Circa tertiam conclusionem observa qualiter circumstantia transmutans actum de bono in malum accipitur secundum D. Th. ut conditio, et differentia essentialis objecti, constituens illud objective in genere moris: et ita in hoc genere non manet in ratione circumstantiæ, sed intrat lineam objecti, et dat actui moralitatem primam, et essentialem. Cum hoc tamen stat quod actus, cujus primarium objectum physicum est secundum se bonum, quando ratione alicujus circumstantiæ redditur malus, aut si objectum sit indifferens, fit primo bonus vel malus, non est dicendus absolute *bonus* vel *malus ex objecto*, aut *ex genere*, etiamsi prædicta circumstantia, in ordine morali, ad lineam objecti transeat : quia locutio illa denotat actum habere primam bonitatem, vel malitiam ex eo, quod est primum objectum physicum, ut disp. 3, num. 7, observavimus, sed absolute dicitur *bonus* vel *malus ex circumstantia ;* ex objecto vero non, nisi cum addito, scilicet *ex objecto in genere moris*. Sic enim datur intelligi circumstantiam illam, quæ dat primam speciem, non esse absolute objectum physicum primarium, sed defectu ejus, quod in tali casu non habet secundum se conditiones objecti moralis, transire quasi per accidens, in rationem objecti prout in genere moris.

ARTICULUS VI.

Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine ?

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod bonum, et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus : actus enim habent speciem ex objecto : sed finis est præter rationem objecti : ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea. Id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est : sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum, et malum, quod est ex fine, non diversificatur actus secundum speciem.

3. Præterea. Diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt : sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actus.

Sed contra est, quod supra ostensum est, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum, quod accipitur secundum finem diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior : et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii : id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto : id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus : quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem ; materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philos. dicit in 5 Ethic. Quod ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo, magis adulter quam fur.

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

Prima conclusio : *Actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est.*

Secundo conclusio : *Actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto.*

Tertia conclusio : *Actus humani species formaliter consideratur secundum finem ; materialiter autem secundum objectum exterioris actus.*

DISP.

DISPUTATIO VI.

De comparatione diversarum specierum moralitatis ad eundem actum.

Præsens disputatio instituitur pro his, quæ supersunt examinanda circa specificationem moralium actuum. In ordine ad quam, suppositis illis, quæ disp. 1, dub. 5 et disp. 3 per totam diximus, solum restat agendum de comparatione diversarum specierum moralitatis respectu ejusdem actus: ut constet, quo pacto sint, aut non sint in eo compossibiles, et quem ordinem observent.

DUBIUM I.

Utrum idem actus humanus possit simul habere bonitatem, et malitiam formalem?

Tituli explicatio.

1. Nomine *ejusdem actus* non intelligimus eum, qui sit unus specie vel numero in genere moris: nam cum bonitas et malitia sint in hoc genere differentiæ essentiales, apertam involvit repugnantiam actum per utramque constitutum esse unum in prædicto genere numerice, vel specifice: sicut repugnat corpus ex una parte album, et ex alia nigrum esse unum numero, vel specie in genere colorati. Quo sensu inquit D. Thomas infra quæst. 20, art. 6, tanquam rem per se notam: *Quod si accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus, et malus bonitate et malitia morali.* Sed quia quod est unum in aliquo genere, non repugnat esse multiplex in alio, inquirimus: an actus qui in esse physico est unus numero, possit esse ita multiplex in esse moris, ut simul sit bonus et malus ex diversis principiis: puta bonus ex objecto, et malus ex fine vel alia circumstantia: non quod utraque denominatio simpliciter ei conveniat: quia neque adversarii id volunt: sed denominatio *mali* simpliciter, et *boni* secundum quid: ita tamen ut vera bonitas formalis, cum vera et formali malitia in eo concurrat.

D.Thom.

§ I.

Vera sententia, et prima ratio pro assertione.

Dicendum est eundem numero actum non posse simul habere bonitatem et malitiam etiam ex diversis principiis. Assertionem hanc tuentur cum D. Thoma plures ejus discipuli. Medina infra quæst. 20, art. 6 et in hac quæst. art. 10, Curiel in hoc 6, art. dub. 1, Greg. Mart. dub. 4, et citato art. 6 ex q. 20, concl. 1, Montesi. disput. 23, q. 5, N. Cornejo. disp. 5, dub. 2. Et idem tenent Dur. in 2, dist. 40, quæst. 3, Scotus ibidem quæst. 1, Gabriel, art. 2, conclus. 2, Greg. dist. 42 et 43, quæst. unica, Vasquez in præsenti disput. 68, cap. 1 et disput. 70, cap. 2, Valent. disput. 2, q. 15, punct. 6, Suar. disput. 8, sect. 1, pluresque alios refert et sequitur Salas disput. 3, sect. 11. Probari autem potest primo ex illo Pauli 2 ad Corinth. 6: *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate? aut quæ societas luci ad tenebras?* Ubi, ut notat Œcumenius, ex incompossibilitate ipsarum rerum, videlicet justitiæ cum iniquitate, et lucis cum tenebris, ostendit Apost. nullam debere esse societatem, aut communicationem fidelis cum infideli: si autem in eodem numero actu conjungeretur bonitas, et malitia, in eo esset participatio bonitatis cum injustitia, et justitiæ cum iniquitate, lux associaretur tenebris, etc., ac proinde convenirent jam extrema illa, quæ Apostolus incompossibilia judicavit. Idem docet Dionys. cap. 4 de Divino nomine, ubi ait bonum non contingere nisi ex una tota, et integra causa; malum vero ex multis, et particularibus defectibus: atque adeo si actus ex aliqua parte fuerit defectuosus, nullam habebit moralem bonitatem, utpote carens ea integritate, quam prædicta bonitas necessario requirit. Philosophus etiam 2 Ethic. apud D. Thomam sectione 7, loquens de bono et malo in genere moris, sic ait: *Peccare quidem multis modis contingit, at recte agere unice: quapropter et alterum facile, et alterum difficile est: facile quidem non attingere signum, difficile autem illud attingere.*

D.Thom. Medina. Curiel. Greg. Mart. Mont. Cornejo. Durand. Scot. Gabriel. Greg. Valent. Suar. Salas.

1 ad Cor. 6.

Œcumenius.

Probatio auctoritatibus.

D. Dion.

Aristot.

Neque obest si dicas hæc testimonia intelligi de bono simpliciter, non autem inconvenit. quod aliquid sit ex una parte simpliciter malum; et ex alia habeat bonitatem, a qua denominetur *bonum secundum quid.*

Effugium.

2. Nam contra est, quod, ut observat D. Thomas super verba Philosophi, bonum in moralibus uno solo modo dicitur, nempe simpliciter, neque est distinctio inter esse vere bonum in individuo, et esse tale simpliciter. Quod satis explicuit Arist. exemplo illo de attingentia signi.

Nam sicut est impossibile sagittarium

Impugnatur. scopum, vel punctum sibi præfixum attingere, et ab illo deviare: ita repugnat actum humanum attingere ex una parte regulam rationis, quæ est veluti signum et mensura cujuscumque bonitatis moralis; et ex alia simpliciter deficere in prædicta attingentia. Unde D. Thomas explicans verba illa, et exemplum, lect. citata sic ait: « Rectitudo « operationis uno solo modo contingit, pec- « catum autem in actione contingit infinitis « modis: et inde est quod peccare est facile, « quia multipliciter hoc contingit, sed recte « agere est difficile, quia non contingit nisi « uno modo, et ponitur exemplum, quia « facile est recedere a contactu signi, id est « puncti, sive in centro circuli, sive in qua- « cumque alia superficie determinate si- « gnati: sed tangere signum est difficile, « quia contingit uno modo. Manifestum est « autem quod superabundantia, et defectus « ad malitiam; medietas autem ad virtutem « pertinent, quia boni sunt aliqui simpli- « citer, id est uno modo, sed mali sunt « multifarie, id est multipliciter. »

Idem S.D. Eandem assertionem tueturAng.D.Thom. in præsenti art. 5 ad 4, ubi ait, quod cum aliqua circumstantia actum, qui ex objecto esset bonus, reddit malum, talis circumstantia sumitur, ut differentia essentialis objecti, et specificat actum illum, ac proinde dat ei primam moralitatis speciem: si autem prædictus actus haberet simul bonitatem ex objecto, ab eo primario specificaretur, nec circumstantia daret speciem essentialem, sed accidentalem. Item q. 19 seq. art. 2 ad 2 loquens de bonitate essentiali, quæ sumitur ab objecto ait, quod velle facere bonum quando fieri non debet, vel cum alia mala circumstantia, non est velle bonum, et ideo ex tali objecto actus non sumit bonitatem essentialem, ac proinde neque aliquam aliam. Idem docet art. 7, ubi tradit rationem fundamentalem, quam secundo loco proponemus. Et in 2, dist. 38, q. 1, art. 4, cum objecisset, velle dare eleemosynam propter inanem gloriam, quod videtur bonum, et malum, non posse esse unum actum quia contraria non sunt simul: respondet: *Ad quartum dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, et hic actus totus malus est, licet non ab omni eo, quod in eo est, malitiam habeat.* Si igitur prædictus actus totus est malus, licet non omnia, quæ ad eum concurrunt, sed solus finis malus sit: ergo ex nullo capite habet formalem bonitatem: alias ex illo esset bonus, et non totus malus, maneretque argumentum cui D. Thomas occurrit, insolutum. Eodem modo loquitur de Verit. q. 22, art. 14 ad 1 et alibi sæpe.

Probatur ratione. 3. Probatur deinde ratione ex prædictis testimoniis desumpta. Ut aliquis actus sit bonus bonitate morali, debet esse consonus, et conformis rationi, quæ est proxima regula moralitatis: sed actus aliqua parte malus non potest ullo modo esse consonus prædictæ rationi: ergo neque habere moralem aliquam bonitatem: igitur repugnat quod in eodem actu bonitas, et malitia simul reperiantur. Utraque consequentia liquet. Major habetur ex dictis disp. 1 et 2. Minor vero probatur. Tum quia ex quacumque parte actus sit malus, dissonat, et est contrarius regulis rationis: ergo eo ipso non potest esse illi conformis. Deinde, omnis recta ratio prohibet exerceri hic, et nunc actum ex aliqua parte malum: non autem prohibet quod est sibi consonum: ergo talis actus ut exercendus hic, et nunc nullam habet cum recta ratione conformitatem. Tandem eundum actum conformari, et esse dissonum regulæ rationis, opponuntur inter se, et unum includit negationem alterius: sicut quod eadem quantitas sit æqualis, et inæqualis respectu ulnæ: ergo sicut hoc posterius repugnat, et quilibet excessus, vel defectus in prædicta quantitate ex toto æqualitatem destruit, ita repugnat illud prius: atque adeo quicumque defectus et dissonantia actus ad rationem destruit ex toto prædictam convenientiam.

Confirm. Confirmatur et explicatur: nam licet dare eleemosynam sit secundum se bonum objective, et consonum rationi; hoc tamen conjunctum, nempe *dare eleemosynam ob inanem gloriam, vel ex furto*, nullam habet proximam conformitatem objectivam cum ratione, neque aliqua recta ratio illud approbat; sed omnis reprobat; sicut quod actus quicumque fiat absque circumstantiis debitis, aut quod fiat propter finem pravum: ergo quamvis volitio dandi eleemosynam posset esse bona, connotando quod debito modo fieret; volitio tamen hujus conjuncti, nempe *dandi eleemosynam ex furto, vel propter vanam gloriam*, nullam potest habere cum ratione recta conformitatem formalem.

§ II.

§ II.

Adversariorum solutio, et impugnatio ejus ex Angelico Doctore.

Advers. occurs. 4. Occurrunt adversarii negando minorem nostri argumenti : quia (inquiunt) actus, qui versatur circa objectum bonum propter malum finem, vel cum alia circumstantia prava, ex parte objecti conformis est rectæ rationi, quamvis ex parte circumstantiarum ei adversetur : et ita simul habet conformitatem, et disconvenientiam, illam ex objecto, et hanc ex circumstantiis. Ad secundam probationem dicunt, rationem regulare prædictum actum diversis principiis ; et quia potest esse defectus a regula in uno principio, et conformitas in aliis, ideo recta ratio solum prohibet illum ex ea parte, qua sibi contrariatur, nempe ex parte circumstantiarum, non autem ex parte objecti unde est sibi conformis. Ad ultimam respondent bonitatem moralem, et conformitatem cum ratione non consistere in indivisibili, sed esse unam aggregationem ex pluribus bonitatibus objecti, finis, loci, etc. Et ita ex eo quod actus privetur ea bonitate, quam habet ex circumstantiis, non sequitur carere illa, quæ est ex objecto. Et licet esse dissonum, et consonum regulæ rationis, per ordinem ad eumdem terminum opponantur, non tamen respectu diversorum : sicut in bonitate naturali non opponuntur, quod eadem substantia ratione unius formæ sit perfecta, saltem secundum quid, et defectu alterius sit imperfecta simpliciter. Unde exemplum de æqualitate respectu ulnæ non videtur ad rem, quia æqualitas consistit in
Lorca. indivisibili. Ita Lorca in præsenti disp. 28.

Ex quo ad confirmationem dici posset conjunctum illud *dare eleemosynam propter inanem gloriam* non esse totaliter malum objective, sed tantum quoad finem ; quoad objectum vero semper retinere conformitatem cum ratione, et bonitatem objectivam, quam habet eleemosyna secundum se : et ideo actus qui circa totum illud versatur, simul habet malitiam inanis gloriæ ex fine, et bonitatem misericordiæ ex objecto.

Animadversio pro impugnat. 5. Verum tota ista solutio facile corruit, si vis nostræ rationis expendatur. Pro quo recolendum est quod diximus disp. 1, n. 69, videlicet proximam regulam moralitatis, a qua tota bonitas moralis dependet, non esse quemcumque actum rationis, etiam practicæ, sed judicium practicum de conve-

nientia hic et nunc actus eliciendi, seu *imperium*, qui sunt proprii actus prudentiæ : unde non aliter in quocumque actu humano poterit esse bonitas moralis, nisi quatenus huic judicio conformatur, et ab eo imperatur : in quo non immoramur, quia res est perspicua ex dictis n. citato. Ex eo autem infertur, quod si actus aliqua parte vitiatus non possit imperari a prudentia, et per ejus judicium regulari, nec etiam habere poterit ex aliquo capite bonitatem moralem.

Alia animadversio. Secundo animadvertendum est judicium prudentiæ plura requirere, quorum quolibet deficiente, amittit rationem prudentiæ, et regulæ, et fit actus vitiosus vel imprudentiæ, vel prudentiæ carnis, vel temeritatis, aut alterius vitii ex his, quæ cum vera prudentia habent oppositionem. Ob idque tot assignantur partes prudentiæ, non tantum potentiales, quæ ad eam ut præambulæ ordinantur, sicut Eubulia, Synesis, etc. sed etiam integrales, quæ actum ejus concomitantur, et quasi integrant : ut providentia, circumspectio, cautio, et aliæ de quibus tract. seq. in arbore virt. § 6. Potissime autem requiruntur tria. Primo rectitudo voluntatis, quæ est bona intentio finis, ad quem actus humanus per prudentiam dirigitur. Tum *quia* (verba sunt Dom. D.Thom. 2, 2, quæst. 47, art. 13 ad 2), *principia sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per actus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum : unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Nullus enim præcipit* (ait 1 p. quæst. 22, art. 1 ad 3) *de agendis propter finem nisi velit finem : unde præsupponit Prudentia virtutes morales per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in* 6 *Ethic.* Adde quod sicut vera et scientifica conclusio in syllogismo speculativo non sequitur, nisi existentibus principiis veris, necessariis, etc., ita in syllogismo practico imperium, quod simul cum actu imperato se habet ut conclusio, non potest esse rectum, et actus prudentiæ, nisi finis, qui in hoc ordine rationem principii sortitur, sit bonus et honestus.

Deinde requiruntur bonum consilium, et judicium verum de mediis eligendis : quæ est altera præmissa syllogismi practici, unde D. Thom. 2, 2, quæst. 49, art. 6 ad 3 D.Thom. sic ait : *In recta ordinatione ad finem, quæ*

includitur in ratione prudentiæ importatur rectitudo consilii, judicii, et præcepti, sine quibus recta ordinatio in finem esse non potest, et ideo *Eubulia*, quæ est bene consiliativa, et *synesis* ac *gnome*, quæ sunt recte judicativæ, ponuntur partes potentiales deservientes prudentiæ, ut diximus, sine quibus illa non esset bene præceptiva : de quo videndus est Ang. Doctor hac 1, 2, q. 57, art. 7 et 2, 2, q. 51.

D.Thom. Tandem requiritur ad actum prudentiæ tanquam simpliciter necessaria circumspectio, quæ est attentio, et consideratio circumstantiarum hic et nunc occurrentium, et collatio earum cum fine, et cum his quæ sunt ad finem. Unde D. Thom. cit. q. 49, art. 7, postquam dixit quod ad prudentiam præcipue pertinet recte ordinari aliquid in finem, et quod hoc recte non fit nisi, et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini, Idem. addit : *Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa occurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum, et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus occurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem, etc. Et ideo necessaria est circunspectio ad prudentiam, ut scil. homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his, quæ circumstant.*

Impugnatio. 6. Ex his non difficulter impugnatur prædicta solutio, et ostenditur efficacia nostræ rationis. Quia ex quocumque capite actus sit malus, sive ex objecto, sive ex fine, vel alia circumstantia, nullo modo dictatur a prudentia, nec regulatur ejus judicio : ergo ex nullo capite habet bonitatem moralem. Consequentia nota est ex prima animadversione. Et antecedens suadetur in hunc modum. Nam si talis actus sit circa objectum secundum se bonum, sed in ordine ad malum finem, judicium illum imperans non est actus prudentiæ : quoniam vera prudentia necessario supponit rectitudinem intentionis, et bonitatem finis, nec potest esse præceptiva nisi in ordine ad finem honestum, ut ex D. Thom. vidimus : sed est actus prudentiæ carnis contrarius veræ prudentiæ, ut docet S. D. 2, 2, q. 55, art. 1, 2 et 3. Si vero prædictus actus habet malum objectum, et ordinatur ad bonum finem, ut dum quis furatur ad subveniendum indigenti, judicium a quo imperatur, etiam non est prudentiæ, quia prudentia, ut notavimus, supponit de mediis eligendis judicium rectum, neque utitur mediis non opportunis in ordine ad quemcumque finem : sed est peccatum astutiæ, de quo Ang. D. Thom. ci. q. 55, art. 3, sic ait : *In quantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, hoc pertinet ad peccatum astutiæ, unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, et a prudentia carnis distinctum.*

Denique etiamsi actus habeat objectum bonum et nullum malum finem, si non tamen fiat absque debitis aliis circumstantiis, vel cum aliqua circumstantia indebita, ut esset reddere debitum matrimoniale in loco sacro, adhuc judicium imperans non est actus prudentiæ : quia hæc debet esse circumspecta, et conferre ea, quæ ordinet ad finem cum his, quæ circumstant : et ideo præcipere aliquid sine debita attentione circumstantiarum, est speciale peccatum, contra prudentiam, quod dicitur *inconsideratio*, et a D. Thom. collocatur sub imprudentia, eadem 2, 2, q. 53, art. 4.

Accedit, quod ad actum prudentiæ, ut dicebamus, præcedere debet bonum consilium ; tale autem non est, quo consulitur actus sive ex objecto, sive ex fine, sive ex alia circumstantia malus, quantumcumque cætera ejus principia secundum se sint bona. Quod optime explicuit Ang. D. in 2, Ang. Doct. dist. 40, quæst. 1, art. 3 his verbis : « Ad « bonitatem consilii, quod electionem præ« cedit, ut in 6 Ethic dicitur, tria exi« guntur, unum scil. quod consilians præ« stituat sibi debitum finem : quia si aliquis « ad malum finem consequendum mul« tas efficaces vias inveniat, non dicitur « bonus consiliator. Secundo, quod ad finem « bonum consequendum adinveniat bonum « opus, per quod finem consequatur : unde « si quis bonum finem consequi intendat « per malam actionem, non est bonus con« siliator : quia, ut ipse dicit, sortitur fi« nem inconvenienti medio, eo quod illud « quod ad finem ordinat, non est propor« tionatum fini illi, sicut si aliquis veram « conclusionem per medium impertinens « concluderet : tertio requiritur ut adinve« niat utrumque in tempore convenienti : « ne sit præceps in festinando ; vel etiam « inutilis in tardando. » Habemus ergo ex quocumque capite actus sit moraliter defectuosus, nullo modo imperari a prudentia, aut regulari ejus judicio, vel consilio, ac proinde, nullatenus hic et nunc, in toto vel parte

parte esse formaliter consonum rationi regulanti proxime moralitatem. Igitur in tali actu nulla potest esse moralis bonitas.

Explicatur doctrina impugnationis.

Confirmatur et explicatur magis. Si prudentia suo judicio approbaret actum aliqua circumstantia vitiatum, ut *dare eleemosynam propter vanam gloriam*, maxime ex ea parte, qua tendit ad objectum secundum se bonum, scil. ad eleemosynam : sed neque ex hac parte hic et nunc illum approbat : ergo ex nulla : atque adeo ex nullo capite habet bonitatem moralem. Major profertur sæpe ab adversariis : minor vero sic probatur : nam vel judicium a quo prædictus actus imperatur, est unum et simplex dictans proinde totum hoc conjunctum, *danda est eleemosyna propter inanem gloriam*, et tale judicium ex ipsis terminis repugnat esse actum prudentiæ, sicut quod sit prudentia operari propter malum : sed est actus imprudentiæ, aut prudentiæ carnis contrariæ veræ prudentiæ juxta doctrinam D. Thom. cit. quæst. 55. Vel est ibi duplex judicium, alterum dictans eleemosynam secundum se, non curando de fine aut circumstantiis ; alterum referens illam ad inanem gloriam, vel concernens alias circumstantias pravas ? Et (præterquam quod id esset ponere in intellectu plura judicia non subordinata, quod non modicam repugnantiam involvit) adhuc neutrum potest esse actus prudentiæ : quod de secundo est per se notum. Et de primo facile probatur : nam de ratione prudentiæ est considerare et attendere omnes morales circumstantias, cum quibus actus hic et nunc exercetur, et omnes illas prudenter disponere ; præcipere vero sine hujusmodi attentione, est præcipere cæco et inconsiderato modo, et sic contra prudentiam, ut videre est ex testimoniis adductis ex Ang. Doctor.

Objectio.

8. Dices hoc judicium *danda est eleemosyna secundum se*, semper est verum, et actus alicujus virtutis, sicut hoc, *bonum est faciendum :* igitur ex conformitate cum illo habebit actus aliquam bonitatem : sed qui dat eleemosynam ob inanem gloriam, in quantum absolute dat illam, conformatur prædicto judicio : ergo, etc.

Prima solutio.

Respondetur primo : transeat antecedens. Et negatur prima consequentia : non enim quodcumque verum judicium, etiam practicum habet esse regula proxima moralis bonitatis, nisi sit judicium prudentiæ, ut dictum est. Illud vero *danda est eleemosyna secundum se* absque alia determinatione non est actus prudentiæ, quia prudentia non dictat de rebus præcise secundum se, et in communi, sed ut occurrunt hic et nunc cum particularibus circumstantiis ; propriumque munus illius est judicare, et discernere an quod secundum se, et alias esset bonum, ut occurrit hic et nunc vestitum his, aut illis circumstantiis, licite et honeste exerceatur. Unde supradictum judicium, esto sit verum, pertinebit ad synderesim, ad quam pertinet illud, *bonum est faciendum*, et cætera dictamina practica universalia, quæ supponuntur ad prudentiam, sicut principia speculativa ad conclusiones : atque adeo non sunt proxima regula moralitatis : neque ex ordine ad illa immediate dijudicari potest quis actus hic, et nunc habeat bonitatem vel malitiam formalem, nisi mediante judicio prudentiæ, ut magis explicuimus disp. 1, num. 69.

2 solutio.

9. Secundo respondetur illud judicium *danda est eleemosyna secundum se*, non esse actum synderesis, vel alterius virtutis, neque practice verum, nisi connotando quod eleemosyna fiat cum debitis circumstantiis secundum dictamen, et regulas prudentiæ, *quando oportet, ubi oportet, propter quid oportet*, etc. ; ut vero abstrahit ab hujusmodi connotatione, neque est determinate verum, in ratione judicii practici, nec determinate falsum, nec magis communicare potest elargitioni eleemosynæ bonitatem, quam malitiam. Quare cum hujusmodi elargitio exercita propter malum finem, etiam ex ea parte qua respicit eleemosynam secundum se, non conformetur prædicto judicio, ut connotanti illas circumstantias, sed ut connotat potius oppositas, vel abstrahit a connotatione, nequit ex illo aliquam bonitatem recipere etiam tanquam ex regula remota. Nec est simile de illo : *bonum est faciendum*, quod ex vi propriæ enunciationis includit circumstantias debitas, vel earum connotationem. Nam qui dicit bonum esse faciendum, dicit adhibendas esse in quolibet opere omnes circumstantias, quæ requiruntur ut hic et nunc honeste fiat. Et sicut qualibet deficiente, non est hic, et nunc bonum tale opus fieri ; ita non comprehenditur sub judicio universali, *bonum est faciendum*.

Corollarium.

Ex quo fit nullum actum, quantumvis alias videatur habere bonum objectum, esse consonum formaliter judicio synderesis, si ex aliqua circumstantia contrarius sit regulis prudentiæ : quia in omnibus, quæ ra-

tione circumstantiarum possunt bene, vel male fieri, synderesis non dictat esse absolute et semper facienda, sed cum hac connotatione : *prout sapiens et prudens determinaverit*, et ideo quidquid præter prudentis determinationem fit, conforme esse non potest judicio synderesis : nisi valde materialiter, in quantum est materia, vel actus, qui si debito modo et secundum prudentiæ regulas fieret, judicio ejus conformaretur.

Alia objectio. 10. Unde non obest si secundo objicias plures esse actus morales, qui antecedunt imperium : ut patet de electione, et consensu : eo quod imperium tantum datur ad usum : ergo in illis bonitas non regulatur per prudentiam, sed per aliud dictamen universalius.

Enervatur. Non itaque hoc obest. Tum quia, ut modo dicebamus, quodcumque sit hoc dictamen, ut sit verum practice, debet connotare quod actus nullo modo fiat contra regulas prudentiæ : atque adeo, nec cum aliqua circumstantia indebita. Tum etiam, quia, ut in tract. de prædestinat. disp. 2, num. 76 diximus, in actibus intellectus et voluntatis considerandus est duplex ordo : alter directus, quo directe feruntur in sua objecta : alter reflexus, quo supra seipsos invicem reflectuntur : etsi ergo in ordine directo usus ad quem datur imperium, non antecedat, sed subsequatur electionem et consensum ; in ordine tamen reflexo utrumque antecedit, et similiter subsequitur in diverso genere causæ, propter mutuam reflexionem hujusmodi actuum supra se invicem. Quod recte explicat Angelicus Doctor hac 1, 2, q. 16, art. 4 ad 3, ubi sic ait : *Quia actus voluntatis reflecturtur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus ; et si dicamus quod voluntas consentit se eligere, et utitur se ad consentiendum, et eligendum : et semper actus isti ordinati ad id quod est prius sunt priores.* Et quæstione 16, art. 3 ad 3 : *Dicendum quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici, quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflecturtur.* Videatur Cajet. cit. art. 4. Si itaque omnem actum liberum voluntatis usus reflexus præcedit et omnem usum aliquod rationis imperium, fit nullum dari actum moralem, qui prædicto imperio non subjaceat, ac proinde regulis prudentiæ reflectentis supra usum cujuscumque actus liberi.

Cajet.

11. Ex quibus satis impugnata manet solutio adversariorum, in cujus eversione laboramus, secundum omnia quæ in ea continentur. Nam primum et secundum supponunt falsum : videl. quod actus aliqua parte dissonus consonet hic et nunc ex alia regulæ rationis : cujus oppositum satis demonstravimus. Quod vero dicitur ad tertiam probationem, etiam corruit : nam licet bonitas moralis non consistat in indivisibili ad hunc sensum, quod in ea non sit magis et minus, vel quod omnes bonitates sint æquales (de quo vide D. Thom. in 2, dist. 42, quæst. 2, art. 5), consistit tamen in indivisibili quantum ad hoc quod est nullam admittere malitiam : sicut æqualitas nullam admittit inæqualitatem, et attingere signum, vel punctum jactu sagittæ, excludit totum quod est ferri extra illud. Atque adeo inter quamcumque bonitatem formalem, et formalem malitiam involvitur oppositio privativa. Neque est simile de bonitate naturali : quia hæc non consistit in commensuratione, vel adæquatione ad aliquam regulam excludentem omnem deviationem : sed est ipsa physica rerum entitas, quæ non tollitur per defectum alterius entitatis : sicut tollitur commensuratio ad regulam rationis per quamcumque indebitam circumstantiam.

Impugnantur amplius adversarii.

D. Thom.

Ruit denique solutio adhibita confirmationi ; nam conjunctum illud *dare eleemosynam propter inanem gloriam*, nullam habet hic, et nunc conformitatem proximam cum regula rationis etiam ex parte objecti : cum eo ipso quod includatur ibi malus finis, nulla recta ratio dictet esse hic, et nunc prosequendum. Licet non ideo prædictum conjunctum sit ex omni parte malum, sed tantum ex parte finis. Objectum vero secundum se neque dat malitiam : quia illam non habet, neque bonitatem : quia hanc impedit finis ; sed terminat, quantum est ex parte sua, sub ratione objecti physici, ut inferius magis explicabitur.

§ III.

Secunda ratio pro assertione deprompta ex D. Thoma.

12. Ultimo probatur assertio alia ratione satis fundamentali, quæ potest sic proponi. Ut actus sumat ab aliquo bonitatem moralem,

lem, illud debet esse bonum, et terminare actum sub ratione boni : sed actus ex aliqua parte malus non potest terminari ad aliquid sub ratione boni, imo quidquid respicit in genere moris, respicit sub ratione mali moralis : ergo talis actus nullam potest habere moralem bonitatem. Major ex se liquet : quoniam terminus cujuscumque actus non aliter qualificat illum, nisi juxta rationem sub qua terminat, ut est communis doctrina : atque adeo nisi terminet sub ratione boni, et honesti, impossibile erit quod communicet ei aliquam honestatem. Minor vero suadetur sequenti inductione. Etenim si actus habeat objectum secundum se bonum, et malum finem, ratio terminandi est malitia, vel bonitas apparens finis, in ordine ad quem objectum terminat prædictum actum. Si vero finis sit secundum se bonus, et objectum malum, a fortiori ratio terminandi non potest esse bona : siquidem est ratio appetendi malum objectum, et bonum, ut bonum non potest esse ratio appetendi malum. Tum etiam, quia prædictus finis non est ratio terminandi illum actum nisi in quantum est consequibilis per objectum : repugnat autem quod in quantum formaliter bonus sit per illud consequibilis, sicut quod malum sit medium ad consequendum bonum sub ratione boni.

Denique : etiamsi actus habeat finem, et objectum secundum se bona, si tamen ob aliam circumstantiam indebito modo fiat, adhuc ratio appetendi non erit bonum, ut bonum, propter ea quæ modo diximus : nam sicut bonum ut bonum non potest esse ratio appetendi aliquid inordinatum, et malum : ita nec appetendi inordinato modo quod alias esset bonum : quoniam sub ratione appetendi non tantum cadit illud quod directe appetitur, sicut objectum, et finis ; sed etiam ipse modus appetendi, et totum quod afficit moraliter actum, et quod hic, et nunc confert ad bonitatem, vel malitiam : sicut enim totum hoc debet esse aliquomodo volitum, ita totum contineri debet sub ratione volendi, et per eam informari, et formalizari : unde quodcumque istorum sit malum, et contrarium morali honestati, repugnat rationem volendi, et terminandi actum esse bonam, et honestam. Quam rationem accepimus ex D. Tho. q. sequenti art. 7, ubi in solutione ad secundum sic ait : D. Thom.

« Voluntas non potest dici bona, si sit in-
« tentio mala causa volendi. Qui enim vult
« dare eleemosynam propter inanem glo-
« riam consequendam, vult id quod de se
« est bonum sub ratione mali : et ideo prout
« est volitum ab ipso, est malum : unde
« voluntas ejus est mala, etc. » Et ad 3 :
« Sive voluntas sit ejus quod est secundum
« se malum, et sub ratione boni (*intellige*
« *materialiter*) sive sit boni sub ratione mali,
« semper voluntas erit mala : sed ad hoc
« quod sit voluntas bona, requiritur quod
« sit boni sub ratione boni, id est quod ve-
« lit bonum, et propter bonum. »

13. Potestque hæc D. Th. doctrina confirmari ex ea, quæ habetur Matt. 6, ubi loquens Salvator de operibus alias ex objecto bonis, sicut *facere eleemosynam, jejunare, orare*, etc. quæ Pharisæi faciebant, ut viderentur ab hominibus, inquit : *Lucerna corporis tui est oculus tuus : si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Ubi per oculum, ut vidimus disp. præcedenti n. 16, intelligunt SS. Patres intentionem finis, vel ipsum finem, et per corpus reliquum humanarum operationum, quæ sunt ad finem : unde est sensus, quod si finis alicujus nostræ actionis sit malus, tota ipsa actio, etiamsi habeat bonum objectum, redditur tenebrosa et mala excludens omnem lucem bonitatis. E contra vero si intentio et finis, formaliter ut movet ad talem actionem habeat honestatem, tota ipsa actio necessario erit lucida, et honesta sine admixtione obscuritatis malitiæ, ob rationem nuper traditam : quia cum ex una parte, bonum ut bonum, non possit esse ratio appetendi malum, neque id quod appetitur in ordine ad malum, possit appeti ut bonum : et ex alia finis operantis det rationem *sub qua* toti operationi, recte infertur, et quod in tota illa nulla sit bonitas moralis, si prædictus finis sit malus : et quod si operatio admittit aliquam malitiam, finis licet alias bonus, non moveat ad illam sub ratione boni ; alioqui daret ei aliquam bonitatem, et non tota esset tenebrosa et mala. Confirm. Matt. 6.

Quod adhuc magis declarari potest animadvertendo finem operantis (ut disp. præcedenti n. 5 diximus) non modo esse circumstantiam actus, sed causam quantum ad existentiam totius moralitatis repertæ in illo : et ita si in tali actu inveniatur aliqua malitia, optime infertur prædictum finem non movere ad illum sub ratione boni : quoniam bonum sub ratione boni, nequit esse causa mali moralis : alias Deus, qui est causa illius boni, esset causa prædicti mali, per illam regulam : *quod est causa causæ*, etc.

§ IV.

Evasio ad hanc secundam rationem et ejus impugnatio.

14. Huic etiam rationi posset ex doctrina adversariorum occurri, actum tendentem ad bonum objectum propter malum finem, ut est volitio eleemosynæ propter vanam gloriam ; simul terminari ad illum sub ratione boni, et sub ratione mali moralis : quia si sumatur, in quantum est intentio, terminatur ad solam eleemosynam secundum se, et ratio illam respiciendi est honestas ipsius eleemosynæ : si vero in quantum est electio, terminatur ad eandem eleemosynam, ut est medium ad finem inanis gloriæ, et sic ratio respiciendi est malitia, vel bonitas apparens ejusdem finis. Quemadmodum cum aliquis dat eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, vel occidit hominem, ut furetur, in quolibet ex istis actibus est duplex ratio formalis respiciendi et terminandi, una ut habent rationem intentionis, quæ non distinguitur a bonitate, vel malitia objecti, et alia ut habent rationem electionis, quæ attenditur secundum bonitatem, vel malitiam finis : et propterea quilibet habet duas species moralitatis, unam ex objecto, et aliam ex fine. Quod si in actibus habentibus tam finem, quam objectum bona aut malahoc occurrit, cur non eodem modo philosophandum erit de illo cujus objectum est bonum, et finis malus : vel e converso.

Confirmatur. Potestque juvari et confirmari hæc solutio, quia non repugnat eundem numero actum ordinari ad diversos fines inter se non subordinatos, quorum alter sit bonus, et alter malus, simulque procedere ex duabus intentionibus disparatis, alia bona, et alia mala : ut si quis velit exire in agrum simul ut oret, et ut occidat inimicum : tunc volitio ista quatenus imperatur ab intentione orandi, respicit prædictum egressum in ordine ab bonum finem, atque adeo sub ratione boni : quatenus vero imperatur ab intentione homicidii, respicit illum in ordine ad finem malum, et ita sub ratione mali : ac per consequens simul habebit ex uno fine bonitatem, et ex alio malitiam.

D. Thom. Videturque hæc doctrina D. Thom. supra quæst. 1, art. 3 ad 3, ubi sic ait : « Possi-
« bile est quod unus actus secundum spe-
« ciem naturæ ordinetur ad diversos fines
« voluntatis : sicut hoc ipsum quod est oc-
« cidere hominem, quod est idem secundum
« speciem naturæ, potest ordinari sicut in
« finem ad conservationem justitiæ, et ad
« satisfaciendum iræ : et ex hoc erunt di-
« versi actus secundum speciem moris :
« quia uno modo erit actus virtutis, alio
« modo erit actus vitii, etc. » Et quæst. 12, art. 3, concedit posse aliquem simul intendere duos fines, et eligere unum medium ad consequendum utrumque, quamvis unus alteri non subordinetur.

Animadversio pro impugnatione. Hæc tamen evasio non tollit vim nostræ rationis. Quæ ut plane percipiatur animadvertendum est, quod cum in eodem actu invenitur duplex respectus, quorum altero tendit ad objectum secundum se, et altero respicit illum reduplicative in ordine ad finem, ac proinde invenitur ibi duplex ratio *sub qua* respiciendi, respectus isti et rationes debent inter se subordinari ; ita ut respectus, qui est ad objectum secundum se, subdatur respectui qui est ad finem, et ratio respiciendi ex parte objecti, rationi respiciendi ex parte finis. Et ratio est, quia ut dicemus ex D. Tho. dub. 4, species quæ sumitur ex fine semper actuat, et formalizat eam, quæ desumitur ex objecto, hæcque ad illam se habet sicut materia ad formam, atque ita debet ei subordinari : cumque ordo repertus inter species, servari debeat inter rationes specificativas, debemus de his modo dicto discurrere. Tum etiam quia sicut causæ efficientes sunt inter se subordinatæ, et quod respectu causæ particularis proximæ est causalitas et forma, respectu universalioris habet se ut materia et effectus, et tota causa particularis, etiam in quantum causa, universaliori subordinatur : ita in causis finalibus objectum, quod est finis proximus, et magis particularis, debet adhuc in quantum finis est subordinari fini operantis : eo quod finis iste, sicut magis ultimus, ita est universalior : unde quod respectu illius est forma, et ratio terminandi, vel finalizandi, respectu hujus se habet ut materia, debetque ei subordinari, et ad ipsum quodammodo referri. Tum denique, quia ut paulo ante dicebamus, finis operantis est causa quantum ad existentiam totius actus humani, et cujusvis formalitatis, sive physicæ, sive moralis in eo repertæ, unde etiam ex hac parte debet finalizare, et formalizare omnes rationes, quantumvis alias formales, quæ in actu propter eum elicito inveniuntur, debentque omnes ad illum referri. Cuicumque igitur rationi repugnat subordinatio,

tio, et relatio ad prædictum finem, eo ipso nequit in actu, cujus finis est, reperiri. Adde quod nisi ratio terminandi ex parte objecti, et quæcumque alia subordinetur, modo dicto, fini principaliter intento, non apparet quomodo idem numero actus in esse naturæ possit respicere tot rationes non subordinatas, nisi respiciat plura, ut plura, quod repugnat ejus physicæ unitati.

Evasio ræcluitur.

16. Hoc supposito facile evertitur illa evasio, et nostra ratio elucidatur. Quoniam etsi non repugnet eundem actum terminari ad objectum, et finem sub diversis rationibus formalibus, esseque in duabus speciebus moralitatis, quando hujusmodi rationes, et species possunt inter se subordinari, et una ad aliam, modo dicto, referri; attamen id repugnat quando sunt inter se oppositæ, et hujusmodi subordinationem excludunt: sed id quod est moraliter bonum, nequit rationi inhonestæ subordinari, neque esse ratio finalizandi aliquid inhonestum: ergo repugnat esse bonam moraliter rationem terminandi actum ex parte objecti, si semel est mala ratio terminandi ex parte finis: et quod si actus supponitur ex objecto, vel aliunde malus, ratio terminandi ex parte finis, cui subordinatur quidquid est in tali actu, sit bona et honesta. Consequentia est nota: et major habetur ex notabili præsupposito. Minor vero probatur: nam quod subordinatur alicui tanquam fini, et tanquam rationi appetendi, habet se ut quædam participatio ejus, vel ut medium et via ducens ad ipsum, atque adeo debet esse illi proportionatum et conforme: constat autem bonum honestum, sub ratione talis, non habere proportionem aut convenientiam cum malo morali; quin potius hoc malum est destructivum talis boni, et ei valde contrarium: ergo nec malum morale potest referri ad bonum honestum, in quantum honestum, aut hoc illud finalizare; neque e converso.

Adde quod si malum morale posset referri ad bonum honestum, et hoc, ut tale, esse finem illius, peccatum posset reduci in Deum, et propter eum committi, essetque Deus finis movens ad malitiam moralem, et per consequens illius efficiens, quod est iniquum et absurdum: repugnat ergo quod bonus finis in quantum talis moveat ad actum ex aliqua parte malum, aut quod actus habens in se bonitatem moralem referatur ad malum finem, et propter illum exerceatur.

17. Per quod patet tum ad illud de eleemosyna ex fine satisfaciendi. Quoniam bonitas misericordiæ, et cujuscumque alterius virtutis, non opponitur bono satisfactionis; sed habet cum eo maximam proportionem, et ita potest ei subordinari: potestque idem actus, ut habet rationem intentionis, respicere eleemosynam secundum se sub ratione propriæ honestatis, et iterum, ut habet rationem electionis respicere illam reduplicative ut conducit ad satisfaciendum sub ratione bonitatis virtutis pœnitentiæ. Tum etiam ad aliud de homicidio commisso propter furtum: quia etiam malum non semper opponitur malo, nec ratio unius vitii contrariatur semper rationi formali alterius, sed potest unum alteri deservire, et subordinari illi, conservata utriusque ratione. Cum vero objectum est bonum, et finis malus, vel e converso, non habet locum talis subordinatio, servata ratione boni et mali, ut ex dictis constat. Quomodo autem cohæreat cum subordinatione explicata, quod in objecto conservetur ratio finis proximi, et non tantum ratio medii, dictum est supra tract. 8, disput. 3.

Objectio.

Neque obest si objicias, quod volitio boni objecti propter malum finem ab utroque recipit aliquam moralitatem, sicut utrumque respicit libere, et morali modo: ergo cum ab objecto secundum se non recipiat malitiam, debet recipere bonitatem. Respondetur enim negando antecedens, quia ut bene explicat Curiel ubi supra § 7 et 8, objectum in illo casu secundum se non terminat, quatenus est objective in genere moris, nec modo morali: finis enim totum hoc impedit: sed ut habet rationem objecti physici: quo pacto non repugnat subordinari fini inhonesto: et ideo secundum se solum communicat prædicto actui entitatem, et perfectionem physicam, et ut stat reduplicative sub ordine ad finem, malitiam ipsius finis. Nec refert quod secundum se libere attingatur, quia libertas non est ipsa moralitas, ut disp. 1, dub. 2, vidimus, sed possunt separari, et manente illa, hæc impediri: vel saltem non est necesse, ut omnia, quæ actus libere attingit communicent ei bonitatem, vel malitiam. Quod ipsi adversarii admittere tenentur in actu versante circa objectum indifferens propter bonum vel malum finem, puta ire ad agrum causa orandi, vel occidendi inimicum: ibi enim objectum, quamvis libere attingatur, nullam confert bonitatem, vel malitiam, sed

Diluitur. Curiel.

solam physicam entitatem, ut est per se notum.

18. Illud vero quo juvari et confirmari intenditur prædicta evasio, nequaquam ei favet. Nam quod attinet ad D. Thom. in primo testimonio non loquitur de actu, qui sit unus numero in esse naturæ, sed tantum specie, ut verba ejus satis explicant. In secundo loquitur de finibus partialibus, qui licet inter se non subordinentur, subordinantur tamen uni tertio, qui est finis totalis, ut explicat in solutione ad 2. Et ratio est perspicua, quia si voluntas eodem actu appeteret plures fines nulli subordinatos, appeteret simul plura ut plura, quod in via S. Doct. repugnat. Debent ergo prædicti plures fines subordinari, vel unus alteri, vel ambo uni tertio, qui sit principaliter intentus. Ex quo sumitur impugnatio ejusdem confirmationis quoad rationem. Nam vel hujusmodi finis principalis movet ad alios sub ratione honesti, vel sub ratione inhonesti, et turpis. Si primum, repugnat quod moveat ad eligendum, vel appetendum aliquid inhonestum, propter rationem nuper traditam. Si secundum : eo ipso quidquid appetitur in ordine ad illum, quantumvis alias honestum sit, non appetitur sub ratione honesti, sed sub ratione turpis, ob dictam rationem atque adeo nunquam actus per ordinem ad prædictos fines partiales erit simul bonus et malus : sed vel tantum malus, si aliquis ex illis inhonestus fuerit, vel dumtaxat bonus, si nullus sit turpis.

Effugium. Sed urgebis : potest finis principalis esse indifferens, et tunc non movebit, neque sub ratione turpis excludentis bonitatem, neque sub ratione honesti excludentis malitiam, sed sub ratione indifferentiæ, cui tam bonum quam malum possint subordinari : vel saltem poterit esse beatitudo, et finis ultimus in communi, qui abstrahit ab honesto et delectabili, tantumque dicit rationem boni physici, in quod omnes actus tam boni, quam mali referuntur : ergo saltem in ordine ad hunc finem poterit quis intendere eodem actu duos fines minus principales, alterum sub ratione mali, et alterum sub ratione boni, sine eo quod una ex his rationibus alii subordinetur, sed cum subordinatione utriusque ad prædictum finem communem, in quem tam bonum, quam malum morale referri possunt, servata utriusque ratione : habebitque tunc actus ex fine bono, bonitatem ; et ex turpi, malitiam.

19. Respondetur negando consequentiam. Et ad primum, quod in antecedenti dicitur de fine indifferenti, constat ex dictis disp. præced. n. 7, quomodo talis finis eo ipso quod assumatur ut principalis, est malus objective ; eo quod est improportionatus respectu actus humani. Ad secundum de fine ultimo in communi concedimus posse in illum ordinari cæteros fines tam bonos quam malos sub propriis rationibus bonitatis, et malitiæ, quoties talis ordinatio fit distinctis et disparatis actibus ; secus si fiat uno et eodem, ut in casu de quo loquimur : tunc enim finis, quantumvis communis, movet sub ratione mali, et ideo nihil potest ei subordinari sub ratione boni. Et ratio est, quia cum eodem actu appetuntur bonus et malus finis propter bonum satiativum in communi, hujusmodi finis in communi movet sub ratione consequibilis hac indeterminatione, *sive in bono, sive in malo,* et *sive honesta via, sive inhonesta,* quæ ratio licet videatur a bono et malo abstrahere, revera est determinate mala : ut qui vellet facere aliquid sub hac indeterminatione *sive sit bonum, sive malum,* eo ipso peccaret, et ratio terminativa illius volitionis determinate esset mala : et qui vellet dare eleemosynam ex uno istorum indeterminate *vel proprio labore, vel furto,* diximus disp. præcedenti num. 17, velle illam determinate sub ratione mali, et non tantum esse malam electionem furti, sed etiam volitionem eleemosynæ sic intentæ : nam tunc malitia ejus, quod appetitur propter finem, refunditur in ipsum finem, prout movet ad illud, sive determinate, sive indeterminate appetendum, atque adeo movet sub ratione mali : hoc autem sufficit ut nequeat ei prout sic moventi subordinari bonum sub ratione boni, sive tanquam medium, sive tanquam finis non ultimus : et consequenter ut nihil concurrens ad actum respicientem prædictam rationem terminet illud sub ratione honesti. Impugnatur.

§ V.

Refertur sententia opposita, et occurritur duobus ejus fundamentis.

Oppositam sententiam tenent Cajet. art. 8 et 9 hujus quæst. et tomo 1, opus. opusculo 31, responsione 14, Lorca in præsenti d. 28, Granados controversia 2, tract. 14, disp. 1, Corduba Cajet. Lorca. Granad.

Corduba lib. 2, quæst. 23, et plures alios refert pro ea Salas cita. sect. 11, num. 124. Cordub. Salas. D.Thom. Potest vero probari primo variis D. Thom. testimoniis, quæ prima facie ei suffragari videntur. Etenim art. 4 hujus quæst. ad 3, sic ait : *Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum* (scilicet ex objecto, vel ex fine) *deesse aliam : et secundum hoc contingit actionem, quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso.* Clarius id habet in 2, dist. 36, quæst. 1, art. 5, in corp. et ad 1 : *Illa bonitas* (inquit) *quæ est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur.* Eodem modo loquitur quæst. 2 de Malo art. 4 ad 7. Præterea in hac 1, 2, quæst. 73, art. 2, probat peccata suscipere magis et minus sequenti ratione. Quia peccatum non dicit privationem rectitudinis *in facto esse*, sed solum *in fieri*, et ideo nullus actus potest ita vitiari et privari bono, quin retineat aliquam rectitudinem, qua possit magis et magis privari : eandemque doctrinam tradit in præsenti art. 8 ad 1, et in 2, dist. 42, art. 5. Denique in hac 1, 2, quæst. 114, art. 10 ad 2. Et 2, 2, quæst. 110, art. 4, in solut. ad 4, docet Ægyptiacas obstetrices mendacio suo meruisse aliquod præmium temporale, *cujus merito* (ait) *non repugnat deformitas illius mendacii :* si autem in illo actu simul cum malitia mendacii non esset aliqua bonitas moralis, nullum ei præmium deberetur, ut est per se notum : sentit ergo contra nostram conclusionem.

Animadversio. 20. Ut verum sensum D. Thom. in his testimoniis aperiamus, animadvertendum est primo (id quod jam supra observavimus) duplicem esse bonitatem moralem : aliam formalem, quæ in libertate fundatur, et primario reperitur in actu interiori voluntatis, ubi primo est libertas, ab eoque derivatur in exteriorem, qui ab ipso imperatur: aliam objectivam, quæ primo convenit objectis et actibus externis, non ut sunt in exercitio liberi ex voluntatis imperio, sed ut sunt objecta actuum voluntatis, et habent rationem appetibilium : unde hæc bonitas antecedit exercitium voluntatis, et non dependet ab illa, sed a ratione regulante proportionem, quem ipse actus exterior ratione materiæ et circumstantiarum habet ad appetitum. Et ideo D. Thom. infra q. 20, art. 2, loquens de bonitate formali (quam appellat bonitatem ex fine, eo quod convenit actibus, ut sunt in exercitio, quod habent a fine operantis, juxta dicta disp. præced. n. 5), ait *quod tota dependet ex voluntate :* loquens vero de objectiva (quam vocat secundum genus, et circumstantias) asserit : *quod solum dependet ex ratione, et quod ex ea dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.* Pro quo videndus est in 2, dist. 40, quæst. 1, art. 3 et q. 2 de Malo art. etiam 3.

D.Thom.

Secundo nota hanc bonitatem objectivam posse considerari dupliciter : vel materialiter, et in esse rei, vel formaliter in ratione objecti : primo modo solum dicit entitatem actus externi, et tendentiam ejus physicam ad objectum, vel finem secundum se bonum, quæ est materia apta per rationem regulari, et approbari, sive de facto eam approbet, sive non. Secundo modo dicit hanc ipsam materiam ut a Prudentia hic et nunc regulatam, et approbatam. Quo pacto ultra prædictam tendentiam debet connotare concursum omnium circumstantiarum, quæ secundum prudentis judicium necessariæ sunt ut actus hic et nunc honeste exerceatur vel appetatur, juxta ea, quæ dicta sunt a n. 5. Quocirca ubi actus habet objectum, vel finem, secundum se bonum, si tamen desit aliqua circumstantia debita, vel adsit aliqua prava, dicetur ratione objecti, vel finis *bonus objective materialiter*, non autem formaliter in esse objecti : quia dum prædicta circumstantia afficitur, nulli rectæ rationi formaliter conformatur, neque ab ea approbatur. Alia animadversio.

Tandem nota, quod quia voluntas potest reflecti supra omnes suos actus quantumvis internos amando suum velle, et imperando ipsum imperare, ideo omnis actus humanus a quacumque potentia, etiam ab ipsa voluntate elicitus, potest ad illam comparari, et in ratione actus, seu effectus ab ea procedentis, et ut objectum ab ipsa appetibile : atque ita in quolibet distingui debet bonitas vel malitia formalis, quam accipit a voluntate, et bonitas vel malitia objectiva, quæ provenit ex materia et commensuratione rationis : et rursus hæc considerari potest vel in esse objecti moralis formaliter, vel materialiter in esse rei. Ultima.

21. Quibus prænotatis ad tria priora loca, quæ magis difficilia videbantur, una et facilis est solutio : in omnibus enim sermo est de bonitate objectiva; non autem de formali, de qua dumtaxat præsens quæstio procedit: imo de objectiva non loquitur D. Thom. formaliter in ratione objecti moralis, sed materialiter in esse rei. Et ideo sensus legi- Duo priora loca D. Thom explicantur.

timus est quod etsi actus, qui versatur circa objectum secundum se bonum, habeat malum finem, vel alia circumstantia vitietur, conservat ratione ipsius objecti bonitatem objectivam materialiter : quia quantumcumque ex aliis principiis depravetur, semper conservat materiam, quæ posset a ratione approbari, et alias honeste appeti : quamvis dum mala circumstantia adest, neque ratio hic et nunc eam approbet, neque actus voluntatis aliquam bonitatem formalem ex ea desumat. Nec refert quod D. Tho. in hac quæst. præcipue videtur loqui de bonitate et malitia formalibus. Quia ut disp. 1 animadvertimus fere in omnibus articulis admiscet aliqua de objectivis. Et re vera quæst. hæc 18, potius est de bonitate et malitia omnino in communi secundum quod abstrahunt a formalibus, pro quibus specialiter instituta est quæst. sequens, et ab objectivis, quibus specialiter deservit quæst. 20. Et ideo præsentis doctrina modo formalibus, modo objectivis, juxta subjectam materiam, per accommodam distributionem applicari debet.

Quod si in testimonio desumpto ex præsenti quæst. contendas sermonem esse de bonitate et malitia formali, adhuc habet congruam explicationem. Nam cum D. Th. dicit, quod contingit actioni habenti unam bonitatem, puta ex objecto, deesse aliam scilicet ex fine : et ob istius defectum reddi peccaminosum, ly *habenti* non facit sensum compositum, quasi actio simul cum prædicto defectu aliam bonitatem conservet : sed reddit sensum divisum, nempe quod actui habenti quantum est ex se, et ex suo objecto unam bonitatem, contingit deesse aliam : ita tamen quod iste defectus non compatiatur secum illam bonitatem, sed eam destruat. Ac si diceremus, quod habenti sanitatem contingit distemperari humores : quæ quidem est vera propositio, non quia cum jam adest distemperies, revera sit sanitas; sed quia adesset tunc, quantum est ex aliis principiis, nisi distemperies accidisset.

Testimonia quæ secundo loco afferuntur, possunt et debent similiter exponi de bonitate objectiva modo explicato. Pro quibus plura dicemus tomo sequenti tract. 13, disp. 9, dub. 1, ubi explicabitur quo pacto privatio rectitudinis reperta in quolibet peccato, sit tantum privatio in fieri, et quid sit illud oppositum, cujus semper aliquid in actu relinquit.

Quod autem mens Ang. Doct. in prædictis testimoniis sit ea quam explicuimus, constat, tum ex illis quæ pro assertione adduximus : in quibus quacumque parte actus sit malus negat ei omnem bonitatem, quod cum non possit intelligi de objectiva in esse rei, accipiendum est de formali; ac proinde quoties alibi prædicto actui bonitatem concedit, debet intelligi de objectiva modo explicato. Tum etiam, quia in aliquibus locis quæ in contrarium afferuntur, non tantum dicitur unum vel alterum actum malum habere bonitatem simul cum malitia, sed generaliter de omnibus peccatis asseritur retinere aliquid rectitudinis, nec posse adeo vitiari, ut eam ex toto amittant : constat autem generalem hanc doctrinam non posse verificari nisi de bonitate objectiva materialiter sumpta, etiam in sententia adversariorum, qui concedunt in pluribus peccatis ut in odio Dei, et similibus, nihil formalis reperiri. Imo in omnibus quæ sunt mala ex objecto (ut notat Greg. Mart.) non intendunt quod possit esse aliunde bonitas formalis, quia id saltem negat expresse D. Thom. in testimonio quod adducitur ex dist. 36, ubi ait quod *substracta ab actu bonitate quæ est ex genere tollitur quæcumque alia, sive ex fine, sive ex circumstantiis.* Greg. Mart. D. Thom.

22. Dices ex his verbis colligi non loqui D. Thom. in prædicto testimonio de bonitate objectiva ut nos explicuimus : quia bonitas objectiva quæ est ex fine vel circumstantiis, manere potest sublata bonitate ex objecto, siquidem potest manere tendentia actus ad finem et circumstantias bonas. Replica.

Respondetur falsum esse antecedens : nam si actus semel habet objectum malum, adhuc objective non potest concipi sine malitia, quia nunquam potest denudari a malitia ipsius objecti, et ideo nec potest concipi præcise ut bonus : secus si habeat bonum objectum, et finem vel circumstantias malas : nam licet, ut his associatus, etiam objective sit simpliciter malus, potest tamen ab eis denudari, et debito modo fieri manendo idem actus; atque adeo etiam cum prædictæ circumstantiæ adsunt potest præscindi ab illis, et concipi cum solo suo objecto, in quo conceptu nihil mali splendeat. Quod, et nihil aliud intendit ibi D. Thom. Solutio.

Ad ultimum de obstetricibus dicendum est ex eodem S. Doct. cit. q. 110, art. 3 ad 2 et in 3, dist. 38, q. 1, art. 3 ad 2, illas non meruisse proprie apud Deum etiam præmium temporale ipso actu mentiendi; sed solum Ultim. Testimonium D. Thom. aperitur.

solum remuneratas fuisse (loquendo de propria remuneratione) pro timore Dei et benevolentia in Judæos, ex qua materialiter sumpta mendacium processit, juxta ea quæ diximus disp. præced. n. 21. Neque ex illis verbis *sed forte aliquam remunerationem temporalem cujus merito non repugnat deformitas illius mendacii* etc. colligi potest oppositum. Tum quia ut in ipsis cernitur non
D.Thom. loquitur D. Thom. absolute asserendo, sed sub dubio, *sed forte*, ad quod sufficeret aliqualis probabilitas illius sententiæ in aliena opinione. Tum etiam quia admisso loqui ex propria sententia, ut loqui videtur q. 114 cit. intelligendus est non de remuneratione proprie dicta, etiam secundum quid, sed de remuneratione similitudinaria et valde impropria, quæ licet apud homines remuneratio et præmium videatur; apud Deum tamen solum habet rationem effectus ex divina ordinatione secuti, et illi operationi aliquo modo debiti : non ut talis operatio erat actus moralis, et procedebat a voluntate illarum mulierum tanquam ab agente morali, sed ut procedebat ab influxu Dei moventis ad materiale illius mendacii in ordine ad salutem Hebræorum. Quodammodo enim debebatur Dei causalitati ut posito prædicto mendacio secundum quod pro materiali deservire potuit ad intentum Dei, poneretur aliud bonum, quod apud nos remuneratio et præmium apparet. Quæ doctrina desumitur
Idem. ex ipso Ang. Doct. cit. art. 10, ex q. 114 ad 2, ubi ait : *Dicendum quod illæ retributiones dicuntur divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis. Et ita intelligendum est quoties in Scriptura dicitur merces retributa actui ex aliqua parte malo : ut Ezech. 29, ubi exercitui Nabuchodonosoris promittitur in mercedem terra Ægypti, eo quod præliavit adversus Tyrum*, licet non ut Deo serviret, sed ut sibi dominium usurparet, ut observat D. Tho. loco citato.

Argumentum ex Lorca. 23. Secundo arguit Lorca ratione : quia per actus habentes bonum objectum et malum finem, possunt præcepta legis divinæ adimpleri : ergo simul cum malitia ex fine habet bonitatem moralem ex objecto. Antecedens non videtur posse negari : nam si quis patienti extremam necessitatem, ubi lex misericordiæ obligat sub mortali, det eleemosynam ob inanem gloriam, aut in die festo audiat sacrum propter similem finem, nullus dicet, eum non adimplere hujusmodi præcepta : alias in utroque casu peccaret mortaliter non adimplendo leges quæ ad mortale obligant. Illatio vero (ait Lorca) probatur, quia omne præceptum est de actu bono : ergo non potest adimpleri per illum qui præcise sit malus.

Confirmatur : nam vel elargitio eleemo- Confirm.
synæ in prædicto casu est conformis legi misericordiæ, vel non? Si primum, ergo cum talis lex sit ratio, et recta, erit ex hac parte prædicta elargitio conformis rectæ rationi, atque adeo bona moraliter. Si secundum : talis actus non erit adimpletivus illius legis, quoniam actus per quem lex adimpletur debet ei conformari.

Respondetur animadvertendo ex doctrina Animadversio pro solutione.
D. Thom. infra q. 100, art. 9 et 10, leges esse in duplici differentia : quædam enim dantur de actibus humanis præcise quoad substantiam et entitatem physicam, vel (quod idem est) quoad bonitatem objectivam materialem: ut quæ præcipit succurrere indigenti, audire sacrum, et similes. Aliæ vero dantur de modo et fine prædictorum actuum, et consequenter de eorum honestate ex bonitate formali (non quasi ipsa formalis bonitas immediate sub lege cadat, sed quia cadit ex parte fundamenti quidquid requiritur ut resultet : prout in tract. de peccatis disp. 6, dub. 2 explicabitur) cujusmodi est lex prudentiæ, quæ præcipit ut morales actus debito modo fiant, et præceptum de dilectione Dei, quo jubemur omnes illos in Dei gloriam saltem virtualiter referre, juxta illud Apostoli 1 ad Cor. 10 : 1 confir.
Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Leges igitur quæ dantur de sola substantia actus, adimpleri possunt per illum qui nullam habet bonitatem formalem, dummodo circa objectum bonum versetur, et sit bonus materialiter, ut contingit in exemplis adductis. Lex enim de succurrendo egentibus solum præcipit substantiam actus eleemosynæ; et lex de audiendo Sacro, auditionem Sacri secundum substantiam. Cæterum leges quæ præcipiunt modum et finem, non adimplentur nisi per actum, qui probe et honeste fiat, ac proinde qui ex nullo capite sit malus. Unde ad argumentum concesso antecedente de prædictis legibus obligantibus ad solam substantiam actus negatur consequentia : nam hujusmodi præcepta possunt quoad substantiam sufficienter adimpleri per actum nullam habentem moralem bonitatem, non qua ratione malus est, sed in quantum

tendit ab objectum secundum se bonum et est bonus materialiter : sic enim dumtaxat cadit sub præcepto.

Ad confirm. 24. Ad confirmationem respondetur, quod si nomine legis intelligatur judicium prudentiæ vel synderesis, quæ sunt regula moralis bonitatis, ex dictis n. 7 et 9, constat elargitionem illam neutri esse conformem, nec per illam satisfieri legi dictanti prudenter operari. Sed intelligendo, ut solet nomine legis præceptum superioris ut præcise importat vim graviter obligandi solum quoad materiam misericordiæ, potest talis actus dici conformis legi misericordiæ, quoad rem præceptam, non autem quoad finem et modum seu formam legis, vel quoad intentum præcipuum legislatoris Est tamen adimpletivus prædictæ legis quia in his et similibus modus actus et intentio legislatoris non cadunt sub lege, ut D. D. Thom. Thom. docet in 4, dist. 15, q. 3, art. 4, quæstiunc. 1 ad 3. Neque hinc fit talem actum fore ex hac parte formaliter consonum rectæ rationi : quoniam lex illa non est formaliter ratio recta considerata præcise quoad substantiam præcepti : posset enim aliquis idem præcipere actu inordinato et contrario rectæ rationi : sed dicitur et est ratio recta, quia præcipit ordinato modo et in ordine ad finem honestum.

Objectio. Dices si lex misericordiæ præcipit dare eleemosynam ordinato modo et propter honestum finem : ergo præcipit modum et finem eleemosynæ : atque adeo qui eam tribuit sine hujusmodi circumstantiis, non conformatur cum prædicta lege etiam quoad rem præceptam.

Diluitur. Respondetur legem misericordiæ præcipere dare eleemosynam ordinato modo, et propter honestum finem, si particulæ istæ præcise cadant supra *præcipere*, non vero si cadant supra rem præceptam, nempe *dare eleemosynam*. Lex enim utpote sancta et honesta in ordine ad honestum finem præcipit quidquid fieri præcipit; non tamen quælibet lex præcipit ut quod ipsa fieri præcipit, fiat propter finem honestum. Unde qui facit rem quam lex intendens bonum finem præcipit, etiamsi non faciat propter bonum finem, quem habet lex, conformatur cum illa quoad rem præceptam. Et ratio est quam modo tradidimus : quia intentio legislatoris, et finis legis ut plurimum non pertinent ad rem præceptam, sed ad modum præcipiendi, et ideo non concluduntur sub præcepto legis. Et quamvis (ut tacita objectio diluatur) mens legislatoris sit reddere homines formaliter virtuosos, et ad hoc ferantur leges ut actus morales honeste, et debito modo fiant; non tamen totum hoc præstat legislator unica lege, sed pluribus : et ideo una lege præcipit solam substantiam, et materiam actus, qui erit bonus si debito modo fiat, et alia præcipit ut talis actus non nisi debito modo fiat. Unde qui ponit materiam actus boni, et non debito modo; satisfacit præcepto primæ legis, et delinquit contra secundam. Quia vero recta ratio, quæ est moralis regula utramque legem, primam quasi de materiali, et secundam de formali includit, nullus actus dici potest formaliter rectæ rationi consonus, aut bonus moraliter, nisi per illum utrique legi satisfiat.

Replica. 25. Sed urgebis : qui adimplet præceptum audiendi Sacrum propter vanam gloriam, melius facit, quam qui nullo modo adimplet ; et si quis esset determinatus non adimplere nisi propter illum finem, recte ei consuleretur, quod vel ita adimpleret : ergo talis adimpletio est bona moraliter, et conformis rectæ rationi ; alias non caderet sub consilio.

Enervatur. Respondetur : quod etsi adimplens modo dicto præceptum minus peccet, quam qui nullo modo adimplet : eo quod ille frangit minorem obligationem, non tamen proprie, et formaliter loquendo melius facit : quia neuter formaliter bene facit : et ideo comparativum *melius*, est de subjecto non supponente. Sicut minus peccat qui dormiens adimplet, seu non frangit præceptum non furandi, quam qui illud frangit ; non tamen proprie melius facit : quia dormiens nullam exercens operationem nihil bonum facit, et ubi non est *bonum*, *melius* esse non potest. Esset tamen bonum prædictum consilium : quia ad bonitatem consilii sufficit consulere minus malum ubi is, cui consulitur, incideret in majus malum absque tali consilio. Nec bonitas illius consilii desumitur ex ipso minori malo, sed ex bono opposito majori malo, ob cujus amorem minus malum consulitur, ut majus malum contrarium tali bono impediatur.

§ VI.

Alia ejusdem sententiæ argumenta proponuntur, et diluuntur.

26. Tertio arguitur : bonitas actus voluntatis, saltem specifica, non dependet a circumstantiis, sed tantum ab objecto : ita ut si

si semel hoc fuerit bonum, quidquid sit de illis, actus necessario sit bonus : sed etiam si talis actus habeat bonum totum objectum, potest vitiari ex circumstantiis : ut si fiat quando non oportet, aut propter finem, qui non oportet etc. : ergo simul cum bonitate ex objecto potest habere malitiam. Major in qua videtur esse difficultas, est D. Thom. q. sequenti art. 2.

D.Thom. Ad hoc argumentum constat ex dictis disp. 4, a n. 10, ubi doctrinam illam D. Thom. de bonitate actus voluntatis ex professo explicuimus : et quomodo nomine *objecti* comprehendit Ang. Doct. finem, et cæteras circumstantias, quæ ex parte objecti se tenent, quæ si omnes bonæ sint, repugnat adesse ex parte actus voluntatis aliquam circumstantiam malam : si autem ex circumstantiis objectivis aliqua sit mala, jam actus non habet bonum totum suum objectum : et sic nec sumit ab eo bonitatem.

4 argum. 27. Quarto probatur prædicta sententia. Actus qui versantur circa bonum objectum propter malum finem, ut volitio dandi eleemosynam, vel solvendi æquale cui debetur, propter inanem gloriam, sunt actus virtutis moralis eliciti ab habitu misericordiæ, et justitiæ : ergo respiciunt objectum sub ratione honesti : atque adeo recipiunt ab eo bonitatem, simul cum malitia, quam habent ex fine. Consequentia liquet : quoniam virtus moralis non potest non respicere bonum honestum, sub ratione honesti, quod est proprium objectum talis virtutis. Antecedens vero probatur. Tum quia facilior est ad eliciendos illos actus qui habet habitum misericordiæ, et justitiæ, quam qui hujusmodi habitibus caret : ergo signum est quod tales habitus influunt in prædictos actus : et concurrunt ad eos eliciendos : alias non esset ratio cur facilius elicerentur ab habente habitum quam ab aliis. Tum etiam nam tales actus repetiti augent facultatem ad veros actus misericordiæ, et justitiæ, atque adeo augent ipsas virtutes misericordiæ, et justitiæ : sed virtutes non augentur nisi actibus a se elicitis : ergo, etc.

Confirm. 1. Confirmatur : cum aliquis incipit exercere similes actus propter bonum finem, et postea mutata intentione continuat ob finem malum, manent iidem numero, cum nulla sit ratio quare discontinuentur : igitur debent habere idem principium ; ab eisdemque habitibus procedere : atqui in sui inceptione procedebant ab habitibus virtuosis, siquidem erant actus veræ virtutis : ergo similiter in continuatione.

Confirmatur secundo, nam virtutibus et earum actibus potest aliquis male uti, vel ad superbiendum, vel ad inanem gloriam ; unde dicit D. Aug. Serm. 15, de verbis Apostoli, quod superbia etiam bonis operibus insidiatur ut pereant : sed malus usus virtutis est quod concurrat ad actum aliqua parte malum : ergo etc. Confirm. 2. D.Aug.

Confirmatur tertio : quia saltem de justitia videtur id docere D. Thom. 2, 2, q. 57, art. 1, ubi condistinguens illam a cæteris virtutibus sic ait : *Justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ ad quod terminatur actio justitiæ etiam non considerato qualiter ab agente fiat :* ergo ut aliquis actus habeat rectitudinem hujus virtutis, et ab ea eliciatur, non est necesse attendere qualiter ab agente fiat, propter bonum vel malum finem. Confirm. 3. D.Thom.

Confirmatur tandem : nam actus credendi mysteria supernaturalia ut a Deo revelata elicitur a virtute fidei ; et actus sperandi beatitudinem supernaturalem a virtute spei : et tamen possunt ad malum finem ordinari, ut si aliquis credat vel speret propter vanam gloriam. Ergo etc. Ult. confirm.

Ad 4. arg. 28. Respondetur ad argumentum negando antecedens : quoniam virtus moralis non concurrit nisi ad actus regulatos judicio prudentiæ, et ideo diffinitur a Philosopho 2 Ethicorum, quod sit *habitus electivus in mediocritate consistens ut prudens determinaverit*, etc. Constat autem ex dictis a n. 5, quacumque circumstantia actus sit malus, non regulari prudentia : unde velle dare eleemosynam, aut solvere debitum cum aliqua inordinata circumstantia, materialiter tantum possunt dici actus misericordiæ, vel justitiæ : quatenus exercentur in materia horum habituum ; non tamen sub eorum ratione formali.

Quare ad primam probationem dicendum est majorem illam facilitatem, quam experitur is, qui habet habitus justitiæ et misericordiæ, ad prædictos actus, non provenire per se ex hujusmodi habitibus, sed per accidens : quia dum per se disponunt potentiam ad proprios actus quatenus sunt formaliter virtutis, per accidens, removendo impedimenta ex parte materiæ, reddunt ipsam potentiam facilem ad actus in materia similes ; quamvis formaliter non sint actus virtutis, sed vitii. Ad eum modum quo habens habitum misericordiæ acquisitæ fa-

cilior est ad eliciendos actus infusæ : non quia virtus naturalis per se influat in actus infusæ, cum isti sint supernaturales: sed quia cum prædictæ virtutes conveniant in materia, licet non in ratione formali, eo ipso quod acquisita per se habilitet potentiam ad proprios actus, tollit impedimenta, quæ ex parte materiæ retardare possent ad alios quoscumque in tali materia eliciendos : et sic per accidens et materialiter misericordia acquisita disponit ad actus infusæ : non qua ratione supernaturales sunt, sed in quantum communicant in materia cum actibus virtutis acquisitæ.

Per quod patet ad secundam probationem: nam etiamsi actus illi dandi eleemosynam, vel solvendi debitum propter inanem gloriam non sint formaliter actus virtutis, possunt per accidens modo dicto augere facilitatem ad veros actus misericordiæ et justitiæ, tollendo magis et magis impedimenta, quæ eodem modo retardant ad actum veræ justitiæ, sicut ad actum inanis gloriæ in materia justitiæ.

Ad confir. Ad primam confirmationem respondetur prædictos actus mutata intentione ad summum manere eosdem physice, formaliter vero in genere moris totaliter discontinuari : et ita dato quod semper procedant ab eodem principio physico, quod est ipsa potentia voluntatis nude sumpta, negandum est procedere ab eodem habitu, qui est principium morale : sed dum incipiunt sub ratione formali misericordiæ et justitiæ, eliciuntur ab earum habitibus; dum vero conversa voluntate ad finem inanis gloriæ, continuantur, nullus habitus bonus in eos influit, sed voluntas cum habitu inanis gloriæ, sub cujus ratione formali eliciuntur. De quo dicemus rursus tract. seq. disp. 1.

Ad alias confirmationes. 29. Reliquæ confirmationes tangunt difficultatem quæ solet infra disputari ad quæst. 55, possemusque proinde earum solutionem tractatui seq. reservare. Sed ne hac dumtaxat occasione dubium speciale ibi excitemus, placet modo illis occurrere. Pro

D. Thom. Triplex genus virtutum assignatur. quo observandum est ex D. Thom. q. 58, art. 3, triplex esse genus virtutum. Quædam enim sunt tantum intellectuales, sicut scientia, sapientia, intelligentia et ars : quæ perficiunt solam partem intellectivam, inclinantque ad actum bonum, ex genere, licet bonum ejus usum non determinent. Aliæ sunt morales ut justitia, fortitudo, et temperantia, quæ perficiunt appetitum, et inclinant ad actum bonum simul et ad bonum usum : inter quas connumerari etiam debet prudentia : nam licet essentialiter sit habitus intellectualis, respicit tamen rectitudinem appetitus, et bonum usum actus, in quo convenit cum virtutibus moralibus : imo est omnium illarum regula. Aliæ denique sunt virtutes Theologales Charitas, Fides, et Spes, quæ immediate versantur circa Deum tanquam circa objectum proprium. Secundo nota ex eodem D. Thom. citata q. 55, art. 4, quod dupliciter uti possumus aliqua virtute. Vel tanquam objecto : ut cum eam appetimus, aut de illa bene vel male sentimus. Vel tanquam principio, applicando ipsam ad aliquem actum eliciendum.

Loquendo igitur de primo usu, omnibus virtutibus potest aliquis male uti : potest enim odisse quamcumque, vel de ea superbire, aut prave sentire, ut docet D. Thom. loco citato ad 5. Et de hujusmodi usu intelligendum est quod ait August. Superbiam bonis operibus insidiari : sæpe enim bona opera sunt occasio accepta superbiendi, et de eis inaniter extollimur. Hinc vero nihil contra nos, quia tunc virtus non concurrit effective ad actum malum, sed tantum per modum objecti : neque adhuc hoc munus præstat formaliter in quantum est objective bona; sed in quantum effecta objective mala a circumstantia superbiæ, vel inanis gloriæ, vel aliunde.

Loquendo vero de posteriori usu, certum etiam est virtutibus intellectualibus, excepta prudentia, posse voluntatem male uti: eo quod hujusmodi virtutes præcise ex suo genere non determinant bonum usum actus, nec sunt in ordine ad bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri, et ita licet repugnet eis falsitas, non tamen malitia. Neque ideo actus illarum ratione abusus erunt simul boni et mali, sed adveniente quacumque circumstantia prava, quæ vitiet earum usum, amittunt ex toto bonitatem moralem.

Aliter dicendum est de virtutibus moralibus. His enim nemo potest male uti tanquam principio ut habet D. Tho. citata D. Thom. solutione ad 5. Tum quia earum actus per se regulantur judicio prudentiæ, cui omnis malus usu repugnat. Tum etiam quia prædictæ virtutes non modo respiciunt actum ex se bonum, sed etiam bonum usum : eo quod sunt circa honestum sub ratione honesti. Et propterea dicitur de illis quod *faciunt bonum habentem, et opus ejus perfectum reddunt*,

reddunt, ut explicat Ang. Doct. infra q. 56, art. 3. Ob idque in communi virtutis diffinitione, collecta ex Augustino quam D. Th. explicat cit. art. 4, ponitur, *qua recte vivitur, qua nemo male utitur*. Quæ particulæ licet aliqualiter possint extendi ad virtutes intellectuales, stricte tamen solum conveniunt moralibus, et aliquibus Theologicis. De quo videri possunt ibidem Curiel. Mont. et quæ dicemus tract. seq. in animadv. ad art. 3, cit. quæst. 56.

Curiel. Mont.

30. Quare ad id quod in tertia confirmatione dicitur de Justitia, dicendum est cum N. Cornejo dubio cit. n. 13, D. Thom. loqui de rectitudine materiali objectiva justitiæ, non vero de formali. Ad hanc enim necessario debet attendi quomodo et qualiter actus ab agente procedat. Id quod generaliter de omni virtute morali docet S. Doct. citato art. 4, quæst. 55, ad 4. Et de ipsa justitia non obscure indicat in illo eodem loco ex 2, 2, ubi paulo ante verba adducta hæc habet: *Rectum vero quod est in ordine justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad aliud.* Ecce qualiter ante comparationem ad aliud requirit considerationem comparationis ad agentem.

Cornejo. D.Thom.

Replica. Nec refert si urgeas, quod D. Thom. volebat constituere discrimen inter justitiam et reliquas virtutes, quæ non sunt ad aliud: ergo non loquitur de rectitudine tantum materiali, quippe in hac neque actus aliarum virtutum dependent ex modo quo fiunt ab agente, sed tantum ex objecto.

Enervatur. Respondetur enim admisso antecedente, negando consequentiam. Et ad probationem dicendum est, quod in aliis virtutibus moralibus, puta temperantia et fortitudine, quælibet rectitudo etiam materialis et objectiva debet attendi per comparationem ad operantem: eo quod hujusmodi virtutes sunt circa proprias passiones tanquam circa objectum, et ita si secludamus ex toto ordinem ad operantem, nulla rectitudo eis relinquitur. V. g. rectitudo objectiva temperantiæ in cibo et potu non aliter determinari potest nisi ex comparatione ad personam, quia cibus qui respectu unius est proportionatus, est materia temperantiæ; respectu alterius potest esse improportionatus et objectum intemperantiæ. Diximus, *si secludamus ex toto ordinem ad operantem*, etc. quia adhuc in his virtutibus non est necesse ad rectitudinem materialem objectivam attendere omnes circumstantias, sicut ad rectitudinem formalem: sed sufficit considerare proportionem materiæ ad agentem, quidquid sit de fine extrinseco et aliis hujusmodi: ut non obscure insinuat D. Thom. loc. cit. dicens: *Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum* (intellige etiam objective) *nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente.* Ubi non præcipit considerare omnes circumstantias, sed aliqualem ordinem ad agentem, ut rectitudo de qua loquitur, consistat.

Idem A.P.

31. De virtutibus Theologicis quod attinet ad charitatem certius est quam de moralibus, non posse ad actum aliqua parte malum effective concurrere: quia charitas totum suum actum, et quidquid per illum aliquo modo attingit, refert immediate ad Deum summum bonum, in quem constat nihil moraliter defectuosum ordinari posse. Quod si D. Thom. aliquando docere videatur dilectionem Dei posse ad malum finem ordinari, ut q. 2 de Malo art. 1 ad 7, secundi ordinis, et art. 4 ad 2, vel loquitur de ordinatione per modum objecti juxta dicta n. 29, vel non loquitur de dilectione quæ sit actus charitatis, et amor super omnia, sed de quadam naturali dilectione, quæ tantum est complacentia et amor inefficax: neque in hujusmodi amore, eo ipso quod ad malum finem referatur, erit aliqua bonitas moralis.

Idem.

32. De fide vero et spe posset id non immerito dubitari. Quod in suis tractatibus ex professo examinabitur. Pro nunc quoad spem tenenda est pars negativa: nam cum spes Theologica sit vera virtus perficiens voluntatem, debet objectum respicere formaliter sub ratione boni: alias non esset dispositio perfecti ad optimum, quod est de ratione virtutis: si autem ejus actus posset aliqua circumstantia vitiari, eo ipso non respiceret objectum sub ratione boni, ut ex dictis a n. 12, probatum manet. Et ideo D. Thom. 2, 2, q. 17, art. 1 ad 1, inquit, quod *spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem.*

Idem.

Idem tenent de fide infusa Bannez eadem 2,2,q.4,art.5,dub. 2. Salas tomo 2, tract. 11, disp. 1, sect. 3, et alii. Sed oppositum docet Cajet. hac 2, 2, q. 55, art. 4, Medina q. 56, art. 3, Montesi. in præsenti art. 5, q. 6, favetque D. Thom. 2, 2, q, 47, art. 13 ad 1, ubi ait quod *fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum.* Cum enim essentialiter sit

Bannez. Salas. Cajet. Medina. Mont. D.Thom.

virtus intellectualis per se primo speculativa, nec secundum se respiciat objectum sub ratione boni, sed sub ratione primi veri, non videtur destrui ejus actus per hoc quod ad finem extrinsecum pravum referatur : quia talis relatio licet repugnet bonitati morali, non tamen certitudini, et infallibilitati, quæ est essentialis fidei. Juxta quam doctrinam ad ultimam confirmationem dicendum est, non esse de ratione actus fidei habere bonitatem moralem ex proprio objecto vel aliunde, sed tantum veritatem et infallibilitatem : et ita si fieret ob pravum finem, nihil haberet prædictæ bonitatis, sed tota ejus perfectio ad ordinem physicum pertineret.

Ultim. argum. 33. Ultimo arguitur pro prædicta sententia. Si adultus vellet suscipere baptismum ex affectu inanis gloriæ, vel alterius finis venialiter peccaminosi, talis volitio esset bona moraliter : atqui simul esset mala ex fine : ergo etc. Probatur major, quæ sola potest habere difficultatem : tum quia prædicta volitio esset dispositio ad gratiam, quam adultus ille reciperet in Baptismo (supponimus namque veniale peccatum non impedire gratiam Sacramenti) : non autem disponeret ad gratiam nisi esset moraliter bona : ergo. Tum etiam quia talis volitio esset meritoria respectu gloriæ : alias si adultus moreretur priusquam alium actum meritorium eliceret, daretur ei gloria sine meritis solum per modum hæreditatis, quod proprium est parvulorum.

Confirm. Confirmatur, nam qui in fidei defensionem vitam profunderet, vere mereretur apud Deum, quamvis ibi immisceretur aliquis affectus inanis gloriæ : ergo actus ille profundendi vitam simul esset bonus et malus moraliter. Consequentia videtur certa. Et antecedens probatur : quia prædictus actus esse vere actus martyrii, utpote elicitus a virtute fortitudinis in testimonium fidei : et qui ita pateretur, reciperetur ab Ecclesia ut martyr : ergo esset meritorius, quamvis haberet malitiam inanis gloriæ.

Ad argum. Respondetur negando majorem, supposito quod affectus inanis gloriæ antecedenter se habeat ad volitionem suscipiendi baptismum et influat in illam per modum finis. Et ad utramque probationem dicendum est prædictam volitionem in illo casu non disponere ad gratiam meritorie, sed ad summum ut conditio physica : atque adeo non quia sit bona moraliter (quamvis nec quia est moraliter mala) sed quia est physicus consensus voluntatis acceptantis susceptionem baptismi. Hic enim consensus physicus sufficit ut baptizatus recipiat effectum quem baptismus tribuit præcise ex opere operato: quamvis nec sit moraliter bonus, nec meritorius : sicut ad id sufficeret consensus interpretativus ejus qui baptizaretur dormiens, qui nihil tunc mereretur. Et ratio est quia prædicta volitio et consensus non requiritur indispensabiliter ad suscipiendam gratiam ex opere operato ut propria et rigorosa dispositio, sed ut conditio subjecti, et quasi pars materiæ elevabilis ad gratiam, quæ proinde in ipsam gratiam non habet proprium et rigorosum influxum dispositivum. Quod si adultus ita baptizatus, absque alio actu meritorio decederet, daretur ei gloria more parvulorum solum per modum hæreditatis, quod in aliquo casu non repugnat, ut contingeret in illo qui dormiens baptizaretur, et statim moreretur : quamvis per se loquendo collatio gloriæ adultorum petat fieri per modum coronæ. Diximus *si affectus inanis gloriæ antecedenter se habeat* propter illa quæ circa actum martyrii jam subjungimus.

Ad confir. 34. Ad confirmationem respondetur, quod si motus ille inanis gloriæ, qui in martyrio immisceretur, solum se habeat ex consequenti vel concomitanter, non nocet ejus bonitati, nec tollit meritum martyrii, quia nullam ei malitiam communicat, nec se habet formaliter ut circumstantia ejus. Si vero inanis gloria habeat se antecedenter tamquam finis et circumstantia actus profundendi vitam, concedimus prædictum actum habere malitiam ex hac parte. Sed negandum est quod sit aliunde moraliter bonus, vel quod eliciatur a vera virtute. Nam ut docet D. Thomas 2, 2, q. 124, art. 3 : *Tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis :* quare cum in prædicto casu tolerantia mortis non referatur ad bonum virtutis, sed ad inanem gloriam, consequens est talem actum non esse bonum moraliter, neque præmio dignum. Et ideo inquit D. Hier. super illud ad Galat. 1 : *Non efficiamini inanis gloriæ cupidi, quod martyrium ipsum si ideo fiat ut admiratione et laude habeatur a fratribus, frustra sanguis effusus est.* Unde qui ita pateretur, nec mereretur aureolam martyrii, nec ab Ecclesia reciperetur ut martyr.

D. Thom.

Hieron.

35. Si autem inquiras an saltem ex opere operato

Ratio dubitandi et illius solutio.

operato passio illa conferat aliquam gratiam, sicut dictum est de baptismo ? Non est omnium eadem sententia. Nam Salas

Salas.

loco cit. n. 164 partem tenet affirmativam, et loquitur eodem modo de prædicta passione ac de baptismi sacramento. Sed me-

Cornejo.

lius N. Cornejo citato dub. 2 absolute id negat. Quia licet martyrium prout est baptismus sanguinis conferat ex opere operato aliquam gratiam, sicut baptismus aquæ, ut

D. Thom. Cabrera. Suar.

docere videtur D. Thomas 3 p. q. 87, art. 1 ad 2 et q. 66, art. 11 (de quo videri potest ibi Cabrera disputatione unica, et etiam Suar. q. 69, art. 10, disp. 29), hoc tamen intelligendum est de vero martyrio, ad quod requiritur in adultis ut includat, saltem per se loquendo, baptismum flaminis, et procedat ex charitate juxta illud Apost. 1 ad

int.

Cor. 13 : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, ni-*

D. Thom.

hil mihi prodest. Et ideo A. D. citata q. 66, art. 12 ad 2 expresse dicit, quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis, et quod sanguinis effusio non habet rationem martyrii sine charitate. Vel saltem requiritur : quod prædicta effusio sit referibilis ad finem charitatis, quamvis defectu usus rationis actu non referatur. Ut contingit in pueris Innocentibus ab Herode interfectis, contingeretque in adulto, qui dormiens occideretur propter Christum. Cum ergo effusio sanguinis propter inanem gloriam non sit referibilis ad finem charitatis ratione deformitatis ipsius inanis gloriæ, consequens videtur ut nec sit verum martyrium, aut baptismus sanguinis, nec conferat ex opere operato aliquam gratiam.

Nisi mavis dicere profusionem vitæ et sanguinis in prædicto casu esse peccatum mortale totaliter excludens gratiam, quia licet inanis gloria secundum se tantum sit veniale, at prodigere vitam ex inani gloria, vel alio pravo fine videtur quod sit mortale : sicut absque aliquo bono fine morti se exponere. Sed de hoc alibi.

DUBIUM II.

Utrum idem numero actus possit esse bonus, et malus successive ?

Ostenso quomodo bonitas, et malitia moralis nequeant simul eidem actui humano convenire, videndum est an saltem successive in illo esse possint : et hoc tam de actibus internis, quam de aliis.

§ I.

Sententia communis de actibus externis.

36. Dicendum est primo posse eundem actum externum successive transire de bono in malum. Hæc assertio est ita communis inter Doctores ut supervacaneum sit singulos recensere. Quam probat ex professo Ang. D. Thom. Doct. infra quæst. 20, art. 6 et in 2, dist. 40, art. 1 de Malo, quæst. 2, art. 4 ad 7, ibi : « Nihil prohibet aliquid esse idem nu- « mero secundum unum genus, quod tamen « secundum aliud genus non solum nume- « ro, sed etiam specie differt : sicut si sit « aliquod corpus continuum in una parte « album et in alia parte nigrum, est unum « numero, in quantum est continuum ; sed « differt non solum numero, sed specie in « quantum est coloratum. Et similiter si in « aliquo actu continuo primo feratur in- « tentio ad bonum, postea ad malum, se- « quitur quod sit idem actus numero secun- « dum suam naturam ; sed tamen differt « specie secundum quod est in genere mo- « ris. »

Ratione facile suadetur : quoniam bonitas et malitia moralis respectu actus externi sunt formæ omnino accidentales, et extraneæ, quæ per accidens se habent ad illum consideratum in esse physico : ergo possunt abesse, et adesse non solum per intellectum, sed etiam a parte rei, sine eo quod destruatur substantia prædicti actus : atque adeo poterit ipse actus, manens idem numero entitative, transire ab una in alteram. Patet consequentia : nam formæ accidentales omnino extraneæ non habentes specialem nexum cum suo subjecto, non est cur non possint ab illo separari, et subjectum, si habeat ad utramque capacitatem, ab una in alteram idem numero transire : sicut ob hanc rationem transit idem lignum de calido in frigidum, et eadem propositio de vera in falsam, et sic de aliis. Ratio assertionis.

Confirmatur : actio exterior tamdiu physice est una numero, quamdiu est continua : sed sæpe actio continuo durans, ut recitare, celebrare sacrum, pergere ad audiendum illud, et hujusmodi inchoatur bona intentione, ac proinde est tunc moraliter bona ; et continuatur vel finitur propter inanem gloriam, vel alium similem finem ; et e converso : igitur potest eadem numero manens in esse naturæ successive esse bona, et mala moraliter. Nec circa hoc est immorandum, cum res sit adeo per se nota. Confirm.

§ II.

Verior opinio circa actus voluntatis.

37. Dicendum est secundo etiam ex actibus voluntatis posse eundem numero in esse naturæ, transire in esse moris de bono in malum. Hæc conclusio est valde communis, quamvis ab aliquibus negetur : illam enim tuetur Capreol. in 2, dist. 40, quæst. 1, art. 3 ad argumenta Durandi contra tertiam conclusionem. Durandus eadem dist. quæst. 3, Cajet. hac 1, 2, quæstion. 20, art. 6, et quæst. 19, art. 1, ubi etiam Medina, Alvar. disput. 75, Curiel. et Zumel. infra quæst. 88, art. 4, Montes. in præcedenti disput. 72, quæst. 2, Salas. disp. 3, sect. 12, concl. 4, Valentia disput. 2, quæst. 15, puncto 6, Vazquez disp. 56, cap. 2, Suar. disp. 8, sect. 2, Lorca disput. 33 et alii : quamvis aliqui hoc limitent ad solos actus, qui a voluntate simul eliciuntur, et imperantur. Est autem animadvertendum quod etsi utraque conclusio sit indiffinita, adhuc hæc secunda est minus universalis : sunt enim quamplures voluntatis actus, qui nunquam possunt male fieri manente eadem entitate, cujusmodi sunt amor Dei super omnia, actus spei Theologicæ, et aliqui alii ex vi propriæ naturæ physicæ specificæ, vel numericæ sunt necessario connexi cum bonitate morali : quia tamen hoc non convenit illis ex communicatione actus voluntatis, sed ob aliquam peculiarem, quæ in pluribus aliis non militat, datur locus nostræ conclusioni indiffinitæ, quæ satis colligitur ex D. Thoma q. sequenti art. 1, ubi bonum et malum dicit ita se habere ad actus voluntatis, sicut verum et falsum ad actus rationis : quare sicut idem actus intellectus, manendo idem secundum suam substantiam, potest transire de vero in falsum per accidentalem objecti mutationem, ita actus voluntatis manens idem quantum ad entitatem physicam poterit transire de bono in malum per moralem variationem objecti. Idem deducitur ex aliis locis, quæ pro præcedenti conclusione retulimus : nam etsi D. Thomas præcipue loquatur de actibus externis, ejus doctrina, majori ex parte, communis est actibus internis.

Capreol. Durand. Cajet. Medina. Alvar. Curiel. Zumel. Montes. Salas. Valent. Vasq. Suar. Lorca. Animadversio. D. Thom.

38. Deinde probatur ratione pro præcedenti conclusione facta, quia etiam respectu actus voluntatis considerati in esse naturæ bonitas et malitia moralis sunt accidentales differentiæ, ut vidimus disp. 1, nec ex ratione actus voluntatis apparet aliqua necessaria connexio cum aliqua ex illis determinate : ergo non est unde repugnet aliquem voluntatis actum ab una in aliam transire retenta physica, et individuali entitate.

Secundo probatur : nam tamdiu potest actus voluntatis manere idem numero in esse naturæ, quamdiu ejus objectum perseverat propositum sub eadem ratione objecti physici : et tunc prædictus actus necessario variatur in esse moris de bono in malum, quando objectum in hoc genere proportionali modo variatur : atqui objectum manens omnino idem, et sub eadem propositione in esse physico, potest in genere moris, modo dicto variari, ergo, etc. Major admittitur ab adversariis, ex eaque desumunt præcipuum pro sua sententia argumentum, ut infra videbimus. Minor vero probatur : si aliquis tempore nondum prohibito proponeret sibi hoc objectum quod est *vesci carnibus ad naturalem corporis sustentationem*, et continuaret illam propositionem tempore prohibito, prædictum objectum maneret idem, et sub eadem propositione in ratione objecti physici ; quippe semper maneret propositum voluntati, ut utile ad naturalem corporis sustentationem : et nihilominus in esse moris variaretur de bono in malum. Idem contingeret si volente sacerdote celebrare, Ecclesia interdiceretur, et ipse sacerdos cum ignorantia vincibili interdicti continuaret illam volitionem, et sacri celebrationem : tunc enim continuari posset judicium de celebrando sacro et propositio illius objecti sub eadem ratione objecti physici : et tamen in esse moris objectum esset distinctum : nam ante interdictum erat licitum et honestum, et posito interdicto illicitum, et objective malum : ergo, etc.

Ratio assertionis.

Dices, judicium practicum proponens objectum ut hic et nunc prosequendum, necessario variari adveniente prohibitione : nam antea erat verum, et consideratum ; postea inconsideratum, vel falsum : prius proponebat objectum sub ratione veri boni, et honesti ; post sub ratione boni apparentis, vel inhonesti ; antea erat actus prudentiæ ; postmodum imprudentiæ : quæ adeo diversa et opposita prædicata nequeunt eidem numero judicio competere : variato autem judicio, variatur objectum propositum per illud in esse objecti.

Effugium.

39. Sed contra : quia non repugnat idem judicium entitative injuriatum substerni omnibus illis prædicatis pro diversis temporibus:

Impugnatur.

poribus : quod de veritate et falsitate planum est : nam hoc judicium : *Petrus sedet*, est verum dum sedet ; quando vero surgit, et non sedet, est falsum ; et tamen potest idem numero manere secundum substantiam. Similiter dicendum est de consideratione et inconsideratione : nam ut judicium consideratum fiat inconsideratum, non requiritur quod desinat considerare aliquid eorum, quæ antea considerabat, sed satis est si homo teneatur aliud aliquid considerare et non consideret : nam eo ipso dum prædicta consideratio non adhibetur, judicium dictans eliciendum, vel continuandum esse actum voluntatis, est inconsideratum, et contrarium prudentiæ : non quia non consideret, et attendat totum quod antea, sed quia superadditur nova circumstantia ex parte objecti, quæ debet attendi, et non attenditur.

Denique idem judicium proponens nunc objectum sub ratione honesti, potest postmodum proponere snb ratione inhonesti : quia rationes istæ non pertinent ad substantiam prædicti objecti in ratione objecti physici, sed sunt accidentales ejus conditiones, per quas constituitur in esse objecti moralis: unde judicium illud proponens, manens invariatum quod entitatem physicam cum sola variatione accidentali, seu in esse moris, potest proponere prædictum objectum ante prohibitionem sub ratione honesti, et post illam sub ratione inhonesti. Et ratio est, quia hujusmodi conditiones *honesti* vel *inhonesti*, non est necesse ut proponantur, vel cognoscantur explicite, aut in actu signato, sed solum in actu exercito interpretative, aut virtualiter. Et ideo ad honestatem actus satis est objectum secundum se bonum proponi explicite secundum bonitatem physicam connotando carentiam cujusvis circumstantiæ malæ, et quod nulla desit ex his, quæ actui debentur : nam eo ipso cognoscitur sufficienter ejus honestas, et proponitur in actu exercito. Ad malitiam vero sufficit eadem propositio explicita, non curando de adhibenda aliqua circumstantia debita, aut repellenda ignorantia vincibili novæ prohibitionis : quia eo ipso proponitur in actu exercito illud quod hic et nunc est malum, cognosciturque ipsa malitia interpretative et virtualiter ut satis est ad vitiandum actum voluntatis.

Ad litamentum. Adde quod licet admittamus discontinuari prædictum judicium, et loco ejus succedere alium inconsideratum, vel erroneum entitative distinctum, non ideo oportet discontinuari physice actum voluntatis : quia ex una parte potest per utrumque judicium proponi objectum sub eadem omnino ratione in esse physico, et ex alia possunt prædicta judicia ita immediate succedere, ut nullum sit instans medium inter utrumque, sed quando de primo verificatur quod non est, verificetur de secundo quod jam est : hoc autem sufficit, ut objectum perseveret propositum sub eadem ratione quantum satis est ad voluntatis actum continuandum : quemadmodum quia visio beatifica proponit Deum ut amandum sub eadem ratione formali, sub qua illud proponebat fides, et succedit in eodem instanti in quo fides desinit, potest idem numero actus charitatis cœptus in via continuari in Patria, ut de Angelis bonis alibi diximus, et de Beatissima Virgine libentissime credimus, cujus amor fortior ipsa morte, non fuit per illam interruptus.

§ III.

Opposita sententia cum suis argumentis, et eorum enodationibus.

40. Contrariam sententiam secundæ assertioni tanquam probabilem tuetur Greg. Martinez q. sequenti art. 1, dub. 2, citans pro ea Conradum quæst. 2, art, 6, Gabrielem in 2, dist. 41, quæst. 1, et Alensem relatum a Dionysio Carthus. in 2, dist. 4, quæst. 4. Et videtur probari ex Thom. infra q. 88, art. 4, ubi dicit esse impossibile quod idem actus numero transeat de peccato veniali in mortale : et reddit rationem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, nequit ejus ratio variari, nisi actus voluntatis mutetur. Quod etiam docet de Malo quæst. 7, art. 3, et aliis locis : si autem idem actus voluntatis non potest transire de veniali in mortale, multo minus transire poterit de bono in malum, quæ est major mutatio. Greg. Mart. Conrad. Gabriel. Alensis. Carthus. D.Thom.

Respondetur D. Thom. loqui de variatione actus voluntatis qui manet idem in esse moris, non vero in esse physico, ut ex ipso contextu colligitur, præsertim loco citato de Malo, ubi postquam dixit non posse idem numero peccatum fieri de veniali mortale, subdit : « Cum enim peccatum secun- « dum quod nunc loquimur, importet ac- « tum malum moraliter, oportet ad hoc « quod sit unum, et idem peccatum numero, Explicatur D.Thom.

« quod sit unus actus moraliter. » Ubi, ut cernis, tam in actu quam in peccatis loquitur de unitate morali.

2 argum. 41. Secundo probatur : nullus actus voluntatis potest transire de bono in malum nisi mutetur ejus objectum saltem formaliter ; atqui variato formaliter objecto, variatur actus voluntatis secundum substantiam : ergo repugnat hujusmodi actum transire de bono in malum, et manere eundem numero. Major videtur certa : nam cum species actus moralis sumatur ex objecto, nequit talis species mutari, nisi objectum proportionali modo varietur. Minor autem probatur, quoniam essentia actus voluntatis sumitur per ordinem ad objectum : ergo variato hoc in ratione objecti, debet ille entitative variari. Tum etiam quia non potest objectum variari in esse objecti, nisi diverso modo, et sub distincta ratione convenientiæ, vel disconvenientiæ voluntati proponatur, atque adeo nisi adsit ex parte intellectus distinctum judicium de convenientia, vel disconvenientia talis objecti : mutato autem judicio, et proposito objecto sub diversa ratione formali, necesse est actum voluntatis discontinuari : ergo, etc.

Diluitur. Respondetur distinguendo majorem : et si intelligatur de variatione objecti in esse morali, concedenda est ; si vero de ratione formali in esse physico negari debet. Et eodem modo distinguenda, et concedenda, vel neganda est minor : et neganda absolute consequentia. Etenim objectum actus voluntatis potest dupliciter considerari : vel ut dicit bonitatem et appetibilitatem physicam, præscinditque a regula prudentiæ ; vel ut dicit bonitatem vel malitiam moralem objectivam, hoc est, quod sit consonum vel dissonum prædictæ regulæ. Primo modo terminat habitudinem physicam actus voluntatis. Secundo terminat ejus habitudinem moralem. Ut ergo varietur actus in genere moris de bono in malum, sufficit objectum in eodem genere variari : non autem hoc sufficit ad discontinuandum actum voluntatis in esse physico, quamdiu objectum in ratione objecti physici non variatur. Per quod patet ad primam probationem minoris : nam essentia physica actus voluntatis solum pendet ab objecto considerato in esse physico ; et ideo nisi hoc in propositione physica varietur, quantumcumque mutetur in ratione objecti moralis, potest prædictus actus physice continuari. Ad secundam respondetur stante eadem propositione objecti, eodemque judicio in esse physico, posse diverso modo proponi in genere moris, ut dictum est ; unde per idem numero judicium, quo Angelo peccanti proposita fuit beatitudo naturalis in primo instanti sub ratione boni honesti, proposita fuit in secundo in ratione boni apparentis, saltem ex modo proponendi et judicandi, ut in tract. de Angelis disp. 10, dub. 8, explicuimus.

42. Tertio arguitur. Omnis moralitas fundatur in ratione voluntarii, atque adeo in tendentia physica actus voluntatis ad objectum, vel circumstantias, quæ illam tribuunt : ergo repugnat variari species moralitatis nisi prædicta tendentia, ac proinde actus voluntatis in esse physico varietur.

Respondetur primo : etiamsi concedere- Duplex solutio.
mus totum argumentum, nihil contra nos : quia non quælibet variatio actus, etiam in esse physico, tollit numericam identitatem, nisi varietur tendentia ad objectum primarium : ut patet cum idem actus prius remissus physice intenditur : unde licet admittamus requiri semper aliquam variationem physicam formalem, ut species moralitatis varientur, non tollitur eundem numero actum voluntatis transire posse de bono in malum : posset enim prædicta variatio physica accidere in aliqua habitudine secundaria, vel in aliqua modali extensione (si semel hæc locum habet in actibus) salva manente habitudine essentiali. Secundo respondetur ex dictis disput. 1, num. 46, quod sicut, ut actus voluntatis sumat ab aliqua circumstantia malitiam, non requiritur hujusmodi circumstantiam esse volitam formaliter, ac proinde quod actus importet ad illam aliquam positivam habitudinem, sed sufficit volitam esse interpretative : ita ut idem actus prius bonus transeat in malum ratione similis circumstantiæ, non est necesse ipsum variari formaliter in esse physico, seu in linea volitionis ; sed sufficit variatio interpretativa ratione alicujus novæ obligationis quam operans non attendit, sine eo quod talis actus aliquid physicum de novo recipiat, vel amittat.

43. Ultimo probatur prædicta sententia : Ultimum argum.
quia actus voluntatis non admittunt successionem, sed simul et instantanee fiunt : ergo quod simul habere non possunt, ut sunt bonitas et malitia, non poterunt habere successive.

Respondetur (quidquid sit de antecedenti) Enervatur.
negando consequentiam : nam esto actus voluntatis

voluntatis formaliter sit indivisibilis, et totus simul, saltem est successivus virtualiter, et potest coexistere tempori extrinseco : unde per correspondentiam ad distinctas partes temporis, potest successive mutari de bono in malum. Eo præsertim, quia licet ex parte entitatis ipsius actus tantum sit successio virtualis, ex parte illarum formarum, bonitatis scilicet et malitiæ, datur successio formalis : quia non mensurantur eadem duratione, qua metitur substantia, et entitas talis actus ; sed vel tempore, vel duobus instantibus discretis ; et ita quando verum est dicere de malitia, quod *primo est*, verificatur de bonitate, quod *jam non est*, non tantum quoad nos, sed etiam secundum se. Omittimus nonnulla alia argumenta, quæ pro sua sententia congerit Greg. Mart. quia parvi momenti sunt, et ex dictis habetur sufficienter eorum solutio.

DUBIUM III.

Utrum actus habens bonum objectum, et bonum finem, sit in duabus speciebus bonitatis ?

Sunt qui oppositionem, et incompossibilitatem inter bonitatem et malitiam respectu ejusdem actus dubio 1 explicatam extendunt ad duas bonitatis species, ex fine et ex objecto, etiam cum utrumque bonum secundum se existit. Et ideo consequenter ad præcedentia oportet dubium hoc examinare. Loquimur autem de fine, qui in genere moris differt specie ab objecto, ut solet frequenter finis operantis : supponimusque nullam adesse circumstantiam pravam, quæ vitiet actum, et illorum bonitates impediat. Et quamvis similis difficultas posset moveri circa species malitiæ, cum adsunt malus finis, et malum objectum ; huic tamen supersedebimus, quia ex decisione illius prioris resolutio ejus a fortiori constabit.

§ I.

Vera D. Thom. et Theologorum sententia, et prima ratio pro assertione.

44. Dicendum est actum habentem objectum secundum se bonum, et simul bonum finem, simul habere duas species bonitatis. Assertionem hanc tenent cum D. Thom. communiter ejus discipuli, et fere omnes Theologi. Cajet. et Medina hoc art. 6, ubi etiam Curiel et Gregor. Mart. dub. 1, Noster Cornejo disput. 5, dub. 1, Montes. disput. 34, quæst. 5. Lorca disput. 47, dicens oppositam sententiam, quam aliqui neoterici in scholis introducere conantur, non modo esse falsam, sed Theologiæ et Philosophiæ morali valde adversari : et ita sentire omnes Scholasticos cum Magistro in 3, dist. 23, testatur Montesinos ubi supra n. 44. Probatur testimoniis Angelici Doctoris, quæ ipse Montesi. adducit, et expendit loco citato § 2. Nam in primis hoc 6 art. concedit actui humano tam malo, quam bono duas species moralitatis, unam ex objecto et aliam ex fine. Et art. 7 sequenti in solutione ad primum, duas species bonitatis (de his enim procedebat argumentum). Sicut etiam art. 4 antecedenti docet præter bonitatem moralem, quam habet actus ratione finis, habere aliam ex objecto convenienti. Deinde 3 contra Gentes c. 138, cum dixisset de actu malo : « contingit unum actum duorum vi- « tiorum esse, dum actus unius vitii ad fi- « nem alterius vitii ordinatur, ut cum quis « furatur ut fornicetur, actus quidem secun- « dum speciem suam est avaritiæ, secundum « intentionem vero luxuriæ. » Subdit de actu bono : « Eodem modo, et in virtutibus con- « tingit, quod actus unius virtutis ad aliam « virtutem ordinatur : sicut cum quis dat sua « ut cum altero amicitiam habeat charitatis, « actus quidem ex sua specie est liberalita- « tis ; ex fine autem charitatis. » Non minus clare loquitur 2, 2, q. 19, art. 4, ibi : « Non « tollitur species habitus per hoc quod ejus « objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem « finem. » Quod etiam dicit aliis quampluribus in locis, ex quibus aliqua in hoc et sequenti dubio adducemus, et ejus verba referemus.

Cajet. Medina. Curiel. Cornejo. Montes. Lorca. D. Thom.

Probatur ratione ex prædictis locis desumpta, et redacta ad hanc formam. Actus qui versatur circa bonum objectum propter alium bonum finem, respicit utrumque ut bonum secundum se, et sub ratione boni : ergo ab utroque per se sumpto sumit aliquam bonitatem : non autem sumit bonitatem ejusdem speciei, quia supponimus illa in genere moris specifice distingui : ergo sumit duas species bonitatis. Prima consequentia, et etiam minor subsumpta sequuntur ex antecedenti : quoniam actus non potest non specificari ab objecto secundum illam rationem, secundum quam ad illud terminatur, et similiter debet specificari a fine secundum rationem,

Ratio concl.

qua ipsum respicit, ac proinde si utrumque respicit ut secundum se bonum, et sub ratione boni distincti; debet ab illis recipere distinctas species bonitatis. Antecedens quoad finem est per se notum, et docetur ab adversariis. Quoad objectum sic suadetur. Quia cum quis dat v. g. eleemosynam propter Deum, vel in satisfactionem pro peccatis, intellectus apprehendit eleemosynam ut bonam, et honestam secundum seipsam, et ut sic proponit eam amplectendam voluntati: ergo et ipsa voluntas fertur in illam ut bonam secundum se: quippe eo modo voluntas tendit in aliquod objectum, sicut ab intellectu apprehenditur, et proponitur.

Prima confir. 45. Confirmatur. Nam eleemosyna exhibita propter Deum importat secundum se specialem convenientiam ad rationem, præter eam quam importat ratione finis, quamque adhuc importaret, etiamsi ad talem finem non ordinaretur: ergo volitio dandi illam propter Deum accipit ab ea specialem bonitatem, præter illam quam recipit ex ordine ad prædictum finem. Antecedens est per se notum. Consequentia vero probatur, quia actus terminatus ad objectum secundum se bonum, necessario recipit ejus bonitatem: sicut ipsum objectum, supposita terminatione, necessario influit in actum, nisi ratione ignorantiæ, aut alicujus circumstantiæ pravæ, hujusmodi influxus impediatur: quod in præsenti locum non habet.

2 confir. Confirmatur secundo. Honestas quam eleemosyna secundum se importat, non se habet respectu prædictæ volitionis concomitanter, et per accidens, quasi ibi non esset: imo nisi esset in eleemosyna, non posset hæc immediate propter Deum amari: sicut quia actus indifferentes non habent in objecto secundum se honestatem, nequeunt immediate propter Deum exerceri, nisi prius ad finem creatum secundum se honestum referantur, ut alibi latius explicabitur: igitur habet se prædicta honestas ad volitionem eleemosynæ propter Deum formaliter, et per se: atque adeo debet ipsam per se bonificare et honestare.

Solutio. Vasq. Occurrit Vasquez, objectum secundum se bonum impediri ne communicet actui propriam bonitatem propter relationem ad ulteriorem finem: quia ut aliquid tribuat bonitatem, debet amari propter se, atque adeo tanquam finis: quidquid autem amatur propter alium finem, non amatur propter se, sed ut medium, et utile ad talem finem, atque adeo non potest aliam bonitatem communicare nisi bonitatem ipsius finis. Verum, hæc evasio satis impugnata manet ex dictis supra tract. 8, disp. 3, ubi toto dub. 2, contra Vasq. ostendimus objectum secundum se bonum non amittere rationem finis, ex eo quod ad ulteriorem finem ordinetur, posseque eundem actum in ordine ad finem proximum habere rationem intentionis amando ipsum propter se, et simul rationem electionis amando illum in ordine ad finem operantis. Unde non oportet in ejus eversione modo immorari, sed videantur quæ ibidem diximus. Eversio illius.

§ II.

Posterior ratio pro eadem assertione desumpta etiam ex D. Thoma.

46. Secunda ratio sumitur ex eodem Ang. Doctore 2, 2, q. 85, art. 3, et quæst. 124, art. 2, 3, p. q. 85, art. 3, et aliis locis, potestque ad hanc formam reduci: Actus terminatus ad bonum objectum propter alium bonum finem, ut volitio eleemosynæ propter Deum, procedit a distinctis virtutibus: igitur habet bonitates specie distinctas. Antecedens patet: quoniam actus ille ab una virtute elicitur, et ab alia imperatur: elicitur enim a misericordia; imperatur vero a charitate, nec aliter quam ex charitatis imperio posset finem ejus attingere, juxta ea quæ diximus disput. præcedenti num. 29. Consequentia etiam est perspicua, quia repugnat actum procedere ab aliqua virtute, et non habere bonitatem talis virtutis. Et ratio est, quia virtus non influit in aliquem actum, nisi in ordine ad objectum ipsius virtutis, et sub ratione talis objecti: unde actus procedens a diversis virtutibus necessario respicit objecta distincta sub diversis rationibus objectivis: atque adeo recipit ex hujusmodi objectis distinctas specie bonitates. D. Thom.

Confirmatur: nam martyrium essentialiter est actus fortitudinis, et ab ea elicitur: igitur habet bonitatem et speciem ex objecto fortitudinis: atqui martyrium semper ordinatur ad finem charitatis, et ab ea imperatur juxta illud Joa. 15: *Majorem hac dilectionem nemo habet, quam, ut animam suam ponat*, etc.: ergo habet etiam bonitatem charitatis: atque adeo duas bonitatis species, unam ex objecto, et aliam ex fine. Desumiturque hæc confirmatio ex eodem D. Th. Confirmatur ratio. Joan.

D.Thom. D. Thom. citata quæst. 124, art. 2, ubi in solutione ad 2, sic ait: « Ad actum martyrii « inclinat charitas sicut primum et prin- « cipale motivum per modum virtutis im- « perantis; fortitudo autem sicut motivum « proprium per modum virtutis elicientis: « et inde est quod martyrium est actus « charitatis, ut imperantis; fortitudinis « autem, ut elicientis, etc. » Idem docet eadem 2, 2, quæst. 32, de actu dandi eleemosynam propter Deum, vel in ordine ad satisfaciendum pro peccatis: quo scilicet talis actus est elicitive misericordiæ, circa cujus objectum immediate exercetur; imperative vero charitatis, vel pœnitentiæ, ad quarum fines ordinatur.

Solutio. Vasq. 47. Ad hæc Vasquez negat actum unius virtutis ab alia imperari, sed omnes actus (inquit) qui ordinantur ad finem alicujus virtutis, eliciuntur a tali virtute. Et consequenter negat eundem actum voluntatis posse habere duas bonitatis species, aut pertinere ad duas virtutes. Et ad primum ex his duobus testimoniis D. Thom. (quem contendit non esse suæ sententiæ contrarium) respondet frivolum esse ad intentum, quia Sanct. D. non loquitur de martyrio, quod sit actus fortitudinis, sed solum de exteriori mortis sustinentia, et hanc appellare actum fortitudinis materialiter, ex eo solum quod in ejus materia exercetur; non quia ab ipsa fortitudine, vel ejus motivo eliciatur. Et eodem modo respondet ad secundum ex q. 32.

Impugnatur. Lorca. Cornejo. Mont. Cæterum hæc doctrina et modus dicendi omnibus displicet. Et merito: quoniam singularis est, et contra communem Theologorum sensum, ut aiunt Lorca, Cornejo, Montesinos et alii, quod satis erat ad ejus explosionem. Specialiter autem adversatur

D.Thom. doctrinæ D. Thom. locis in toto hoc dubio relatis, ut constabit legenti, et 2, 2, quæst. 4, art. 3, ubi in solutione ad primum sic ait: *Nihil prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci, ut supra dictum est cum de actibus humanis in communi ageretur.* Refert enim se ad ea quæ in hoc 6 art. et sequenti tradit de specificatione moralium actuum, quos secundum unam rationem docet specificari ab objecto, et secundum aliam a fine. Idem repetit, quoties agit de formatione fidei, et aliarum virtutum per charitatem, ut videre est 2, 2, quæst. 23, art. 8, quæst. 2 de Virtutibus, art. 4 de Veritate quæst. 14, art. 5. In 3, dist. 23, q. 3, art. 1, quæstiuncula 1, et dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæstiuncula 5. In quibus et aliis locis frequenter asserit eundem actum posse procedere a diversis virtutibus, et omnibus illis informari, earumque species et bonitates præcipere.

Nec minus adversantur Vasquez prædicta duo testimonia, quibus satis frivole occurrit. Expresse enim Angelicus Doctor loquitur de actibus sive internis, sive externis, qui sunt formaliter misericordiæ et fortitudinis, et ab ipsis ex propriis motivis eliciuntur, qui quoniam tendunt ulterius ad finem pœnitentiæ, vel charitatis, ab ipsis imperantur: id sane quod nullus non adverteret qui simpliciter textum Angelici Doctoris consuleret, ita enim loquitur citata quæst. 32, de actu eleemosynæ. « Respondeo dicendum quod exteriores ac- Idem. « tus » (appellat exteriores omnes imperatos, etiamsi simul sint eliciti propter ea quæ infra explicabimus) « ad illam virtutem « referuntur ad quam pertinet id, quod est « motivum ad agendum hujusmodi actus: « motivum autem ad dandam eleemosy- « nam est, ut subveniatur necessitatem « patienti, etc. quod quidem motivum « pertinet ad misericordiam, ut supra dic- « tum est; unde manifestum est quod dare « eleemosynam proprie est actus miseri- « cordiæ, etc. et quia misericordia est effec- « tus charitatis, ex consequenti dare elee- « mosynam est actus charitatis, misericordia « mediante. » Ecce actus quem Vasquez negat esse apud D. Thom. virtutis misericordiæ. De quo rursus in solutione ad 2, sic ait: « Dicendum quod nihil prohibet « actum, qui est proprius unius virtutis « elicitive, attribui alteri virtuti sicut or- « dinanti et imperanti ad suum finem. Et « hoc modo dare eleemosynam ponitur « inter opera satisfactoria: in quantum « miseratio in defectum patientis ordinatur « ad satisfaciendum pro culpa. Secundum « autem quod ordinatur ad placandum « Deum habet rationem sacrificii, et sic im- « peratur a latria. »

48. Primum etiam testimonium ipsum se D.Thom. explicat contra prædictum authorem. Cum enim in illo art. 2, D. Thom. quæsisset: *utrum martyrium sit actus fortitudinis?* Respondet affirmative traditque fundamentalem hujus rei rationem, ac tandem concludit: *Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus, et propter hoc de martyribus canit Ecclesia: fortes facti*

sunt in bello. Et in solutione ad 2, cujus verba adduximus, num. 46, expresse dicit, ad eundem actum martyrii concurrere charitatem, sicut primum motivum per modum virtutis imperantis; et fortitudinem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis: *et inde est* (concludit) *quod martyrium est actus charitatis ut imperantis: fortitudinis autem ut elicientis*. Et sane si martyrium non elicitur a fortitudine quando a charitate, vel alia virtute imperatur, nunquam erit illius actus: quia de ratione martyrii et omnis actus fortitudinis est ut ordinetur in finem alterius virtutis, ac proinde ab ea imperetur. Nam ut optime ait Ang. Doct. art. 3 ejusdem quæstionis: *Tolerare mortem* (quod est præcipuum fortitudinis actus) *non est laudabile secundum se; sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem, vel ad dilectionem Dei*. Ergo vel dicendum est fortitudinem nunquam exercere suum actum, nec martyres proprie loquendo fortes in bello extitisse, quod est absurdum: vel fatendum cum D. Thom. eundem martyrii actum elici a fortitudine, et imperari a charitate: atque adeo simul habere bonitates utriusque.

Idem A.D. Quæ omnia confirmare possumus alio ejusdem D. Thom. testimonio, quo rem hanc satis explicat 3 p. quæst. 85, art. 2 ad 1, ubi constituens discrimen inter actus, qui proveniunt a sola charitate, et illos qui ab ea mediis aliis virtutibus imperantur, sic ait: « Dicendum quod a charitate « derivatur aliquis actus dupliciter: uno « modo sicut ab ea elicitus: et talis actus « virtuosus non requirit aliam virtutem « præter charitatem: sicut diligere bonum, « gaudere de eo, tristari de opposito. Alio « modo aliquis actus a charitate procedit, « quasi a charitate imperatus, et sic quia « ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote « ordinans eas in finem suum, actus a cha- « ritate procedens potest etiam ad aliam « specialem virtutem pertinere. » Et ex his concludit: « Quod intentio operandi ad de- « letionem peccati præteriti requirit spe- « cialem virtutem sub charitate: » licet ab ipsa charitate imperetur.

Impugnatur ratione solutio. Vasq. D. Thom. 49. Ratione quoque impugnatur prædicta solutio desumpta ex D. Thom. locis citatis, nec non 2, 2, q. 157, art. 1. Et in 4, dist. 7, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, dist. 17, quæst. 3, art. 2, quæst. 3, et dist. 33, quæst. 3, art. 2, quia ad exercendum v. g. actum martyrii sustinendo mortem propter finem charitatis, non sufficit sola charitas absque habitu fortitudinis: ergo utraque virtus influere debet in prædictum actum: cumque non possit utraque influere elicitive, sequitur quod ab una imperetur, et ab alia eliciatur. Antecedens probatur. Nam in actu sustinendi mortem propter quemcumque finem adest specialis difficultas, quæ non spectat ad lineam charitatis: ubi autem reperitur specialis difficultas ex parte alicujus actus, opus est ex parte principii speciali virtute; siquidem virtus est circa difficile: alias non esset ratio virtutes multiplicandi: cum ergo prædicta difficultas propria sit fortitudinis, ad quam pertinet firmare animum in bono contra mortis pericula, necesse est ut simul cum charitate fortitudo ipsa concurrat ad prædictum actum.

50. Dices sufficere unamquamque virtutem ad tollendas difficultates quæ possunt impedire ejus actum: et sic totam illam quæ est in actu martyrii vinci a charitate.

Sed contra, quia (ut bene arguit Cajet. citata quæst. 124, adversus Martinum de Magistris, cujus est hæc responsio) licet possit unaquæque virtus vincere difficultates intraneas, seu propriæ materiæ; nulla tamen sufficit ad tollendas omnes difficultates, quæ in materiis cæterarum virtutum circa ejus actum occurrere possunt, nisi ab ipsis adjuvetur. Quia sicut unaquæque habet determinatam materiam, et determinatam rationem formalem in illa materia, ita versari debet circa determinatam difficultatem propriam suæ materiæ. Et hæc est ratio connexionis inter virtutes morales sub statu perfecto, quia nulla earum sine aliis est sibi sufficiens ad proprium et perfectum actum propter varias difficultates in aliis materiis, quæ possunt ipsum impedire. Potest enim mulier v. g. impediri a tuenda castitate per metum mortis, per affectum ad pecunias, ad honorem, ad vindictam, etc.: et ideo nisi adsint fortitudo, liberalitas, humilitas, mansuetudo, etc. quæ prædictos affectus moderentur, cedet alicui contra castitatem. Et sic de aliis virtutibus, quarum nulla erit perfecta, si cæteræ desiderentur, de quo plura dicemus tract. seq. disput. 4, dub. 1. Si autem unaquæque virtus sufficeret ad tollendam quamcumque difficultatem impedientem proprium actum, nulla esset ratio prædictæ

Cajet.

dictæ connexionis, ut intuenti constabit.

Ab inconvenientius impugnatur.

51. Tandem ab inconvenientibus impugnari potest doctrina Vasquez: nam ex ea sequitur superfluas esse omnes virtutes morales, quæ simul cum charitate ad perfectionem hominis infunduntur. Si namque sola charitas sufficit ad eliciendos omnes actus virtutum in quacumque materia, quoties ordinantur ad ejus finem, cum hic sit perfectissimus modus operandi, perfectius operabitur qui sola charitate utitur, quam qui utitur reliquis virtutibus moralibus, ac proinde dicendum erit eas non conducere ad majorem operantis perfectionem.

Deinde, si actus qui ordinantur ad finem charitatis in quacumque materia, ab ipsa charitate eliciuntur, sequitur in habente gratiam, in quo (ut alibi ostendemus) omnes actus boni moraliter ad prædictum finem referuntur, omnes virtutes præter charitatem manere otiosas, et sine aliqua operatione, atque adeo charitatem non esse formam perficientem illas, ut D. Thom. ubique tenet, sed accidens violentum tollens de medio omnes earum operationes, et impediens illas a consecutione proprii finis. Et quidquid sit de virtutibus acquisitis: saltem de infusis, de fide et spe formatis, et de Spiritus Sancti donis manifesta est sequela: nam hujusmodi virtutes et dona habent necessariam connexionem cum charitate, sicut virtutes morales acquisitæ cum prudentia, et sicut istæ non operantur absque prudentiæ imperio, sic illa sine imperio charitatis, et relatione ad ejus finem.

Specialiter autem urget hoc inconveniens in actibus moralibus Christi Domini, quos omnes citra dubium est habuisse actualem charitatis ordinationem ad Deum finem ultimum supernaturalem: cum hic sit perfectissimus operandi modus, qui proinde debet illis concedi: et tamen absurdum esset asserere Christum Dominum nullius alterius virtutis actum exercuisse, nisi solius charitatis: omnesque alias virtutes et dona semper in eo otiosa mansisse. Ex quo etiam fieret nullas fuisse in illo virtutes ab ipso acquisitas: siquidem tales virtutes non acquiruntur nisi propriis actibus: unde qui earum proprios actus esse negat quotquot ordinantur ad finem charitatis, sicut negat Vasquez, consequenter asserere tenetur in Christo, qui omnes suos actus propter prædictum finem actualissime exercuit, prædictas virtutes sic acquisitas ocum non habuisse. Hoc autem satis derogat dignitati, et perfectioni ipsius Christi, ut 3 p. ostendemus.

52. Denique ex illa doctrina sequitur in justificatione quæ fit extra Sacramentum, non intervenire actus spei, pœnitentiæ, etc. Contra ea, quæ habet Concilium Tridentinum, sessione 6, c. 6, et can. 3, et contra doctrinam D. Thom. infra q. 103, art. 4, 5 et 8. Sequela probatur, quia omnes actus qui sunt in instanti justificationis, et disponunt ad illam, ordinantur ad finem charitatis, et ab ea imperantur: si igitur repugnat actus sic ordinatos, ad aliam virtutem præter charitatem formaliter pertinere, plane sequitur nullius alterius virtutis actus in instanti justificationis concurrere. Manet ergo unum et eundem actum posse a diversis virtutibus, ab una elicitive, et ab alia imperative procedere: sicut potest hoc modo procedere a diversis potentiis, et procedunt omnes actus liberi ab intellectu et voluntate: et ita habere posse diversas bonitatis species, alteram ex objecto virtutis elicientis, et alteram ex fine inperantis.

§ III.

Refertur opinio Gabrielis Vasquez, et ejus argumenta enodantur.

Vasq. Okam. Almayn. Martin. de Mag. Ferrar.

Oppositam sententiam defendit Vasquez in præsenti disp. 51, c. 3, et pro ea refert Okam in 3, q. 12, art. 2, Almaynum dist. 23, q. 1, Martinum de Magistris, tractatu de Intemperantia, et conatur adducere Ferrariensem 3 contra Gentes cap. 138, sed Ferrara oppositum manifeste docet, ut constabit legenti. Almaynum vero, Martinum, et Okam explicat Cornejo ubi supra, et probat non tenuisse prædictam opinionem, immeritoque a Vasquez illis imponi. Unde vix est, præter ipsum Vasquez, qui prædictæ sententiæ subscribat. Probat ergo illam primo ex D. Thom. in præsenti ubi docet actum interiorem voluntatis habere speciem a fine: et loquitur de fine operantis distincto ab objecto. Et in solut. ad. 2, ait, quod ordinari ad prædictum finem licet accidat actui exteriori, non tamen accidit actui interiori voluntatis, sed per se ei convenit: ergo omnes actus voluntatis habent speciem bonitatis solum a fine, et non ab objecto. Supra etiam q. 13, art. 1, ait, quod cum aliquis exercet actum fortitudinis propter Dei amorem, talis actus materialiter est fortitudinis, formaliter vero

D. Thom.

charitatis : igitur sentit prædictum actum non elici a fortitudine, neque habere bonitatem ex ejus objecto.

Ad 1 testim. D. Thom. 53. Respondetur ad primum testimonium, nequaquam ex verbis D. Thom. posse inferri illud consequens. Tum quia etiam si concedatur omnem actum voluntatis secundum aliquam rotionem specificari a fine operantis, non tollitur quominus secundum aliam habeat speciem ab objecto et fine operis, ut inferius explicabimus. Tum etiam quia juxta communem intelligentiam discipulorum D. Thom. nomine actus interioris voluntatis, non comprehendit S. Doct. omnes a voluntate elicitos, sed tantum imperantes ; actus vero imperatos, etiamsi simul sint eliciti appellat *exteriores*, ut constabit ex dicendis dub. seq. Admisso igitur actus imperantes solum habere speciem a fine operantis, qui est proprium eorum objectum, supersunt plures imperati simul et eliciti, qui una cum specie desumpta ex fine possunt specificari ab objecto, et recipere ex utroque bonitatem, ut Ang. Doct. ait in hoc eodem articulo.—Adde hoc testimonium æque procedere de actibus malis ex objecto, et fine, quos fatetur Vasquez recipere ab illis diversas species malitiæ.

Ad 2. Ad secundum testimonium respondetur D. Thomam non negare, actum, qui exercetur in materia fortitudinis propter finem charitatis, vere et proprie esse actum fortitudinis : quin potius ex doctrina illius articuli habetur prædictum actum secundum substantiam et essentiam esse in specie fortitudinis tanquam ab ea elicitum : sed solum docet, quod in hujusmodi actibus imperatis, qui ordinantur ad superiorem finem, species desumpta ex objecto habet se velut materia, quæ formalizatur, et actuatur per speciem desumptam ex fine, eo quod in moralibus finis dat formam, et ita ordo ad ulteriorem finem habet se in actu, qui ad illum ordinatur, ut forma habitudinis ad objectum. Et sic finis, et actus charitatis dicuntur informare actum fortitudinis, non essentialiter dando ei primam speciem, sed accidentaliter et denominative, formalizando illam quam habet ex objecto : sicut corpus formaliter per albedinem et omne subjectum per formam, quam recipit. Hoc autem sufficit ut actus imperatus a charitate, et elicitus a fortitudine dicatur materialiter fortitudinis, et formaliter charitatis : in quantum bonitas specifica fortitudinis, quæ in eo est prima et essentialis, substernitur bonitati charitatis, et per eam formalizatur tanquam per formam supervenientem.

Habeturque hæc explicatio ex ipso contextu ubi D. Thom. utitur hoc exemplo ad explicandum quomodo electio secundum substantiam et essentiam sit actus voluntatis, quamvis formaliter, hoc est ex parte ejus quod participat ex ordine ad rationem, pertineat ad intellectum : et ita inquit : « Est « autem considerandum in actibus animæ, « quod actus, qui est essentialiter unius « potentiæ, vel habitus, recipit formam et « speciem a superiori potentia vel habitu, « secundum quod ordinatur inferius a su- « periori : si enim aliquis actum fortitudi- « nis exerceat propter Dei amorem, actus « quidem ille materialiter est fortitudinis, « formaliter vero charitatis. Manifestum « est autem, quod ratio quodammodo vo- « luntatem præcedit et ordinat actum ejus, « in quantum scilicet voluntas in suum « objectum tendit secundum ordinem ra- « tionis, eo quod vis apprehensiva appeti- « tivæ suum objectum repræsentat. Sic igi- « tur ille actus quo voluntas tendit in ali- « quid quod proponitur ut bonum, ex eo « quod per rationem est ordinatum ad « finem, materialiter quidem est voluntа- « tis, formaliter autem rationis : in hujus- « modi autem, substantia actus materiali- « ter se habet ad ordinem, qui imponitur « a superiori potentia, et ideo electio subs- « tantialiter non est actus rationis, sed « voluntatis. » Quæ verba si attente legantur non modo nostram explicationem, sed totam doctrinam hujus dubii valde confirmant.

Argumentum Vasq. 54. Secundo arguit Vasquez : omnis actus voluntatis specificatur a solo fine, qui est specificativum formale et adæquatum voluntatis : ergo a solo illo, non vero ab objecto proximo potest sumere speciem bonitatis.

Confirm. Confirmatur : Si aliquis actus voluntatis specificaretur ab objecto proximo, maxime electio, quæ versatur immediate circa media : atqui electio specificatur etiam a fine : ergo etc. Minor probatur, quoniam media secundum se non habent bonitatem, aut honestatem, sed solum ratione finis : ergo non ipsa media secundum se, sed bonitas finis specificat electionem.

Alia confir. Confirmatur deinde ex Philosopho in 2 Ethic. cap. 4, ubi ait, quod ut actus sit alicujus virtutis, et habeat ejus speciem, puta justitiæ, non sufficit, quod versetur circa materiam, et objectum talis virtutis, sed debet versari

Arist. versari *scienter, ex electione, et propter ipsum.* Id est propter ipsam honestatem talis objecti : atqui actus qui exercetur in materia justitiæ propter finem charitatis, non versatur propter honestatem justitiæ, sed tantum propter bonum charitatis : ergo non est formaliter actus justitiæ, neque habet aliam speciem nisi charitatis.

Ad argum. Respondetur ad argumentum negando consequentiam, nam sub specificativo voluntatis comprehenditur non tantum finis operantis, sed etiam finis operis, qui est proximum objectum actus : et ideo licet admittamus omnes actus voluntatis specificari a solo fine possunt ex utroque habere bonitatem. Diximus *etiamsi admittamus omnes actus voluntatis* etc. propter ea quæ circa specificativum electionis in esse physico tradidimus supra tract. 8, disp. 1, dub. 4.

Animadversio. 55. Ad confirmationes ut respondeamus adverte, quod, quemadmodum cum objectum secundum se honestum refertur ab operante in alium finem extrinsecum, potest considerari dupliciter ; aut quatenus est honestum in se antecedenter ad ordinem ad talem finem ; aut quatenus stat reduplicative sub ordine ad illum per modum utilis : et primo modo habet rationem finis proximi, estque appetibile propter se : secundo habet rationem medii appetibilis propter alium finem : ita actus immediate terminatus ad prædictum objectum, quia respicit illud secundum utramque rationem, duplicem etiam considerationem admittit : nam ut terminatur ad objectum priori modo, habet rationem intentionis, et est amor illius propter se : atque adeo secundum hanc rationem capit ab eo, tanquam a fine proximo, speciem : ut vero terminatur ad ipsum posteriori modo, habet rationem electionis, et respicit prædictum objectum tanquam medium ad finem operantis : et hoc pacto sumit speciem bonitatis ab hujusmodi fine.

Ad 1 confir. Ex his constat ad primam confirmationem. Non enim asserimus actum electionis in esse moris specificari a medio sub ratione medii (quidquid sit in esse physico) ; sed concedimus omnes actus humanos bonos in genere moris specificari ab aliquo fine. Cæterum sicut prædictus actus potest esse simul intentio respectu objecti sumpti secundum se, et electio in ordine ad finem operantis, potest utrumque respicere per modum finis, et ab utroque sumere speciem bonitatis, ab illo in quantum est intentio, et ab hoc in quantum est electio.

Ad 2. Per quod patet etiam ad secundam. Nam concessa majori, neganda est minor. Quia licet actus exercitus in materia justitiæ propter finem charitatis, secundum quod est electio, solum respiciat objectum justitiæ per modum medii ; in quantum tamen est intentio, terminatur ad illud ut honestum secundum se per modum finis operis, atque adeo propter ipsum : unde si fiat ex electione, seu libere, et scienter, ut supponitur, habet omnes conditiones requisitas a Philosopho, ut sit formaliter actus justitiæ. Non enim est de ratione objecti dantis speciem virtutis ita appeti propter se, ut non propter aliud : sed quod etsi appetatur propter aliud, habeat secundum se honestatem, ut appetatur etiam gratia sui : ut explicat Ang. Doct. in 1, dist. 1, q. 2, art. 1 ad 3, ibi : « Dicendum, quod propter D.Thom.
« se dicitur dupliciter : uno modo secun-
« dum quod opponitur ad propter aliud, et
« hoc modo virtutes, et honestum non prop-
« ter se diliguntur, cum etiam ad aliud re-
« ferantur. Alio modo dicitur propter se,
« secundum quod opponitur ad per acci-
« dens : et sic dicitur propter se diligi, quod
« habet in natura sua aliquid movens ad di-
« ligendum, et hoc modo virtutes propter
« se diliguntur, quia habent in se aliquid
« unde quærantur, etiamsi nihil aliud ab
« eis contingeret : non tamen est inconve-
« niens ut aliquid propter se ametur, et
« tamen ad alterum ordinetur sicut dicitur
« in 1 Ethic. »

Replica. 56. Nec refert si urgeas, quod in casu argumenti objectum secundum omnem rationem appetitur cum subordinatione ad aliud : ergo nullo modo appetitur propter se. Antecedens videtur certum : nam si prædictum objectum secundum aliquam rationem appeteretur absque subordinatione, quantum ad illam appeteretur per modum finis ultimi. Cujus oppositum supponitur. Consequentia etiam videtur perspicua. Tum quia appeti cum subordinatione ad aliud opponitur ei, quod est appeti propter se. Tum etiam quia quod appetitur propter aliud, appetitur tanquam medium, et utile : ergo non propter se.

Animadversio. Respondetur enim negando consequentiam ut constat ex dictis supra tract. 8, disp. 3, ubi explicuimus quomodo non opponuntur appeti propter se, et appeti propter aliud. Quod ut melius intelligatur notandum est dupliciter posse aliquod objectum

subordinari fini operantis : primo tanquam rationi formali constitutivæ ipsius in *esse* objecti, atque adeo tanquam danti honestatem, qua possit voluntatis actum bonificare. Secundo, sicut unus finis particularis alteri magis universali ob generalem subordinationem, quæ in quacumque causa particulari ad universaliorem debet reperiri, propter similem subordinationem diversarum rationum, quæ causari debent in effectu. Prima subordinatio constituit objectum in ratione medii : quia proprium est medii ut talis constitui in ratione honesti per solam habitudinem ad finem, et per honestatem ipsius finis : nec in eo secundum se supponitur propria honestas, quæ possit propter se movere voluntatem. Secunda vero constituit illud in ratione finis intermedii, qui sic appetitur in ordine ad alium magis ultimum, ut etiam appetatur propter se : eo quod ex una parte hujusmodi objectum supponitur cum propria bonitate, et honestate ad movendum voluntatem ratione sui : et ex alia, quia non est summum bonum satians omnino appetitum, connotat necessario alterum finem universaliorem, qui plenius satiet, et simul, vel prius natura moveat voluntatem. Quod totum explicuimus in disp. cit. dub. 2, exemplo subordinationis causæ efficientis, instrumentalis ad principalem, et principalis secundæ ad primam.

Replica diluitur.

Igitur cum dicitur in hac replica objectum secundum omnem rationem appeti secundum subordinationem ad alium finem, intelligendum est de subordinatione in tota sua amplitudine : nam ut terminat actum sub munere electionis, appetitur cum subordinatione priori modo, quæ est propria subordinatio medii : ut vero terminat illum per modum intentionis, appetitur cum subordinatione posteriori modo, quæ non extrahit subordinatum a ratione finis intermedii : nec inter se opponuntur appeti propter se, et appeti hoc modo cum subordinatione ad aliud, etiam secundum eandem rationem. Per quod ad utramque probationem patet. Videantur quæ diximus disp. cit. et in hoc tract. disp. 3, num. 15 et 16.

Interrogatio.

57. Quæres autem in fine hujus dubii, an doctrina a nobis tradita sit universalis, ita ut omnis actus terminatus ad objectum secundum se bonum propter bonum finem recipiat ab utroque bonitatem ? In quo duo supponenda videntur ut certa. Primo, quantum ad objectum, quod si operans, honestatem ejus ignoret, et solum apprehendat illud ut utile ad alium finem, actus non sumet ex eo bonitatem, sed tantum ex fine. Et ratio est perspicua : nam ignorans objecti honestatem non appetit illud secundum se sub ratione honesti : sicut qui ignorat invincibiliter ejus malitiam, non appetit ipsum secundum se sub ratione turpis : eo quod nihil volitum, quin præcognitum : constat autem non conferre actui bonitatem, quod non appetitur sub ratione honesti. Secundo, quantum ad finem est etiam pro comperto habendum, quod nisi apprehendatur in quantum honestus, et sub hac ratione appetatur, necessario actus erit vitiosus : quia eo ipso finis respectu illius erit improportionatus, et malus objective, juxta dicta disp. 5, dub. 2, atque adeo non stat actum esse formaliter bonum, vel ex objecto, vel aliunde et non habere bonitatem ex fine principaliter intento.

Responsio ad interrogationem.

His suppositis. Quoties objectum est bonum, et ejus honestas non ignoratur, verius censemus conferre semper bonitatem, si actus aliunde non vitietur. Ratio vero est, quia ut prædictum objectum bonitatem tribuat, non est opus cognosci in actu signato ejus honestatem, et ut sic quasi reflexe appeti : sed sufficit apprehendere id, quod re ipsa est consonum rationi, et non ignorata hac convenientia, appetere illud absolute : quia eo ipso practice, et in exercitio apprehenditur, et amatur sub ratione honesti.

58. Dices : potest voluntas cognita honestate positive illam excludere, saltem ob exercendam suam libertatem ; et amare objectum præcise sub ratione utilis ad finem. Respondetur ita esse : cæterum ille actus non erit formaliter honestus, etiam ex fine, sed vitiosus : quia cum nulla sit causa honesta illius exclusionis, eo ipso voluntas peccaminosa operaretur, et excludens ab actu directe et positive honestatem objecti, ex consequenti et virtualiter expellit illam, quam haberet ex fine : et sic casus destruitur. Nec exercitium libertatis sufficit honestare prædictam exclusionem : quia hujusmodi exercitium non est honestum præcise secundum se, nisi ab alia causa, quæ in præsenti non apparet, honestetur. Sicut qui propter exercitium libertatis eliceret actus indifferentes absque alio honesto fine, non ideo honeste operaretur ; sed otiose, et peccaminose ut disp. 7 magis explicabitur.

59. Ex quibus omnibus a fortiori habetur,

Corollarium. betur, id ipsum quod de actibus habentibus objectum et finem bonum diximus, dicendum esse, servata proportione, de his qui habent finem et objectum malum : in quo nullus dubitat. Minus enim requiritur ad malum, quam ad bonum, et facilius illius species, quam istius multiplicantur. Imo quamvis voluntas possit præscindere ab honestate objecti, modo dicto, et impedire hac via honestatem actus; non tamen potest, seclusa ignorantia invincibili, impedire malitiam mali objecti vel finis : nam quantumque formaliter præscindat, semper illam vult interpretative, et virtualiter, in quantum potius eligit tale objectum prosequi contra legem divinam, quam sua voluptate carere.

DUBIUM IV.

Utrum actui habenti duas species moralitatis ex objecto, et fine, utraque vel una tantum sit essentialis : et quænam illa sit?

Ex decisione hujus difficultatis pendet intelligentia doctrinæ præsentis articuli, quæ aliquibus obscura et difficilis visa est : et dum eam unusquisque ad proprium sensum trahere adnititur, alienam a D. Thom. sententiam plures sequuntur. Curabimus autem variis dicendi modis majori ex parte cum aliis quæ non ita ad rem pertinent prætermissis, juxta S. Doct. mentem succincte, et breviter, secundum quod materia patitur, veritatem proponere, et enucleare.

§ I.

Præmittuntur nonnulla pro dubii expeditione.

Animadversiones. 60. Ne in æquivocum laboremus, et rem per se obscuram defectu distinctionis magis confundamus omninoque percipiatur, in quo sita sit præsens difficultas, animadvertendum est primo ad actum moralem ex objecto, et fine, verbi gratia, dandi eleemosynam in satisfactionem pro peccatis, saltem tres actus concurrere. Primus est intentio, et volitio satisfaciendi : quæ est actus immediate elicitus a virtute pœnitentiæ. Secundus est volitio dandi eleemosynam propter prædictum finem : quæ elicitur a misericordia, et imperatur a pœnitentia per illam intentionem. Tertius est ipsa exterior elargitio : quæ elicitur a potentia executiva ex imperio utriusque actus præcedentis. Ex his prima intentio satisfaciendi appellatur a D. Thom. in præsenti *actus interior voluntatis* : habetque rationem dumtaxat actus imperantis. Duo vero alii actus comprehenduntur a D. Thom. sub actu quem appellat *exteriorem*. Ex quibus executio omnino exterior præcise habet rationem actus imperati; volitio vero dandi eleemosynam participat rationem utriusque : nam in collatione ad primam intentionem dicitur *actus imperatus;* et respectu exterioris executionis habet rationem *imperantis*.

Difficultas ergo proposita non procedit de prædicta intentione satisfaciendi : hanc enim citra controversiam est specificari essentialiter a fine operantis, qui est ipsa satisfactio, ut habetur in secunda conclusione hujus articuli. Et ratio est, quia hujusmodi intentio per se primo et immediate versatur circa satisfactionem, ita ut hæc respectu illius simul sit finis principalis, et objectum proximum : cumque ad alium finem particularem, ut supponitur, non ordinetur, nihil deest quominus a prædicto fine speciem essentialem recipiat. De exteriori autem executione eleemosynæ idem judicium ferendum est, quoad præsens (quidquid dicat Vasquez) ac de volitione ejus immediata : quia talis executio non habet aliam moralitatem formalem, quam ex prædicta volitione : unde quoad hoc non ponunt in numero, sed reputantur omnino idem actus. Tota itaque difficultas reducitur ad hanc immediatam volitionem dandi eleemosynam propter satisfactionem, et ad ejus specificativum.

61. Cæterum prædicta volitio (nota secundo) habet duplicem considerationem, tam ex parte ejus in quod tendit, quam ex parte principii : quia procedit a duobus principiis subordinatis, et respicit eodem modo duos terminos. Nam elicitive, et immediate producitur a virtute misericordiæ; mediate autem, et imperative a pœnitentia, quæ per intentionem satisfaciendi movet misericordiam ad eliciendum talem actum: estque proinde simul elicita, et imperata, respectu diversorum. Et quia omnis causa ponit formam suam in effectu, et virtutes non operantur nisi in ordine ad propria objecta, si prædicta volitio consideretur ut est præcise actus elicitus procedens a misericordia secundum se, respicit per se primo eleemosynam in quantum est secundum se

honesta, et propter se appetibilis : quo pacto continetur sub objecto misericordiæ : si vero consideretur ut est reduplicative actus imperatus, et procedit a pœnitentia, seu ab ipsa misericordia in virtute pœnitentiæ, et ex ejus motione, respicit per se primo satisfactionem, quæ est pœnitentiæ objectum : vel quod idem est, respicit eleemosynam, ut habet formalissime rationem utilis ad satisfaciendum.

Tertio habenda sunt præ oculis quæ de hujusmodi actu diximus dub. præced. n. 55, nempe quod si consideretur ut respicit eleemosynam ratione propriæ honestatis, atque adeo ut procedens a virtute misericordiæ consideratæ secundum se, est quædam particularis intentio : quia eleemosyna prout sic habet rationem finis, et intentio dicitur actus, qui versatur immediate circa finem. Si vero consideretur, ut respicit eleemosynam reduplicative ut utilem ad finem pœnitentiæ, atque adeo quatenus oritur ab eadem misericordia in virtute, et ex motione pœnitentiæ, est formaliter electio : nam eleemosyna ut utilis habet rationem medii, et electio dicitur actus, qui versatur immediate circa media. Unde dixit Cajet. Cajet. supra q. 8, art. 3, talem actum esse unum unitate subjecti : quia est unica operatio entitative ; sed multiplicem numerositate formarum : quoniam sub una ratione est intentio, et actus imperans, sub alia vero electio, et actus imperatus.

§ II.

Duæ priores assertiones pro decisione dubii.

62. Dicendum est primo speciem moralitatis, quam habet volitio de qua loquimur, et aliæ similes ex fine operantis, esse illis essentialem reduplicative, ut sunt actus imperati, et gerunt munus electionis. Ita L. Thom. Cajet. Alvar. Montes. Vasq. D. Thom. q. 1 de Virtutibus, art. 10 ad 10, ubi sic ait : « Actus alicujus habitus, prout « imperatur ab illo habitu, accipit speciem « moralem formaliter loquendo de ipso ha- « bitu : unde cum quis fornicatur ut fure- « tur, actus iste licet materialiter sit in- « temperantiæ, tamen formaliter est ava- « ritiæ. » Eandem assertionem docet supra q. 8, art. 2 et 3, q. 22 de verit. art. 13 ad 9. In 1, dist. 45, art. 2 ad 1, et 1, dist. 40, q. 1, art. 3 ad 3. Quem sequuntur Cajet. art. 4 et 6 hujus quæst. Alvarez disp. 70, n. 4, Montes. disp. 24, q. 6, Vasq. disp. 51, c. 2, quamvis diverso fundamento ductus : debentque huic sententiæ a fortiori subscribere, quotquot tenent specificativum immediatum electionis esse finem, et non media, quos retulimus tract. 8, disp. 1, dub. 4, quamvis ab illa opinione non dependeat.

Probatur ratione. Actus de quo loquimur Ratio. reduplicative ut imperatus a pœnitentia, et ut electio ad satisfactionem, essentialiter respicit finem operantis, qui est satisfactio : ergo species desumpta ex hoc fine vel respectu, est illi prout sic essentialis. Consequentia liquet. Antecedens vero probatur. Tum quia actus imperatus prout sic essentialiter respicit idem, quod virtus a qua imperatur : sed pœnitentia respicit essentialiter satisfactionem, utpote objectum ejus proprium, ergo, etc. Tum etiam : nam electio in quantum electio essentialiter respicit finem ad quem media eliguntur : igitur electio eleemosynæ ad satisfaciendum prout sic respicit essentialiter finem satisfactionis.

Confirmatur : nam prædicta volitio ut est Confirm. electio imperata a pœnitentia, non sistit in eleemosyna : quippe nihil eligitur nisi in ordine ad aliud : ergo transit essentialiter ejus respectus ad finem propter quem eleemosyna eligitur : atque adeo habitudo ad hunc finem, et species ex eo desumpta convenit essentialiter prædictæ electioni in quantum electio est.

63. Dicendum est secundo. Si prædictus 2 conclusio. actus consideretur præcise ut elicitus, et ut gerit munus particularis intentionis, primam et essentialem speciem sumit ab objecto immediato. Ita quamplures ex discipulis D. Thom. quos tertia conclusione D. Thom. referemus. Docetque Ang. Doct. in præsenti dum asserit : quod sicut actus interior, scilicet imperans, habet speciem a fine, ita exterior, videlicet qui est imperatus ab objecto circa quod est. Et in 4, dist. 16, q. 3, art. 1, q. 2 ad 3, ubi distinguit finem operis et operantis, et de primo sic ait : « Iste finis « dat speciem actui, unde non est circums- « tantia, etc. Alius vero est finis agentis « etc. et hic finis dicitur hæc circumstantia « cur : ab hoc autem actus non recipit spe- « ciem propriam, sed communem, secun- « dum quod actus imperati inducunt spe- « ciem virtutis, vel vitii imperantis supra « speciem, quam habent ex habitu eli- « ciente. » Ubi ut vides concedit actui imperato, in quantum est elicitus, speciem ex proprio

proprio habitu, ac proinde ex objecto. Idem docet art. 2 hujust quæst. et aliis locis, quæ pro sequenti assertione adducemus, ex quibus sequens ratio potest deduci.

Ratio illius. Omnis actus specificatur essentialiter ab eo, quod primario respicit : sed volitio v. g. dandi eleemosynam ad satisfaciendum quatenus habet rationem intentionis, et actus eliciti a misericordia solum respicit per se primo objectum immediatum, nempe eleemosynam secundum se : ergo prout sic ab eo dumtaxat recipit speciem essentialem. Major est per se nota. Et probatur minor. Tum quia prædicta volitio modo dicto considerata non respicit eleemosynam tanquam objectum materiale, aut secundarium, hoc est per modum medii ad satisfactionem, sicut nec respicit tanquam objectum formale ipsam satisfactionem : quia totum hoc est munus illius prout est electio, et imperata reduplicative : igitur respicit prædictam eleemosynam secundum se primario et formaliter. Tum etiam quia hujusmodi actus prout est intentio, nihil aliud respicit tanquam objectum primarium nisi eleemosynam, in quantum est secundum se honesta, et propter se amabilis : igitur ipsa eleemosyna dumtaxat est terminus ejus primarius, et specificativus.

onfirm. Confirmatur. Idem est specificativum alicujus actus prout eliciti, quod est specificativum virtutis elicientis consideratæ secundum se : alias talis virtus secundum sibi propria operaretur extra latitudinem sui objecti : atqui specificativum virtutis elicientis, scilicet misericordiæ, est eleemosyna, et non satisfactio : ergo etc.

64. Objectio autem, quæ contra hanc rationem fieri posset, ex eo quod actus de quo loquimur, etiam prout est intentio, et elicitus, non respicit objectum immediatum tanquam finem ultimum, sed cum subordinatione ad aliud, a quo proinde videtur quod sumere debeat speciem, soluta manet ex dictis dub. præced. n. 50. Quamvis pro majori illius doctrinæ explicatione addi possit, quod ut eleemosyna, quatenus terminat prædictum actum in ratione intentionis, non appetatur tanquam finis ultimus, satis est quod appetatur in ordine ad bonum in communi, sine eo quod formalissime prout sic appetatur propter aliquem particularem finem operantis : bonum autem in communi, sicut nullam dat speciem moralitatis, juxta dicta disp. præced. n. 46, ita non tollit quominus objectum illi subordinatum det speciem primam et essentialem. Adde etiam prædictam objectionem si aliquid convinceret, probare, quod nec finis operantis det actui speciem : quia sæpe talis finis non est omnino ultimus : ut patet in exemplo sæpius adducto de eleemosyna exhibita propter satisfactionem : ubi non solum eleemosyna, sed etiam satisfactio, et quodcumque bonum particulare debet appeti cum subordinatione ad alium finem ultimum.

§ III.

Tertia assertio stabilitur.

65. Dicendum est tertio, si fiat collatio inter hujusmodi species nulla facta reduplicatione, absolute loquendo sola illa quæ desumitur ex objecto immediato est essentialis actui de quo loquimur ; quæ vero desumitur ex fine operantis, absolute dicenda est accidentalis. Sic sentiunt fere omnes expositores D. Thom. super hunc articulum, ubi Medina, Curiel dub. 2, N. Cornejo disp. 5, dub. 3, Greg. Mart. dub. 2, conclus. 2, Montesi. disp, 24, q. 6, Lorca et alii. Et quamvis nostra conclusio satis probata maneret ex dictis disp. 3, dub. 1, potest denuo roborari. Primo ex D. Thom. art. 2 hujus quæstionis ubi eam expresse docet, et art. 4, ubi condistinguens objectum a fine operantis ait, quod bonitas, quæ competit actui secundum suam speciem, accipitur secundum objectum conveniens. Et art. 5 : *Dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo objecto ;* q. 8 de Malo art. 1 ad 14 sic ait : *Moralia non recipiunt speciem* (intellige essentialem) *a fine remoto, sed a fine proximo.* Non minus clare loquitur 2, 2, q. 111, art. 3 ad 3, et q. 11, art. 1 ad 2 ibi : *Dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus, et causam : sicut cum aliquis mœchatur ut furetur, est ibi species mœchiæ ex proprio fine et objecto*, etc. Medina. Curiel. Cornejo. Greg. Mart. Mont. Lorca. D. Thom.

Probatur ratione. Actus, de quo loquimur, absolute respicit primo et essentialiter objectum : finem vero operantis accidentaliter et secundario : ergo species, quam ab illo desumit, est illi absolute essentialis ; ea vero quam ab hoc recipit, absolute accidentalis. Consequentia est nota : nam sicut species essentialis ut sic, sumitur a termino essentiali et primario ut sic ; ita quæ est essentialis absolute et simpliciter, Ratio.

sumi debet ex termino primario respecto absolute et simpliciter. Antecedens vero probatur, nam volitio v. g. dandi eleemosynam in satisfactionem, secundum se, et nulla facta accidentali reduplicatione, habet respicere ipsam eleemosynam, ut secundum se honestam, hicque est primus respectus talis volitionis : quod autem ordinetur ad satisfaciendum convenit illi per accidens, sicut convenit imperari a virtute pœnitentiæ : et ideo maneret idem actus quamvis non imperaretur, nec ordinaretur ad talem finem : igitur prædicta volitio absolute loquendo respicit primo et essentialiter objectum immediatum ; et finem operantis secundario, et accidentaliter.

Confirm. Confirmatur et explicatur. Etenim species, quæ non competit rei, nisi facta aliqua accidentali reduplicatione, non potest esse absolute essentialis : sicut quæ absque simili reduplicatione primario convenit, nequit esse absolute accidentalis : atqui species, quam supradicta volitio habet ex objecto immediato, convenit ei secundum se primario, nulla facta accidentali reduplicatione, quæ vero desumitur ex fine operantis, convenit illi non nisi ut imperatæ, quæ est reduplicatio accidentaria : ergo illa erit absolute species essentialis, et hæc absolute accidentalis.

Objectio. 66. Neque obest si dicas prius esse in quavis volitione tendentiam ad finem, quam ad objectum : qui enim vult objectum propter finem, magis et prius vult ipsum finem : igitur præcedit species desumpta ex fine speciem ex objecto : sed quod est prius in qualibet re, est absolute ejus essentia : ergo etc.

Diluitur. Non igitur hoc obest, distinguendum est enim antecedens : et si intelligatur de prioritate solum ex parte operantis, et intentionis ejus, transeat ; si autem de prioritate ex parte actus, vel operis, negari debet. Et eodem proportionali modo distinguenda sunt primum consequens, et minor subsumpta. Explicatur hoc : verum enim est, quod agens prius intendit finem, quam objectum, et quod prius vult satisfacere pro peccatis, quam dare eleemosynam : nam ex intentione satisfaciendi movetur ad amandum eleemosynæ honestatem ; et sic intentio finis imperat volitionem objecti : unde si hujusmodi volitio consideretur reduplicative, ut procedit ex prædicta intentione, quo pacto exercet munus electionis, et actus imperati, primus ejus respectus debet esse in ordine ad finem. Verum, quia totum hoc accidit prædictæ volitioni consideratæ secundum se (posset enim manere eadem secundum speciem atomam etiam in esse moris, quamvis nec a pœnitentia imperaretur, nec ad ejus finem ordinaretur, sed cum sola habitudine ad eleemosynam) ideo ex parte ipsius volitionis prior est respectus ad objectum immediatum, quam ad finem : unde cum in unaquaque re non quod est prius ex parte hujus, vel illius principii accidentalis, sed quod est prius ex parte ipsius rei, constituat absolute essentiam, inde est, ut in prædicta volitione, non species desumpta ex habitudine ad finem, sed quæ desumitur ex ordine ad objectum, sit absolute essentialis.

Alia ratio conclusionis. 67. Tertio probatur conclusio, quoniam finis operantis est circumstantia humanorum actuum, ut ex dictis disp. 4 constat : sed nulla circumstantia, quatenus talis est tribuit speciem essentialem : ergo etc. Minor probatur, nam cum circumstantia, ut disp. cit. diximus, absolute sit extra essentiam actus moralis, solumque afficiat illum sicut accidens substantiam, debet absolute supponere hujusmodi essentiam ; non vero constituere, Quæ ratio est D. Thom. supra q. 7, art. 3 ad 3 ubi ait : « Non enim finis « qui dat speciem actus, est circumstantia, « sed aliquis finis adjunctus : sicut quod « fortis fortiter agat propter liberationem « civitatis, vel populi Christiani, vel ali- « quid hujusmodi. » Ubi, ut vides, specificatio actus absolute non tribuitur fini extrinseco operantis, eo quod talis finis habet rationem circumstantiæ, sed fini proximo, quia est objectum actus. Et id magis explicuit q. 2 de Malo art. 4 ad 9 ibi : « Duplex « est finis, proximus et remotus : finis pro- « ximus actus, idem est quod objectum et « ab hoc recipit speciem : ex fine autem re- « moto non habet speciem (scilicet essen- « tialem), sed ordo ad talem finem est cir- « cumstantia actus. » Legatur etiam in 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 2 ad 3. D. Thom.

Effugium. Nec refert si dicas finem operantis appellari *circumstantiam* respectu actus exterioris, sed in ordine ad actum voluntatis habere rationem objecti specificantis. Cui solutioni videtur favere D. Thom. in hoc art. ubi asserit, quod sicut actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto.

68. Sed contra : nam vel sermo est de actu

Impugnatur. actu interiori voluntatis imperante, sicut est intentio satisfaciendi : et hujusmodi actum extra dubium est specificari a fine operantis, qui respectu illius est simul objectum, et finis operis, ut diximus num. 60. Vel est sermo de volitione, quæ simul est imperata, et elicita a voluntate, sicut volitio dandi eleemosynam, de qua procedit quæstio ? Respectu vero istius actus, falsum omnino est finem operantis esse objectum primarium, aut non esse circumstantiam. Tum quia talis volitio habet pro objecto primario ipsam exteriorem elargitionem eleemosynæ : sicut volitio furandi habet pro objecto exterius furtum : ergo non finem operantis. Præterea, volitio ista non respicit finem operantis, nisi in quantum cadit sub imperio intentionis satisfaciendi : unde sicut hoc imperium est illi accidentale, possetque sine illo eadem specifica volitio dandi eleemosynam permanere, ita respectus ad finem absolute debet esse extra ejus essentiam, et ipse finis extra objectum specificativum.

Confirmatur : nam accidens dicitur quod potest adesse, et abesse sine subjecti corruptione : sed bonitas satisfactionis potest adesse, et abesse respectu volitionis eleemosynæ, non autem (supposito quod aliunde non vitietur) bonitas ipsius eleemosynæ : ergo hæc absolute est essentialis, et illa accidentalis. Sumiturque hæc impugnatio D.Thom. ex D. Thom. q. sequenti art. 2 ad 1, ubi cum dixisset quantum ad actum voluntatis non differre bonitatem ex objecto a bonitate ex fine, addit : *Nisi forte per accidens prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.* Tunc autem finis dependet per accidens ex fine, quando objectum, seu finis operis ordinatur ab operante ad finem extrinsecum, ad quem non ordinabatur ex natura rei. Et tunc una voluntas dependet per accidens ab alia voluntate, quando una volitio imperatur ab alia, a qua posset non imperari : ut in casu nostro, eleemosyna ordinatur accidentaliter ad satisfactionem, et volitio illius imperatur per accidens ab istius intentione. Quare tunc respectu volitionis imperatæ sicut alia est bonitas ex fine operis a bonitate ex fine operantis, ita objectum primarium debet esse aliud ab hoc posteriori fine. Ad illud ex D. Thom. constabit num. 75.

§ IV.

Statuitur ex D. Thoma ultima assertio.

69. Sit ultima conclusio. Species quam actus habet ex fine extrinseco quamvis absolute sit accidentalis, est tamen species ejus formalis, et formalior illa, quæ desumitur ex objecto : atque adeo, facta collatione inter utramque, sicut absolute dicimus actum specificari essentialiter ab objecto, ita absolute dicendus est specificari formaliter a fine. Hæc est mens D. Thom. D.Thom. in hoc art. et legitimus sensus illorum verborum : *Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus.* Nam per speciem materialem intelligit substantialem, vel essentialem ; per speciem vero formalem intelligit illam, quæ licet absolute loquendo sit accidentalis, habet se ut forma respectu speciei essentialis, quæ desumitur ex objecto, ut explicuimus dub. præcedenti n. 53 et ejusdem D. Thom. doctrina comprobavimus. Eandem assertionem docet in 3, dist. 30, q. 1, art. 3 ad 6 ; *Dicendum, quod actus habet bonitatem ex objecto, et fine, et bonitas quæ est ex objecto est materialis respectu illius, quæ est ex fine* etc. Et q. 1 de Virtutibus art. 10 ad 10, sic ait : *Ex hoc quod actus temperantiæ, vel fortitudinis imperantur a charitate ordinante eos in ultimum finem, ipsi actus formaliter speciem sortiuntur : nam formaliter loquendo fiunt actus charitatis.* Quem sequuntur Curiel dub. cit. ad ult. N. Cornejo n. 20, Curiel. Cornejo. Montesi. conclus. 3 et alii. Montes.

Idem.

70. Pro majori vero assertionis intelli- Animadversio pro assertionis intelligentia. gentia advertendum est, quod juxta doctrinam D. Thom. q. præcedenti art. 4, ex imperio, et actu imperato constituitur unus actus moralis : ubi id quod ex parte actus D.Thom. imperantis se tenet, habet se ut forma, actus vero imperatus specificative sumptus habet se sicut materia. Nam quemadmodum *in genere rerum naturalium* (verba sunt S. D.) *aliquod totum componitur ex materia et forma ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium : ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris.* Quæ doctrina non solum est intelligenda de actibus aliarum potentiarum, in collatione ad voluntatem ; sed in ipsis actibus voluntatis collatis inter se locum habet : eo quod vo-

luntas movet se ad exercitium, sicut movet cæteras potentias, et medio uno actu imperat alium, ut media intentione finis, electionem, et usum. Et tunc totum quod se tenet ex parte actus imperantis habetur ut forma actuans, et formalizans imperatum ; ipse vero imperatus ut materia, quæ actuatur et perficitur. Cujus doctrinæ rationem tradit ibidem S. D. *In quantum* (inquit) *inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam : sic enim, et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti.* Potestque magis expendi : quia unumquodque agit in quantum est forma et actus, patitur vero et recipit secundum quod est materia, et potentia : unde totum quod ex parte agentis se tenet, sortitur rationem actus, et formæ respectu ejus, quod tenet se ex parte recipientis et passi : et quia inferius agens subjicitur superiori, et ab eo recipit, agit enim hoc in illud movens ipsum ad agendum, ideo totum quod in effectu ex parte agentis superioris se tenet, est tanquam forma ejus quod se tenet ex parte inferioris.

D.Thom.

Idem. Quod optime explicat A. D. de Veritate q. 14, art. 5, ubi sic ait : *Quandocumque duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale ; quod vero est ab inferiori agente est sicut materiale*, etc. Ex quo q. 2 de Malo art. 2 ad 11, sic infert : *Actus superioris virtutis est causa actus inferioris, et semper formaliter se habet ad ipsum.* Constat autem imperans in quantum tale superius esse eliciente : utpote movens ipsum ad agendum : quare in quocumque actu procedente a duobus principiis, altero imperante, et altero eliciente, totum quod se habet ex parte imperantis est formale respectu ejus, quod ex parte elicientis se tenet.

Alia animadversio. Cajet. Bannez. 71. Ubi rursus nota ex eodem D. Th. 2, 2, q. 4, art. 3, et quæst. 23, art. 8, et citato art. 5 de Veritate, et ex Cajet. Bannez et aliis Thomistis, quod propria forma per quam habitus vel actus imperans informat immediate actum imperatum, non est ipse actus imperans, sed quidam modus realis ab eo causatus intrinsece actui imperato inhærens (quod et nos in tractatu de charitate ostendemus) : qui quidem modus consistit in habitudine per modum transcendentalis respectus ad objectum actus imperantis, cujus est participatio et effectus : per quem modum dicitur actus imperatus *formatus intrinsece*. Si igitur actus imperatus sumatur reduplicative ut talis, importat præter suam entitatem prædictum modum : sed si sumatur specificative, dicit seipsum secundum id dumtaxat quod habet ab habitu eliciente, per quod substernitur formationi, et modo actus imperantis.

Ultima observatio. Denique observa, quod quia ordo agentium, ut sæpe diximus, est secundum ordinem finium, ideo agenti superiori correspondet superior et ultimior finis, et quidquid dictum est de causis efficientibus, debet cum proportione finalibus applicari : atque adeo semper superior finis informat quodammodo fines intermedios, qui ad illum ordinantur : et in actu vel effectu causato ab omnibus eo est aliqua ratio formalior, quo finis a quo desumitur est superior et magis ultimus. Quare humanis actibus idem est dare formam, ac conferre habitudinem ad ultimiorem finem. Quod optime explicuit D. Th. citata q. 23, art. 8, ubi exponens quomodo charitas sit forma virtutum, eo quod tribuit illis ordinem ad ultimum finem, sic ait : « In moralibus forma actus attenditur « principaliter ex parte finis : cujus ratio est, « quia principium moralium actuum est vo- « luntas, cujus objectum et quasi forma est « finis, semper autem forma actus consequi- « tur formam agentis : unde oportet quod « in moralibus, id quod dat actui ordinem « ad finem det ei formam. Manifestum est « autem secundum prædicta, quod per cha- « ritatem ordinantur actus omnium aliarum « virtutum ad ultimum finem, et secundum « hoc ipsa dat formam actibus omnium alia- « rum virtutum, etc. » Eandem doctrinam tradit q. 2 de Virtutib. art. 3. Et in 3, dist. 23, q. 2 art. 1, q. 1, et dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæst. 3. Uti etiam ad Anibaldum art. 2, et alibi sæpe.

D.Thom.

Idem.

Probatur assertio. 72. His ita præmissis manet perspicua nostra conclusio, potestque ejus probatio ad hanc brevem formam redigi. Illa species est formalior in actibus humanis, quæ desumitur a superiori agente, et ultimiori fine : atqui agens superius respectu actus de quo loquimur, est habitus imperans, et ultimior finis, finis operantis : his enim, unicuique in suo genere et habitus eliciens et finis operis subjiciuntur : ergo in prædicto actu species desumpta ex fine operantis est formalior illa, quæ desumitur ab objecto : facta igitur collatione inter prædictas species, sicut quæ desumitur ex objecto dicitur absolute *essentialis*, ita quæ desumitur ex prædicto fine dicetur

dicetur absolute *formalis;* et in comparatione ad illam species desumpta ex objecto, etsi alias formalis sit, dicetur *materialis.*

Replica, et illius eversio.

Dices. Essentia constituitur per formam : ergo id erit in qualibet re formalius, quod est magis essentiale. Respondetur negando consequentiam. Etiam unumquodque est bonum in quantum ens ; et tamen non ab eo dicitur absolute *ens,* a quo denominatur absolute *bonum,* sed prima denominatio provenit a forma substantiali, et secunda ab accidentalibus, ut explicuimus disp. 4, dub. 1, ibique rationem tradidimus, quæ fere eadem est in præsenti : essentia enim est primus conceptus rei, et ideo solum potest absolute constitui per primam formam : quare non eo magis aliquid accedit ad essentiam, quo plus habet de ratione formæ, sed quo in re constituta est prius. E contra vero *formale* dicitur aliquid in quantum excludit rationem subjecti et potentiæ, et quia quod ultimo loco informat, minus potentiæ relinquit, dicitur absolute *formalius,* quamvis minus pertineat ad essentiam ; atque adeo stat aliquid esse magis essentiale, et minus formale ; et e converso. Potestque explicari in creaturarum existentia qua nihil est in re formalius, et non ideo ad essentiam pertinet : ita ergo, etc.

§ V.

Consectaria pro complemento præcedentis doctrinæ.

Primum corollarium.

73. Ex dictis in nostris assertionibus plura deduci possunt quæ ad notitiam moralium, et specificationis eorum satis conducunt. In primis enim deducitur, quod si plures actus habentes diversa objecta immediata ordinentur ad eundem finem extrinsecum, licet absolute sint plures, si tamen sumantur ut sunt reduplicative imperati, et gerunt munus electionis, possunt omnes, et debent dici ejusdem speciei : imo nulla facta reduplicatione possunt dici ejusdem speciei non absolute, sed *formalis.* Prima pars hujus corollarii habetur ex tertia assertione : nam denominatio absoluta in ordine ad specificationem stat pro essentiali, et ideo quæ absolute non conveniunt in specie essentiali, ut sunt plures illi actus, non debent absolute dici ejusdem speciei. Tertia etiam pars est manifesta ex ultima assertione : nam si species, quæ in prædictis actibus appellatur absolute *formalis,* est quæ desumitur ex ultimiori fine, et in hac conveniunt, nihil obest quominus nulla facta reduplicatione dicantur *ejusdem speciei formalis :* ly enim *formalis* in præsenti est additum diminuens ex subjecta materia, ubi *formale* ab *essentiali* distinguimus.

Secunda vero pars, scil. quod cum reduplicatione illa omnes prædicti actus debeant dici ejusdem speciei, sequitur ex prima conclusione : et est doctrina D. Tho. in 3, dist. 23, q. 3, art. 1 ad 2. Ubi de actibus aliarum virtutum secundum quod ordinantur ad finem charitatis, et participant ejus speciem sic ait : *Actus non differunt secundum modum illum, quem recipiunt ex ordine ad finem, quem modum dat eis charitas ; sed secundum modum, quem habent ex objecto proprio.* Et in hoc art. cum in tertio argumento objecisset, quod sæpe multi actus specie differentes ordinantur ad eundem finem, respondet : *Quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.* Quia licet omnes illi actus imperati secundum se differant specie per ordinem ad propria objecta ; quantum ad id tamen quod recipiunt ab actu imperante, omnes sunt unius speciei per ordinem ad unum operantis finem. Et ratio est perspicua : nam prædicti actus reduplicative ut imperati specificantur a fine : ergo quoties habent eundem finem sunt ejusdem speciei. Eodem proportionali modo a contrario sensu philosophandum est in actibus, qui cum habeant idem objectum, ordinantur ab operante in diversos fines : ut jejunare ad dandam eleemosynam, et jejunare ad satisfaciendum pro peccatis, ejusdem speciei sunt absolute et simpliciter, nempe abstinentiæ; diversæ autem cum addito, scil. quatenus sunt imperati, et electiones ad illos fines; vel *formaliter :* militat enim utrobique a contrario sensu eadem ratio. D.Thom.

Limitatio doctrinæ.

64. Est autem doctrina hæc intelligenda, supposito quod objecta immediata attingantur ut moralia secundum se, et ut eadem vel diversa in genere moris : quando enim solum attinguntur ut objecta physica, vel quia sunt in differentia, vel quia licet determinate sint bona, impediuntur ab aliquo pravo fine, ne ut bona attingantur, juxta dicta n. 43, finis ille transit in conditionem essentialem objecti prout in genere moris : nec jam manet in ratione finis extrinseci,

sed fit finis operis in ordine morali : et ita dat speciem absolute essentialem : ex illoque et non ex objecto dicendi sunt actus absolute et simpliciter ejusdem vel diversæ speciei in genere moris. Et ita absolute sunt ejusdem speciei in hoc genere, jacere lapidem, et movere ensem ad occidendum : scil. speciei homicidii : jejunare, et dare eleemosynam ob inanem gloriam, nempe speciei inanis gloriæ. Et idem esset quando nec objectum, nec finis secundum se conferrent moralitatem, eo quod aliqua circumstantia prava impedirentur : quia etiam tunc talis circumstantia transit in conditionem essentialem objecti : ut disp. ult. explicabitur.

75. Secundo ex dictis pro tertia et quarta assertione deducitur contra aliquos juniores, D. Th. in isto art. nomine finis intellexisse dumtaxat finem operantis, non vero finem operis, vel ab utroque abstrahentem, juxta dicta disp. præced. dub. 1 ; loquitur enim de fine qui est objectum actus interioris voluntatis, scil. imperantis, vel etiam aliorum quatenus sunt reduplicative imperati : hic autem respectu actus, de quo dictum est, toto hoc dubio, absolute est finis extrinsecus supponens alium ejus finem proximum, qui est objectum ipsius. Quod satis confirmat exemplum adductum ab A. D. de illo qui furatur ut committat adulterium : quis enim neget adulterium respectu volitionis furandi esse finem extrinsecum? nisi qui respectu actus voluntatis nullum admittit extrinsecum finem : cujus contrarium dub. præced. demonstravimus.

3 corollarium. Habetur etiam ex dictis solutio ejus quod disp. præced. n. 4, ad hunc locum remisimus : quomodo scil. cohæreat loqui D. Th. in præsenti de fine operantis, qui est circumstantia : siquidem loquitur de fine qui dat speciem. Et rursus, si hic finis adhuc respectu actus voluntatis est circumstantia, quomodo S. D. dicit esse ejus objectum? Dicendum namque est finem prædictum dare speciem actui de quo loquimur, non absolute esentialem, sed tantum formalem, quæ absolute est species accidentalis juxta dicta in 3 et ultima assertione : nihil autem prohibet finem, qui est circumstantia, dare hujusmodi speciem. Rursus talis finis non dicitur a D. Th. objectum cujuscumque actus voluntatis, sed solius imperantis : respectu cujus non intendimus quod sit circumstantia, aut finis solius operantis, sed proximum objectum. Est tamen circumstantia aliorum actuum, qui ab illo imperantur, et a voluntate simul eliciuntur, et non tantum externæ executionis, ut adversarii intendunt.

76. Deducitur præterea, quid tenendum sit de actibus omnino externis, qui a voluntate solum imperantur, et ab aliis potentiis eliciuntur : nam cum hujusmodi actibus non sit alia formalis moralitas, nisi quam ex actu voluntatis participant, idem judicium ferendum est de omnibus quoad specificationem, unitatem, et distinctionem specificam in genere moris. Unde quemadmodum *velle furari propter mœchiam* habet speciem essentialem ex objecto ; formalem ex fine : hæc est ei essentialis cum addito ; illa absolute, etc. Sic etiam ipsum *furari ad mœchandum* primam et essentialem moralitatem sumit ab objecto, scil. re aliena : formalem vero ex fine ; hæc posterior est illi essentialis solum secundum quid et cum addito ; illa simpliciter, etc. Et denique sicut finis mœchiæ respectu volitionis furandi sumptæ secundum se est circumstantia ; sumptæ vero in ratione electionis, et actus imperati, est objectum specificativum, ita respectu executionis furti proportionali modo consideratæ sub una ratione est circumstantia, et sub alia specificativum essentiale. 4 corollarium.

Tandem ex nostris assertionibus habetur legitima expositio litteræ hujus articuli, alias difficilis. Quid enim nomine *objecti*, quid nomine *finis*, quid per actum voluntatis *internum*, qui per *externum* intelligat in præsenti D. Thom. quid sit apud eum *specificari materialiter*, quid *formaliter*, quo sensu accidat actui exteriori ordinari ad finem operantis, per se autem conveniat interiori, ac tandem quomodo multi actus ordinati ad eundem finem habeant unitatem vel distinctionem specificam, quæ est tota articuli contextura, ex dictis per propositas quatuor assert. remanet manifestum. Ult. corollarium.

§ VI.

Solvuntur argumenta duplicis sententiæ oppositæ.

77. Contra primam assertionem Curiel dub. cit. conclus. 2, tenet actum quemcumque imperatum, etiam reduplicative ut imperatum habere speciem essentialem ab objecto proximo ; a fine vero solum accidentalem : eidemque sententiæ adhærere videntur

Curiel. Greg. Mart. videntur Greg. Mart. et alii. Possetque in primis suaderi testimoniis D. Thom. quæ pro secunda et tertia conclusione adduximus : in quibus satis aperte docet speciem essentialem humani actus desumendam esse ex objecto immediato, illam vero quæ ex fine desumitur esse accidentalem. Sed cum prædicta testimonia absolute (ut sonant) intelligenda sint, probant secundam et tertiam assertionem; nec contradicunt primæ: in qua non absolute, sed cum addito ibi explicato asseruimus speciem ex fine desumptam esse essentialem : quod nusquam D. Thom. negat.

Primum arg. pro 1 sententia. Deinde arguunt prædicti authores. Electio, quatenus electio est, non specificatur a fine intento, sed a medio quod eligitur : sed respectu volitionis dandi v. g. eleemosynam ad satisfaciendum, medium electum est eleemosyna, satisfactio vero est finis intentus : ergo species essentialis illius quatenus electio est, sumi debet ab objecto immediato, non a prædicto fine. Majorem in qua est difficultas sic probant: quia alias electio non distingueretur ab intentione si utraque specificaretur a fine.

Enervatur. Respondetur negando majorem : electio enim in genere moris est ejusdem speciei cum intentione, a qua imperatur, et ita debet habere idem specificativum, quod est finis, ut explicuimus supra tract. 8, disp. 1, a num. 104. Per quod patet ad probationem. Et quamvis concederemus electionem in esse morali specificari a medio, sicut specificatur in esse physico : nihil contra nos : quia medium non specificat adhuc in esse physico nisi per ordinem ad finem, ita ut hic sit ratio *sub qua* radicalis specificationis medii juxta dicta loco citato, n. 93. Unde non minus debet esse essentialis electioni species sumpta ex fine, quam quæ desumitur a medio, ut a medio. Neque istæ sunt duæ species, sed eadem quæ sumitur a medio ut ab objecto *quod*, sumitur etiam a fine sicut a ratione *sub qua* radicali.

Replica. 78. Neque obest si dicas hic non esse sermonem de specie, quæ sumitur a fine tanquam a ratione *sub qua :* cum hæc non sit distincta ab illa quæ desumitur ex objecto immediato : sed de alia quæ sumitur a solo fine. Non igitur hoc obest ; nam cum volitio v. g. dandi eleemosynam ad satisfaciendum non habeat ex fine nisi unam speciem, nempe satisfactionis, de ea sola potest esse præsens difficultas : et cum hæc sit illi essentialis, quatenus est electio et imperatur a pœnitentia, sive sumatur a prædicto fine, ut a ratione *quæ* et *sub qua* simul, sive solum ut a ratione *sub qua* salvatur quod species desumpta ex fine convenit electioni ut electio est essentialiter. Nec propterea non distinguimus hanc speciem ab ea, quam prædicta volitio, ut est intentio elicita a misericordia, habet secundum se : quia hæc posterior species nullo modo desumitur a fine operantis, sed a solo objecto, nempe eleemosyna, non ut est medium ad satisfactionem, sed ut est per se bona et honesta, præciso ordine ad quemcumque finem extrinsecum.

Solutio. 79. Secunda sententia contraria secundæ et tertiæ assertioni, negat actum moralem quoties ordinatur ad extrinsecum finem habere speciem essentialem ab objecto immediato. Pro hac solet communiter referri Cajet. art. 4 hujus quæst. qui tamen in præsenti se satis explicat pro nostra sententia. Illam vero tenet Vasq. contra quem egimus toto dub. præcedenti. Probatur primo ex Arist. 5, Ethic. cap. 2, ubi eum, qui lucrandi gratia mœchatur, dicit esse avarum, vel furem potius quam incontinentem; e contra vero illum qui furatur ad mœchandum, potius esse mœchum quam furem : igitur in prædictis actibus potissima et essentialis species non sumitur ex objecto immediato, sed ex fine.

Primum arg. 2 sententiæ. Cajet. Vasq. Aris.

Solutio. Cornejo. Curiel. Medina. Respondebis cum Cornejo, Curiel, Medina, et aliis Thomistis Aristotelem tribuisse denominationes illas non actibus furti vel mœchiæ, sed agenti : unde non dixit actum ejus qui mœchatur propter lucrum potius esse *avaritiæ*, quam *mœchiæ*, sed quod ipse, qui ita mœchatur, potius est *avarus*, quam *adulter*.

Impugnatur. Greg. Mart. Sed contra hanc solutionem arguunt Greg. Mart. Montes. et alii, quia denominatio agentis sumi debet ab operatione : igitur si in ipso qui mœchatur propter lucrum, potior est denominatio *avari* quam *adulteri*, etiam in operatione debet esse potior denominatio, et species *avaritiæ*, quam *adulterii*. Deinde obstat prædictæ solutioni, quod D. Th. in hoc art. ex doctrina illa Philosophi probat speciem actus moralis materialiter considerari secundum objectum, et formaliter secundum finem : ergo prædicta propositio non solum in operante, sed in ipso actu locum habere debet.

Sustinetur tradita solutio. 80. Nihilominus sustinendo traditam solutionem (a qua in re non differt quæ adhibetur a Montesinos, ut intuenti constabit)

ad primam impugnationem dicendum est committentem adulterium propter lucrum non denominari *avarum* ab ipso actu mœchandi, a quo denominatur *mœchus*, sed ab intentione et affectu avaritiæ, ex qua imperatur mœchia : et quia hujusmodi intentio in adultero potior est, quam volitio immediata mœchandi, dicitur potius ab illa *avarus* quam ab hujusmodi volitione *mœchus*. Cum hoc tamen cohæret, quod in prædicta volitione potior et prior sit malitia adulterii quam avaritiæ, atque adeo quod illa sit essentialis, et ista accidentalis. Quam explicationem deducit Curiel ex ipso contextu ubi subdit Philos. *Constat enim quod lucrandi causa id faciat.* Quasi dicat : ideo sic operantem potius appellari *avarum*, quam *mœchum*, quia avaritiæ effectus in illo prædominatur, et est causa mœchiæ.

Ad 2 impugnationem. Ad secundam respondetur recte probari a D. Th. esse formaliorem in actu speciem desumptam a fine, qua quæ desumitur ab objecto ex eo, quod in operante intentio finis potior est volitione objecti ab ea imperata : nam eo ipso species illa provenit a superiori principio in ordine ad ultimiorem finem, et ita est formalior juxta dicta n. 71.

D.Thom. Aliam explicationem adhibet D. Th. prædicto testimonio q. 8 de Malo art. 1 et 15, cum qua hæc fere coincidit, sic enim ait : « Dicendum quod aliquis non denominatur « fur, vel mœchus ex actu vel passione, sed « ex habitu, sicut de injusto Philos. dicit in « 5 Ethic. intentio autem hominis prove- « nit ex habitu, et ideo quando aliquis fu- « ratur ut mœchetur, committit quidem « actu peccatum furti, sed tamen intentio « procedit ab habitu, et ideo non denomi- « natur fur, sed mœchus. »

81. Adde posse etiam dici in illo actu potiorem esse malitiam ex fine quam ex objecto, non metaphysice, quasi hæc sit accidentalis, et illa essentialis, sed moraliter : nam in moralibus ubi potius æstimatur affectus quam opus, principalius dicitur quod habet plus de ratione voluntarii : et quia actus qui ab alio imperatur, habet quod sit in actu exercito voluntarius ab actu imperante, et a fine, inde est ut possit in illo dici potior vel principalior species quæ desumitur ex fine, quacumque alia desumpta ex objecto. Adde secundo non sequi ex eo quod aliquid sit potius, vel principalius, esse rei essentiale : quia sæpe forma quæ est extra essentiam, est perfectior ipsa essentia : sicut in homine justo perfectissima et principalissima forma est gratia sanctificans, quæ omnino accidentaliter ei convenit : admisso ergo speciem habitus imperantis desumptam ex fine in actu imperato esse potiorem, seu principaliorem specie elicientis desumpta ex objecto, non sequitur illam absolute dare essentiam : quia essentia non semper constituitur per illud quod est in re perfectius, sed per illud quod est prius. Et juxta hanc doctrinam intelligendus est D. Th. 2, 2, q. 33, art. 1 ad 2, ubi docet actum ab una virtute elicitum, et ab alia imperatum principalius pertinere ad imperantem, quam ad elicientem : non quia quod habet ab illa sit essentialius, sed quia est nobilius, et ideo pluris æstimatur, et reputatur principalius.

Secundum argum. Arguitur secundo ad hominem ex nostra doctrina : quia electio ut talis essentialiter specificatur a fine ; sed omnis actus virtutis moralis, etiam quantum elicitus, est electio : ergo absolute sumit speciem essentialem a fine, et non ab objecto proximo. Major cum consequentia constat : minor vero suadetur : nam omnis virtus moralis est habitus electivus, ut a Philos. diffinitur 2 Ethic. lect. 7 : ergo omnis actus a tali virtute elicitus est formaliter electio.

Enodatur. 82. Respondetur negando minorem, si sermo sit de electione proprie dicta ut distinguitur ab intentione : constat enim virtutes morales non solum elicere actus circa media, sed immediate circa proprium finem : ut cum quis vult sublevare miseriam pauperis non ordinando suum actum ad alium finem extrinsecum : tales vero actus, ut ex se constat, non sunt proprie electiones. Ad probationem vero dicendum est virtutem moralem potuisse sic diffiniri, vel quia plures ejus actus sunt electiones, licet non omnes ; vel quia in quolibet actu morali sive sit electio, sive intentio, eo ipso quod sit liber, adest quædam virtualis et reflexa electio, ratione cujus quidquid fit libere dicitur fieri ex electione, quia non fit cum determinatione ad unum, juxta ea quæ supra tract. 8, disp. 1, a n. 71, diximus : et ab hac reflexa electione potuit habitus moralis dici *electivus*, non solum in ordine ad actum, qui proprie est electio, sed etiam in ordine ad illum qui est intentio libera.

Adde virtutem moralem dupliciter posse versari circa proprium finem : vel in communi : ut cum aliquis vult servare temperantiam

rantiam ut sic : vel attingendo medium ipsius virtutis in particulari materia : ut cum aliquis vult determinate hanc mensuram cibi quam prudentia ad propriam sustentationem designat. Et licet utraque volitio proprie sit intentio, hæc tamen secunda, in ordine ad quam præcipue moralis habitus necessarius est, habet magnam similitudinem cum electione proprie dicta : in quantum finis ille sic in particulari materia attactus ordinatur quasi medium ad seipsum sumptum in communi ; nam ex eo quod aliquis vult absolute esse temperatus, vult et quasi eligit hanc cibi mensuram, quam prudentia designat. Alia argumenta, quæ pro prædicta sententia fieri possent, soluta sunt disp. 3, dub. 1.

ARTICULUS VII.

Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso ?

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex objecto, sicut species sub genere : puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam ; actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est. Sed impossibile est, quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quæ sub propria specie non continetur : quia idem non potest esse sub diversis speciebus non subalternis. Ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea. Semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior, quam differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi : ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis : quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam : sed species, quæ est ex fine, est formaliter ea, quæ est ex objecto, ut dictum est. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie, quæ est ex objecto. Sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra. Cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari : puta furtum ad infinita bona vel mala : ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens : sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemosynam. Oportet autem ut Philosophus dicit in 7 Met. quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud : si autem per accidens, non recte procedit divisio : puta si aliquis dicat : animalium aliud rationale, et aliud irrationale : et animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum. Alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere, animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes : et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos. Hæc enim determinant priorem differentiam. Sic per se igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quod est ex fine ; neque e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius, unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quæ, sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori. Sicut victoria quæ est ultimus finis exercitus est finis intentus a summo duce ; ordinatio autem hujus aciei, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum Ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis : et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinata, est specifica respectu ejus : voluntas enim cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea, quæ rei adveniunt potest aliquid sub diversis speciebus contineri : sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi : et secundum odorem sub specie bene redolentis : similiter actus, qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest : ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis : secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu : sed etiam genus consideratur ut formalius specie (secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam) in quantum facit esse absolutius et minus contractum. Unde et partes diffinitionis reducuntur ad genus causæ formalis : ut dicitur in libris Phys. et secundum hoc genus est causa formalis speciei, et tanto erit formalius quanto communius.

Prima conclusio : *Quando objectum non est per se ordinatum ad finem, ea differentia specifica quæ est ex objecto non est per se determinativa ejus, quæ est ex fine : unde una istarum specierum non est sub alia : sed tunc actus est in duabus speciebus moris quasi disparatis.*

Secunda conclusio : *Si objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius : et tunc una species continetur sub alia.*

Tertia conclusio : *Differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis ; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus.*

NOTATIONES SUPER HUNC ARTICULUM.

1. Totus iste articulus septimus expositione indiget, potius quam disputatione. Adeo enim obscura visa est ejus litera Gabr. Vasq. ut affirmet, nec se illam assequi, nec ab aliquo expositore fuisse sufficienter explicatam : conaturque ostendere D. Th. 2, 2, q. 11, art. 1 ad 2, contrarium docuisse. Quod longe sit a commentariis nostris. Ut

Prima animadversio. autem doctrina Angelici Doctoris (quæ sicut semper vera, ubique sibi eadem est) perfecte intelligatur, sciendum est, quod semel statuto (ut statuit in præcedentibus) posse eundem actum habere plures species moralitatis ex objecto, et ex fine, factaque inter eas collatione quæ sit formalis, quæ vero materialis, etc. procedit in hoc art. 7, conferendo prædictas species inter se, et inquirit utrum habeant aliquem ordinem superioris, et inferioris, ita quod una sub altera contineatur sicut species sub genere, et quæ sub qua? Et hic est legitimus sensus tituli præcedentis articuli, ut exponunt Alvar. Curiel. Greg. Mart. Valent. et alii. Unde in illis actibus, qui tantum habent unicam speciem moralitatis ex objecto, vel fine vel quia non respiciunt finem distinctum ab objecto, vel quia ab hoc secundum se non recipiunt moralitatem, præsens quæstio locum non habet.

Alvar. Curiel. Greg. Mart. Valent.

2 animadversio. 2. Secundo observandum est genus in præsenti non sumi proprie et rigorose pro genere logico vel metaphysico, quod est universale in essendo, et prædicatur quidditative de speciebus sub illo contentis. Quod patet ex modo dictis : nam cum sermo sit de speciebus moralitatis, quæ sumuntur ex objecto immediato, et ex fine operantis, et utraque hæc sit species atoma, manifeste repugnat unam ad aliam comparari ut proprium genus, vel de illa quidditative prædicari ; latius ergo sumitur nomen *generis* a D. Tho. pro genere morali, quod scilicet est commune, et generale per imperium et motionem ad plura. Et hoc pacto moralitas desumpta ex fine dicitur *genus moraliter :* quatenus movet ad alias species desumptas ex objectis ad ipsum finem ordinatis : quamvis logice loquendo etiam prædicta moralitas sit atoma, et specifica. Estque acceptio hæc generis satis usitata in Theologia, et Philosophia morali, ut videre est apud Ang. Doctorem infra quæst. 60, art. 3 ad 2, et 2, 2, quæst. 11, art. 1 ad 2, quæst. 58, art. 5 et 6, quæst. 89, art. 5 ad 1, nec non quæst. 154, art. 7, 8 et 10, aliisque in locis. Et quod juxta hanc acceptionem sumat genus in præsenti convincitur ex contextu. Cum enim dixisset differentiam, quæ est ex fine, esse magis generalem, et differentiam quæ est ex objecto, respectu illius esse specificam, continerique sub ea sicut speciem sub genere, reddit rationem : *Quia voluntas* (inquit) *cujus proprium objectum est finis, est universale motivum potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.* Ubi verba et exemplum de universalitate voluntatis respectu aliarum potentiarum satis ostendunt non esse sermonem de aliquo generico et communi in prædicando, sed solum in movendo.

D. Thom.

Observatio tertia. 3. Pro cujus majori explicatione tertio animadvertendum est, in genere logico duo, inter alia, reperiri, ex quorum diversis analogiis diversimode in ordine morali accipit aliquid denominationem *generis.* Primum est, quod habet rationem potentiæ perfectibilis per differentias specificas, et comparatur ad eas sicut ad actus inadæquatos, cum quarum neutra convertitur : unde in ordine morali par analogiam ad hanc generis logici conditionem appellatur *generica* moralitas desumpta ex objecto respectu aliarum, quæ sumuntur ex fine, et aliis circumstantiis, juxta dicta disp. 3, dub. 2. *Nam sicut genus* (ait D. Thom. 2, dist. 36, q. 1, art. 1 ad 3) *determinatur per speciem, ita etiam bonum in genere* (hoc est ex objecto) *determinatur per bonitatem quæ est ex fine, et ex aliis circunstantiis. Et ideo illud bonum quod est ex fine, et circumstantiis respondet bono, quod est in genere, sicut species generi : unde et ejus prædicationem recipit : pascere enim esurientem propter Deum, est pascere esurientem, sed non convertitur.*

Deinde invenitur in genere logico quod est quid superius et magis absolutum, quam species, et ideo per contractionem ad illas determinatur, et limitatur : et quia limitatio est per materiam habet se prædictum genus ex hac parte ad species sicut formale ad materiale. Quod notavit D. Thom. in præsenti ad 3, dicens : « Etiam genus considerat ut formalius specie in quantum « facit esse absolutius et minus contractum. « Unde et partes diffinitionis reducuntur « ad genus causæ formalis, ut dicitur in « libris physicorum : et secundum hoc genus est causa formalis speciei, et tanto « erit formalius, quanto communius. » Quare ex analogia ad hanc proprietatem generis logici dicitur etiam in moralibus *genus*, species desumpta ex fine, respectu illius, quæ desumitur ab objecto ; quippe quæ se habet ad eam ut superior, communior, et abstractior, et ut magis formalis, eo quod provenit a superiori agente, et in ordine ad ultimiorem finem juxta dicta disp. præced. n. 70; potissime autem hæc posterior analogia fundatur in motione, quam exercet finis respectu objecti, ratione cujus

species istius ad moralitatem illius comparatur sicut effectus ad causam universaliorem : quod in præsenti nuncupatur *contineri sub illa tanquam species sub genere*, ut in secunda observatione dicebamus, et de genere morali in hac secunda acceptione intelligendæ sunt conclusiones hujus art. et tota ejus doctrina.

Ultima observatio. 4. Denique observa A. D. aliud concludere formaliter et explicite; et aliud implicite et virtualiter : explicite enim concludit, quod ut species desumpta ex objecto contineatur per se sub specie, quæ desumitur ex fine, atque adeo, ut hæc sit genus morale per se respectu illius, non sufficit quæcumque causalitas, vel motio finis respectu objecti, nec quælibet subordinatio objecti ad finem : sed requiritur quod causalitas unius, et subordinatio alterius sit per se : sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Implicite autem concludit, quod si prædicta subordinatio vel causalitas tantum sit per accidens, sicut furtum ordinatur ad adulterium, species, quæ est ex objecto, continebitur sub illa quæ est ex fine tanquam sub genere morali per accidens : quia si subordinatio et causalitas per se constituunt genus, et speciem per se, consequens est, ut subordinatio et causalitas per accidens constituant hoc modo genus et speciem, scilicet per accidens.

v. Thom. Quocirca ipse Ang. Doct. 2,2, quæst. 99, art. 2 ad 2, et quæst. 134, art. 10, et alibi asserit, quoties actus unius vitii ordinatur ad finem alterius, posse poni speciem illius, atque adeo contineri sub illo tanquam sub genere; et affert exemplum in furto commisso propter adulterium, quæ ordinatio nequaquam est per se, sed per accidens. Cum hoc tamen stat, quod simpliciter loquendo, tunc solum dicatur species desumpta ex objecto contineri sub illa quæ est ex fine tanquam sub genere morali, quando objectum per se ordinatur ad finem : quia locutio absoluta stat pro eo, quod est tale per se, tanquam pro famosiori. Et propterea D. Th. in præsenti absolute, et formaliter solum concludit priorem illam partem de continentia speciei sub genere per se : posteriorem vero de continentia per accidens reliquit implicitam ut inferendam ex priori a contrario sensu.

Corollarium. 5. Ex his manent perspicuæ conclusiones articuli, ita ut majori explicatione non indigeant. Manent etiam solutæ aliquæ objectiones, quæ fieri solent contra doctrinam hujus articuli : quia supponunt D. Th. loqui de genere logico, et ideo juxta nostram explicationem locum non habent. Videri autem possunt apud Alvar. Greg. Mart. et alios expositores. Specialiter vero constat contra Gab. Vasq. quomodo nec doctrina hæc D. Th. sit adeo difficilis : nec aliqua ratione (id quod erat per se notum) sibi contradicat dum in præsenti asserit, quod cum objectum ordinatur per accidens ad finem, species desumpta ex objecto non continetur sub illa, quæ desumitur ex fine tanquam sub genere, neque e converso ; sed actus est in duabus speciebus quasi disparatis : et 2, 2, q. 11, art. 1, quod « cum aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem « species mœchiæ ex proprio fine et objecto ; sed ex fine ultimo ostenditur, quod « mœchia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut « species sub genere.» In hoc namque nulla est contradictio : nam in præsenti loquitur de convenientia sub genere morali per se ; at vero 2,2, loquitur de genere morali per accidens : non est autem contradictio sed maxima convenientia, ut aliquid sub genere aliquo contineatur per accidens, sub quo non potest contineri per se et ideo homo per accidens continetur sub genere colorati, sub quo nequit per se contineri. Alvar. Greg. Mart.

6. Neque obest si dicas D. Thom. loco cit. ex 2, 2, referre se ad præsentem articulum ; ergo debet in eodem sensu utrobique exponi. Potius enim hoc confirmat nostram explicationem : nam ideo ad istum locum se remisit, ut insinuaret doctrinam ibi traditam, non nisi juxta eam, quæ in præsenti articulo habetur debere intelligi : quare cum juxta doctrinam hic traditam nequeant ibi dicta exponi de continentia sub genere per se, recte tamen de continentia per accidens, et de utraque, saltem implicite, fiat hic mentio, consequens est ut legitima interpretatio, et concordantia utriusque loci sit ea, quam tradidimus. Replica. Enervatur.

Adde ex Montesino, Lorca, Martinez et aliis, quod cum D. Thom. 2, 2, non absolute dixerit mœchiam contineri sub furto, sicut speciem sub genere ; sed cum illa disjunctione, *vel sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere*, satis est ad veritatem totius propositionis disjunctivæ, quod una pars sit vera : et verum est quod saltem continetur sicut effectus sub causa, quia semper moralitas desumpta ex fine est causa ejus, quæ desumitur ab objecto, Montes. Lorca. Martin

quomodocumque hoc ad illum ordinetur, juxta dicta disp. 5, dub. 1.

Aliud corollarium.

7. Denique ex dictis habetur intelligentia, et concordantia plurium locorum D. Thom. in quibus diversimode loquitur de genere, et speciebus actuum moralium: præsertium 2, 2, ubi de distinctione et convenientia vitiorum, et virtutum, ac de variis peccatorum, actuumque bonorum speciebus in particulari tractat. Nam aliquando loquitur de convenientia in genere logico, aliquando vero de convenientia solum in genere morali, et de hac quandoque per se, quandoque vero per accidens juxta ea quæ hactenus explicuimus, quod subjecta materia et ipse contextus non obscure demonstrabunt.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni secundum August. sed privatio et habitus sunt oppositi immediata secundum Phil. ergo non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea. Actus humani habent speciem a fine vel objecto, ut dictum est: sed omne objectum, et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus: nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea. Sicut dictum est, actus dicitur bonus quia habet debitam perfectionem bonitatis; malus cui aliquid de hoc deficit: sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat: ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est, quod August. dixit in libris de Serm. Dom. in mon. Quod sunt quædam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri: de quibus est temerarium judicare. Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab objecto, et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem: sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem: sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio: quædam quæ consistit in privato esse: et hæc nihil relinquit, sed totum aufert, ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam: et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem aliqua privatio quæ consistit in privari: sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem, et ideo talis privatio cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in commento super libro Prædicamentorum: quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit: unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum vel finis, habet aliquam bonitatem, vel malitiam, saltem naturalem: non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est. Et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus neque vitiosus est.

Conclusio: *Quando objectum actus humani non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, actus manet indifferens secundum suam speciem.*

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum?

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens: nulla enim species est, quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod individuum, sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est: ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea. Ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis: ut dicitur in 2 Ethic. Sed aliquis habitus est indifferens. Dicit enim Phil. in 4 Ethic. de quibusdam, sicut de placidis, et prodigis, quod non sunt mali: et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute: et sic sunt indifferentes secundum habitum: ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens non ordinat ad aliquem finem vitii, vel virtutis: ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Greg. dicit in quadam Homilia: *Otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum: quia *de eo reddent homines rationem in die Judicii*: ut dicitur Matt. 12. Si autem non caret ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis, est bonum: ergo omne verbum, aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus, vel malus: nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondeo dicendum. Quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia: sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni: necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem, unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut lapidem) talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione: et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quod

sit

sit indifferens, et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie, quod sit bonus vel malus : unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus : sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus, aut niger. Potest enim albedo, vel nigredo supervenire homini aliunde, quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi : et similiter de omnibus aliis, qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans, et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis, et idem patet in aliis.

Prima conclusio : *Omnis actus hominis a ratione deliberativa procedens positus in individuo, est bonus vel malus.*

Secunda conclusio : *Actus qui non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut fricare barbam, non est proprie actus humanus, sed remanet indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.*

DISPUTATIO VII.

De indifferentia humanorum actuum ad bonum et malum.

animadversio pro intelligenda disp.

1. Duplex indifferentia considerari potest in actibus humanis : alia ad bonum et malum : juxta quam ille actus dicitur *indifferens*, qui cum sit liber, atque adeo capax bonitatis et malitiæ moralis, neutram includit, et ideo potest quantum est ex se per utramque determinari. Alia est differentia ad meritum et demeritum: secundum quam ille actus dicitur indifferens, qui cum sit moralis, atque adeo bonus vel malus; neque est meritorius, nec demeritorius. Ex his ad præsentem disputationem tantum pertinet prima indifferentia, de qua agit hic D. Thom. et omnes expositores. Sed circa posteriorem advertendum est, quod si sermo sit de merito, ut abstrahit a secundum quid et simpliciter, solumque dicit condignitatem respectu qualiscumque præmii, sive naturalis, sive supernaturalis, idem de illa dicendum est, ac de indifferentia ad bonum et malum. Quia meritum in hac lata acceptione est quasi passio, quæ consequitur omnem actum bonum, sicut demeritum omnem actum malum : et eadem ratio est de condignitate laudis vel vituperii, de quo agit D. Thom. infra tota q. 21. Si autem fiat sermo de merito simpliciter, quod est in ordine ad beatitudinem supernaturalem, aliter est philosophandum : nam in eo qui caret gratia, dantur citra controversiam plures actus boni moraliter, qui non sunt prædicto modo meritorii, eo quod hoc meritum non potest esse absque gratia : neque etiam sunt demeritorii, ut ex se patet, atque adeo remanent in hoc sensu indifferentes. Sed in habente gratia est gravis difficultas, utrum omnes actus moraliter boni sint meritorii vitæ æternæ ? quam tract. de Merito disp. 4, examinabimus.

DUBIUM I.

Utrum aliquis actus humanus secundum suam speciem sit indifferens ?

2. In hoc dubio ut certum supponimus non omnes actus humanos secundum suas species esse indifferentes ; sed aliquos esse determinate bonos, et aliquos determinate malos, unde ait Apost. 1 Cor. 7, commendans virginitatem ex proprio objecto : *Bonum est mulierem non tangere.* Et Tobiæ 12: *Bona est oratio cum jejunio et eleemosyna.* Similiaque opera laudantur in Scriptura ut bona, et honesta ex propriis speciebus. Item ad Rom. 1, ad Galat. 5, et alibi sæpe damnantur ut secundum se peccata opera carnis, *fornicatio, immunditia, idolorum servitus, avaritia*, etc. Idque ratio manifestat : nam plures sunt actus humani, qui ex propriis objectis consonant regulis rationis, atque adeo sunt moraliter boni, ut *Deum colere, proximum diligere, sublevare miseriam pauperis*, et similes. Et plures etiam qui ex propriis objectis, seclusa quacumque circumstantia, prædictis regulis adversantur, sicut *odium Dei, mendacium, perjurium*, etc. Quæ quocumque modo fiant nequeunt denudari a malitia, quamdiu non tollitur ipsa species. Per quod excluditur opinio, quam refert Magister in 2, dist. 4, quorundam antiquorum, qui asserebant omnes actus secundum se esse indifferentes, posseque æque bene, aut male fieri, tantumque habere bonitatem vel malitiam ratione finis, et intentionis operantis : quam opinionem impugnat ibi D. Thom. art. 5, et q. 2 de Malo art. 5.

Cor. Tobias.

Rom. Galat.

Magist

D. Thom.

Vocamus vero in quæstionem utrum dentur aliqui actus liberi, et humani, qui secundum speciem; neque sint determinate mali, nec determinate boni sed ad utrumlibet indifferentes. Et dicitur actus indifferens secundum speciem, cui ex proprio et immediato objecto convenit indifferentia : eo quod objectum ipsum secundum se neque est consonum rationi, neque dissonum nisi ratione circumstantiarum.

§ I.

Communis sententia.

3. Dicendum est dari aliquos actus humanos ex objecto, et ex specie indifferentes. Hæc est sententia communis fere omnium Aug. Theologorum. Eam docet Aug. relatus hic a D. Tho. lib. 2 de Serm. Dom. in mont. c. 20 et 28, ad illa verba Domini : *Nolite judicare*, etc. et epist. 19 ad Hieron. Et ipse D. Hier. D Hier. ep. 89 ad Aug. ibi : *Bonum est continentia ; malum est luxuria : inter hæc datur medium ut ambulare*, etc. Eandem sententiam docent plures Scholastici cum Magistro cit. D. Thom. Magist. dist. 40, ubi D. Thom. et q. 2 de Malo art. 5, et in hoc art. 8, eam ex professo probat. Quem sequuntur omnes ejus expositores, et plures alii, quos sequenti dub. referemus. Nec desunt, qui existiment oppositam sententiam damnatam fuisse in Concilio Cons- Concil. Constan. tantiensi Sess. 15, inter errores Joannis Hus, Montes. quæ sit ibi mens Concilii explicat Montes. Ratio conclusionis. in præsenti disp. 25, q. 1. Probatur ratione D. Tho. locis cit. quæ sic potest proponi. Plures sunt actus, quorum objecta non important ordinem ad rationem *pro*, vel *contra*, nec dicunt convenientiam, aut disconvenientiam cum illa : ergo tales actus non sunt boni, aut mali secundum speciem : atque adeo manent secundum illam indifferentes ad utrumque. Consequentia est perspicua. Antecedens vero inductive probatur : nam *levare festucam de terra, deambulare, exire in agrum*, et similia, secundum se, nec dicunt convenientiam, nec disconvenientiam ad dictamen rationis, et ideo ratio nec illa approbat, nec reprobat, nec dictat esse secundum se facienda, nec non facienda, sed totum hoc pendet ex aliis circumstantiis, et fine operantis.

Confirmatur. Confirmatur : nam si *ire ad agrum* secundum se esset determinate malum, ob nullum finem posset honestari, et licite fieri, cujus oppositum cernimus in eo qui tendit ad agrum gratia orationis, vel honestæ recreationis. Quod vero non sit determinate bonum, ex eo liquet, quia prosecutio illius objecti absque alio honesto fine esset in individuo otiosa, vel saltem non esset bona : quippe ad nullam virtutem pertineret : igitur est aliquid indifferens : et consequenter volitio talis objecti secundum speciem importat indifferentiam. Nec necesse est circa hoc immorari cum res sit adeo perspicua.

4. Solum potest inquiri an præsens doctrina possit habere locum in actibus ordinis supernaturalis, aut etiam in habitibus sive acquisitis, sive infusis ? Aliqui neoterici ad utrumque respondent affirmative : nec pro se afferunt alicujus momenti rationem. Sed omnino tenendum est oppositum. Quod de habitibus docet aperte D. Thom. infra q. D. Thom. 54, art. 3. Ubi adæquate dividit habitum operativum (de quo dumtaxat procedere Animadversiones potest difficultas) in bonum et malum, nec Arist admittit aliquem indifferentem. Fietque hoc manifestum animadvertendo habitum diffiniri ab Aristotele c. de qualitate, quod est *qualitas disponens subjectum bene vel male in ordine ad suam naturam :* quare ubi natura subjecti determinate pertinet ad ordinem rationalem, omnis ejus habitus debet esse vel conformis, vel difformis rationi.

Secundo nota proprium subjectum habitus operativi esse potentias rationales, scilicet intellectum, et voluntatem ; potentiæ vero sensitivæ non aliter possunt esse subjectum habitus, nisi in quantum participant aliquid rationis, et subjacent ejus imperio : nam quæ absque hoc imperio moventur ab ipsa natura, et ejus inclinatione, sunt ad unum determinatæ, ac proinde incapaces habitus operativi, qui ponitur ad determinandam potentiæ indifferentiam, ut explicat Ang. Doct. communiter receptus infra D. Thom. q. 50. Ex quibus deducitur sequens ratio suadens intentum. De ratione habitus operativi est convenientia, vel disconvenientia ad naturam subjecti in quo est, quæ est natura rationalis : ergo omnis talis habitus debet esse consonus vel dissonus tali naturæ, et consequenter determinate bonus, vel malus. Sed de hoc latius tract. seq. disp. 1, dub. 1 et 3.

5. Circa actus supernaturales animadvertimus nos non negare actum secundum speciem indifferentem posse aliunde habere bonitatem supernaturalem : ut cum quis ex motivo supernaturali Religionis tendit in agrum

agrum ad vacandum orationi, hujusmodi actus secundum suam speciem est indifferens, et ex circumstantia finis operantis est bonus bonitate supernaturali. Negamus vere quod actus supernaturales ex objecto habeant ex illo indifferentiam, ac proinde quod possit dari objectum supernaturale indifferens, sicut prædicti recentiores putant. Ratio vero est, quia totus ordo supernaturalis dicit habitudinem ad Deum secundum modum essendi, quem habet in se, et ex hac habitudine supernaturalitas creata specificatur, ut in tract. de Visione Dei disp. 3, dub. 2, explicuimus : quare cum totum quod invenitur in Deo, ut est in illo, sit bonum et honestissimum, manifeste repugnat aliquid supernaturale esse indifferens, et non determinate bonum saltem objective.

Object. Neque obest si dicas tum, quod fides est habitus supernaturalis ; et non est determinate bona, sed potest concurrere ad actum malum : ut si quis credat propter vanam gloriam, juxta ea quæ diximus disp. 6, n. 32. Tum etiam quod juxta doctrinam D. Thom. D. Tho. 3 p. q. 62, character sacramentalis est indifferens ad bonam et malam operationem, ob idque non est virtus, vel habitus, sed potentia : et nihilominus est supernaturalis : igitur non est de ratione entis supernaturalis determinatio ad bonum.

Enervatur. Respondetur enim, quod licet actus ad quem concurrit fides, vel aliud principium supernaturale possit vitiari ex aliqua circumstantia ; ex objecto tamen semper est determinate bonus : sicut actus eleemosynæ est bonus ex objecto, et potest vitiari si fiat ob inanem gloriam. Nec fides ad talem actum concurrit qua ratione malus est ex prædicta circumstantia, sed in quantum verus, et bonus objective. Et idem dicendum est de charactere supernaturali : omnes enim ejus actus sunt boni ex objecto ; bonum enim est *consecrare, offerre sacrificium, fidem confiteri*, et alii ad quos dat potestatem ; quia tamen non determinat ad bonum usum actus, sicut nec fides, potest concurrere ad actum aliunde vitiosum. Unde nunquam est verum quod aliquis actus ex ipso objecto vel principio ex quo est supernaturalis, sit malus vel indifferens ; licet sæpe contingat, quod actus ex objecto bonus, et supernaturalis aliunde vitietur.

§ II.

Opinio opposita : argumenta pro ea : et eorum solutiones.

Scotus. 6. Opposita sententia tribui solet Scoto in 2, dist. 7, q. unica, ubi tenet bonum et malum ex genere respectu actus humani esse opposita immediata : qui tamen a suis explicatur pro communi sententia. Probatur argumento quod proponit hic primo loco D. Thom. Bonum et malum opponuntur privative, sicut *videns, et cæcum : tenebrosum, et lucidum :* sed inter privative opposita non datur medium in ordine ad proprium susceptivum, sicut non datur animal quod non sit vel videns, vel cæcum : ergo respectu actus humani, qui est proprium susceptivum moralitatis, non cadit medium inter bonum, et malum. Argumentum.

Confirmatur, quia inter verum et falsum respectu propositionis non datur medium : omnis enim propositio aut est determinate vera, aut determinate falsa : ergo neque inter bonum et malum respectu actus voluntatis. Confirmatur.

Ad argum. D. Thom Ad hoc argumentum respondet primo D. Tho. de Malo q. 1, art. 1 ad 7, et q. 2, art. 3 ad 3 : « Dicendum quod bonum et « malum in moralibus opponuntur contra- « rie, et non secundum privationem et « habitum : malum enim ponit aliquid in « quantum consequitur quendam ordinem, « vel modum, vel speciem, ut supra dictum « est. Unde nihil prohibet ea opponi me- « diate sicut Philosoph. ponit. » Sed quia juxta doctrinam ipsius D. Thom. quam tractatu 13, disp. 6, dub. 1 expendemus, malum morale simul cum malitia positiva, qua constituitur, importat ex consequenti privationem rectitudinis, et ratione hujus privationis, bonum et malum etiam in moralibus opponuntur privative.

Respondet secundo in præsenti : « Quod « duplex est privatio, quædam quæ consis- « tit in privatum esse : et hæc nihil relin- « quit, sed totum aufert, ut cæcitas totaliter « aufert visum, et tenebræ lucem, et mors « vitam : et inter hanc privationem et ha- « bitum non potest esse aliquod medium « circa proprium susceptibile. Est autem « alia privatio, quæ consistit in privari, si- « cut ægritudo est privatio sanitatis : non « quod tota sanitas sit sublata, sed quod est « quasi quædam via ad totalem ablationem « sanitatis, quæ fit per mortem : et ideo ta-

« lis privatio cum aliquid relinquat, non « est semper immediata cum opposito ha- « bitu. Et hoc modo malum est privatio bo- « ni, ut Simplicius dicit in commento super « lib. prædic. quia non totum bonum au- « fert, sed aliquid relinquit : unde potest « esse aliquod medium inter bonum et ma- « lum. Eandem doctrinam habet infra q. « 73, art. 2, et quæst. 2 de Malo art. 9. »

Object. 7. Objicies contra hanc solutionem : et quod videtur supponere falsum : et quod non satisacit argumento. Primum probatur, quoniam malitia moralis nihil bonitatis relinquit in actu quem afficit juxta dicta disp. præced. dub. 1; igitur est privatio *in facto esse* destruens totum oppositum. Secundum etiam suadetur : nam ex eo quod malum morale non destruat totum bonum oppositum, habetur dari inter illa medium participans rationem utriusque extremi, atque adeo quod partim sit bonum, et partim malum ; sed non habetur dandum esse medium, quod sit tale per exclusionem extremorum, ita quod neque sit bonum, neque malum : sicut ex eo quod ægritudo sit privatio sanitatis *in fieri*, non infertur dari animal quod non sit ægrum nec sanum, sed quod non ita sit ægrum, quin retineat aliquid sanitatis. Argumentum autem non procedit de primo medio, sed de hoc secundo, ut intuenti constabit.

Solvitur. Respondetur negando utramque partem antecedentis. Et ad probationem prioris diximus disp. præced. a n. 20. et latius constabit tract. 13, disp. 9, dub. 1. Ad probationem

Montes. posterioris respondet Montes. D. Thom. solum voluisse dare instantiam argumento, et ostendere quod inter bonum et malum cadit medium, atque adeo non esse opposita immediata, sicut volebat arguens : quamvis medium, quod dandum esse probat, tantum sit medium per participationem utriusque extremi. Hæc tamen solutio non satisfacit, quoniam arguens non negat inter bonum et malum actum medium, qui partim sit bonus et partim malus, sed actum medium indifferentem, qui ea ratione dicatur *medius*, quia neutrum extremorum participat : quare nisi etiam de hoc medio procedat solutio D. Thomæ, non occurrit argumento.

Dicendum itaque est Sanctum Doctorem sufficientem rationem tradidisse, quare dandus sit actus secundum speciem indifferens, et medius inter bonum et malum per abjectionem utriusque extremi, eo ipso quod malum morale sit tantum privatio *in fieri*. Tum quia si hujusmodi privatio, eo quod non destruit totum oppositum, relinquit actum, quem afficit, ex aliqua parte bonum (saltem materialiter) etiam poterit relinquere ex alia indifferentem : quandoquidem minus opponitur malum indifferenti, quam bonum. Tum etiam nam prædicta privatio ideo non destruit totum bonum oppositum, quia non inficit omnia principia actus; nec petiit ut omnia sint objective mala : per hoc autem quod non omnia prædicta principia debeant esse objective mala, datur locus, ut aliquod possit esse indifferens : siquidem non est major ratio cur principia illa actus mali, quæ non sunt mala, potius sint omnia determinate bona, quam aliquod indifferens : unde si hujusmodi principium indifferens fuerit objectum actus, ut sæpe contingit, manebit talis actus indifferens secundum speciem.

Replica. 8. Dices : adhuc non sequitur dari actum omnino indifferentem per abjectionem tam boni, quam mali, sed ad summum ex una parte indifferentem, et ex alia malum eo ipso quod ex nulla sit bonus.—Respondetur Diluitur. ita esse loquendo de actibus humanis ut in individuo existunt, quo pacto ostendemus dub. seq nullum posse dari ita indifferentem ex objecto, ut, nisi ex fine sit bonus, non sit malus. Cæterum loquendo de actibus præcise secundum suas species, oppositum convincitur. Nam cum ille, qui ex una parte est malus, ex alia est indifferens, ex hac secunda non est partim indifferens, et partim malus ; sed tantum indifferens : unde si consideretur præcise secundum id quod habet ex hac parte, omnino præscindit a ratione boni, et mali : et quia pars ista potest esse objectum a quo actus sortitur speciem, ideo talis actus potest secundum speciem manere omnino indifferens.

Ad confirmationem respondet etiam D. Tho. cit. art. 5, ex q. 2 de Malo ad 9 : « Dicendum quod verum et falsum oppo- « nuntur secundum ens, et non ens; verum « enim est cum dicitur esse quod est, vel « non esse quod non est ; falsum autem « cum dicitur esse quod non est, vel non « esse quod est. Unde sicut nec inter esse « et non esse est medium, ita neque inter « verum et falsum. » Ad confirm. D. Thom.

Adde quod licet ex suppositione Divini decreti de rerum futuritione, aut non futuritione, nulla sit propositio absque determinata veritate, vel falsitate ; secundum se tamen, quantum est ex parte objecti, atque adeo

adeo in signo antecedenti prædictum decretum, nulla propositio de futuro contingenti habet esse certo, et determinate vera vel falsa, sed ad utrumque indifferens, juxta ea quæ tractatu de scientia Dei disp. 7, explicuimus. Et huic indifferentiæ correspondet in actibus humanis indifferentia secundum objectum ad bonum et malum : sicut determinationi ad verum vel falsum ex decreto correspondet determinatio ad bonum vel malum in individuo.

2 argum. 9. Secundo probatur eadem sententia : quia omnis actus humanus respicit objectum sub ratione boni, aut sub ratione mali, nullus autem sub ratione indifferentis : ergo omnis secundum speciem erit bonus vel malus, et nullus indifferens. Antecedens probatur; nam vel talis actus respicit objectum secundum quod habet præcise rationem honesti, vel secundum quod habet præcise rationem delectabilis (utile enim non est objectum in quo actus voluntatis sistat) si primum : respicit illum sub ratione boni : si secundum : sub ratione mali moralis : quia bonum præcise delectabile tantum est bonum apparens, et simpliciter malum. Præterea. Omnis actus humanus respicit objectum ut morale; omnis autem ratio moralis vel est boni, vel mali, quæ sunt differentiæ adæquate moralitatem dividentes juxta dicta disp. 2, dub. 1; ergo, etc.

Confirm. Confirmatur, nam vel ille actus qui dicitur *indifferens* ordinatur ad aliquem finem honestum, vel sistit in objecto indifferenti : si ordinatur : eo ipso est bonus, ut ex se liquet : si non ordinatur est otiosus et malus : otiosum enim dicitur, quod caret honesto fine : igitur non manet indifferens.

Argumenti evasio. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicendum est actum secundum speciem indifferentem respicere objectum sub ratione boni delectabilis ; nec propterea respicit illud sub ratione mali : quia bonum delectabile solum habet rationem mali quando adversatur bono honesto; quando vero ei non repugnat, ut sæpe contingit, manet indifferens. Ad secundam respondetur ex dictis disp. 2, dub. 1, objectum indifferens secundum se non esse morale, nec cadere sub regulis morum, et ideo solum terminat actum sub ratione boni physici abstrahentis ab honesto vel inhonesto.

Ad confirm. Ad confirmationem respondetur actum indifferentem prout sic præscindere a fine honesto : unde si ab operante in illum non ordinetur, erit in individuo malus, quia otiosus. Hoc tamen non tollit indifferentiam secundum speciem ; quia talis non ordinatio non convenit prædicto actui ex ipsa specie ; sed posset specie servata ad bonum finem referri. Quare quod per relationem fiat bonus, aut per carentiam relationis malus, totum est extra speciem.

Ultim arg. 10. Denique arguitur. Omnis moralitas dividitur in bonitatem et malitiam : igitur nulla datur species media inter utramque ; ergo neque actus humanus indifferens, et medius inter malum et bonum. Secunda consequentia videtur sequi ex priori : et illa ex antecedenti quod statutum a nobis fuit pro conclusione disp. 2, dub. 1.

Enervatur. Respondetur ex dictis loc. cit. indifferentiam non esse speciem moralitatis, sed pertinere ad ordinem physicum; et ideo quamvis in esse moris non detur species media inter bonitatem et malitiam, nec detur actus moralis, qui ut moralis est, non sit bonus vel malus: potest tamen dari actus humanus, qui secundum objectum non sit moralis : eo quod objectum ipsum secundum se non importat habitudinem ad regulas morum : et hac ratione manet indifferens secundum speciem.

Interrogatio et illius responsio. Si autem inquiras quid ponat in actibus humanis hæc indifferentia, supposito quod non sit species moralitatis ?

Cornejo. Curiel. Respondetur cum Nostro Cornejo, Curiele, et aliis, nihil aliud ponere præter entitatem et speciem physicam, quam ipsi actus habent ex objecto indifferenti considerato in esse physico, una cum capacitate ad habendam moralitatem ex aliis principiis, et indeterminationem ad bonitatem vel malitiam. Quod præter illa quæ diximus disp. cit. potest explicari in aliis indifferentiis aliorum generum. Nam quod homo secundum suam speciem sit indifferens ad album et nigrum, non dicit in eo tertiam speciem coloris, sed ipsam essentiam substantialem per quam est capax coloris, cum indeterminatione ad albedinem, vel nigredinem. Similiter, quod linea sit indifferens ad hanc vel illam figuram, puta rectæ, vel curvæ, non est tertia species figuræ, sed ipsa entitas lineæ, ut capax figuræ, et indeterminatio ad hanc figuram vel illam : ergo similiter dicendum est de indifferentia humani actus ad bonum et malum morale, quod non est aliqua forma præter ipsam entitatem physicam indeterminatam secundum se ad bonitatem vel malitiam. Debet autem importare capacitatem ad utramque ; quia actus

incapax illarum, quales sunt actus brutorum, sicut non est actus humanus, ita non dicitur proprie *indifferens*, quamvis nec bonus nec malus sit.

§ III.

Corollarium ex dictis.

11. Ex dictis sequitur, quod licet divisio, quæ datur per bonum et malum morale, respectu actus humani considerati in esse moris (quo pacto est divisio essentialis) sit adæquata juxta dicta disp. 2, dub. 1, non tamen respectu illius in esse physico sumpti in tota sua latitudine ; qua ratione est divisio subjecti in accidentia. Datur enim actus humanus secundum speciem indifferens medius inter bonum et malum. Unde quoties prædictus actus dividitur in bonum, malum, et indifferentem, non est unica divisio, sed divisio et subdivisio. Nam primo dividitur in *moralem secundum speciem, et non moralem:* seu in illum, qui ex proprio objecto habet bonitatem vel malitiam, et in eum qui tantum habet indifferentiam. Deinde actus moralis secundum speciem subdividitur adæquate in *bonum* et *malum*, sicut in species subalternas : et rursus unusquisque in proprias species atomas peccatorum, et actuum bonorum.

Actus *non moralis* seu *indifferens* potest etiam dividi in eum, qui est omnino indifferens, et in actum *bene* vel *male sonantem*. Dicitur actus omnino indifferens, qui ex objecto neque habet bonitatem, neque malitiam, nec propendet magis in unam quam in alteram : ut levare festucam de terra, exire in agrum, et similes. Actus vero *bene* vel *male sonans* dicitur, qui quamvis ex objecto neque habeat bonitatem neque malitiam, atque adeo simpliciter sit indifferens, propendet magis in unam quam in alteram. Quod si declinet ad malitiam dicitur *male sonans*, cujusmodi sunt occidere hominem, accipere rem alterius, habere plures præbendas, etc., nam similes actus non includunt deformitatem ex parte objecti, et ideo possunt honestari ex aliis circumstantiis : ut cum judex occidit malefactorem ob zelum justitiæ : egenus in extrema necessitate constitutus accipit rem alienam : et præbendatus necessarius est in pluribus Ecclesiis, etc. Quia tamen non frequentius contingit prædictos actus his circumstantiis affici, et ut plurimum illis deficientibus efficiuntur mali, videntur ex se magis inclinare ad malum quam ad bonum : et ideo quando absolute sine illis proferuntur, male sonant. Si vero actus ex objecto indifferens declinet potius ad bonitatem, eo quod solet ut plurimum comitari circumstantia boni finis, dicitur *bene sonans:* sicut ire ad ecclesiam, ad domum infirmi, ad hospitia pauperum, et similes, qui ut plurimum habent finem honestum, nempe *orare, visitare infirmum*, etc. Quia vero prædicti actus ex proprio objecto non dicunt absolute honestatem, nec indispensabiliter afferunt secum illum bonum finem, non extrahuntur a ratione indifferentium secundum speciem : et si absque prædicta circumstantia exerceantur, erunt in individuo otiosi et mali, juxta ea quæ trademus dub. sequenti.

12. Hic autem observandum venit, quod si nomen actus *bene*, vel *male sonantis* significet illum (sive ex impositione vocabuli, sive ex communi acceptione) non præcise secundum id quod habet ex sola re, quæ est materia et objectum, sed ut associatum aliqua circumstantia, quæ reddit ipsum bonum vel malum, talis actus non dicitur secundum speciem indifferens ; aut *bene* vel *male sonans*, sed determinate bonus vel malus, juxta conditionem circumstantiæ, quem nomen involvit : unde *furtum, fornicatio, homicidium*, et similes absolute sunt actus mali, et non tantum male sonantes : quia licet res circa quas exercentur puta divitiæ, accessus ad mulierem, et ablatio vitæ humanæ cum omnimoda præcisione sumptæ sint aliquid indifferens, et solum vitientur ex circumstantia *alieni ;* tamen quia illa nomina significant prædictos actus ut involvunt ipsam circumstantiam malam, absolute dicuntur significare actus malos : ipsique actus, ut prædictis nominibus significantur absolute dicuntur *mali ex genere*, et non tantum *male sonantes*. Idem dicendum est cum proportione de actibus bene sonantibus, qui significantur nominibus exprimentibus circumstantiam ex qua boni reddunturs, ut cum dicimus *visitare ecclesiam, visitare infirmos*, etc., absolute sunt boni secundum speciem, et non tantum *bene sonantes*. Observatio.

13. Unde non obest si objicias in prædictis actibus id quod est objectum semper esse secundum se indifferens, et solum ratione circumstantiarum bonum, vel malum : ergo quod hujusmodi circumstantiæ importentur ex vi nominis, non tollit quominus tales Object.

tales actus dici debeant ex objecto indifferentes. Antecedens probatur, nam respectu actus furandi v. g. objectum est ipsa res quæ accipitur, v. g. *vestis*, quæ secundum se indifferens est ad bonum, et ad malum: quod vero sit aliena, invito domino, etc. sunt circumstantiæ et conditiones accidentales: possetque manere idem numero actus in esse physico quamvis prædictæ conditiones deficerent.

Enodatur. Respondetur enim negando antecedens. Ad probationem vero dicas actum furandi posse sumi dupliciter: vel inadæquate: ut dicit præcise actionem accipiendi aliquid, quæ significatur hoc nomine *acceptio:* et hoc pacto objectum est res accepta sumpta secundum se: quod vero sit propria, vel aliena, invito, aut non invito domino, etc. sunt accidentia et circumstantiæ. Vel potest sumi adæquate ut significatur nomine furti: ut sic autem objectum ejus non est res quæ accipitur sumpta secundum se, sed ut associata conditionibus *alieni, et invito domino:* quæ jam non accipiuntur ut circumstantiæ, sed ut conditiones essentiales, et partes objecti: objectumque est totum hoc conjunctum *res aliena ut auferibilis invito domino rationabiliter*. Unde sublatis hujusmodi conditionibus, quamvis remaneat objectum actus accipiendi; et actus ipse, qui est acceptio; non manet integrum objectum furti, nec actus prout dicitur *furtum*. Ex quo fit quod licet acceptio possit dici actus indifferens ex objecto, non tamen furtum, sed est determinate malum: quia conjunctum illud quod constituit objectum furti, non est indifferens, sed claudit intrinsece malitiam.

14. Objicies secundo prædictos actus etiamsi circumstantiis illis afficiantur posse aliquando honestari: sicut Judæi licite furati sunt vasa Ægyptiorum: et honeste accederet quis ad uxorem proximi, si Deus id præciperet: ergo vel actus secundum speciem malus potest honestari; cujus oppositum supra docuimus: vel hujusmodi actus, etiam ut prædictis circumstantiis affecti, et ut significantur nominibus *furti, adulterii*, etc. non sunt determinate mali; sed indifferentes *male sonantes*.

Diluitur. Respondetur negando etiam antecedens: quod enim Judæi vasa Ægyptiorum ipsis invitis abstulerunt, non fuit rationabiliter invito domino (nam præterquam quod Deus, qui omnium est supremus dominus, cujusque dominio omnia subduntur, id præcipiebat, et simul dominium in vasa illa conferebat) potuerunt Hebræi pro tempore, quo sine mercede Ægyptiis servierant, uti licita compensatione, et omnia illa auferre, sine eo quod hujusmodi ablatio haberet rationem furti. Et similiter si Deus alicui præciperet ut ad uxorem proximi accederet, eo ipso constitueret illam sub ejus potestate, nec talis accessus esset jam ad non suam, aut dici posset *adulterium*. Videatur A. Doct. 2, 2, q. 104, art. 4 ad. 2.

DUBIUM II.

Utrum detur in individuo actus humanus omnino indifferens?

Tituli explicatio. 15. Nomine *actus in individuo* non intelligimus actum utcumque individuatum, scilicet ut contractum præcise ad *esse* hujus numero actus per aliquam differentiam individualem: certum namque est actum secundum speciem indifferentem, etiam ut determinatam ad *esse* hujus numero, retinere indifferentiam quam habet ex objecto: et non utcumque, sed contractam ad hanc numero differentiam individualem. Nec enim fieri potest, ut ratio specifica indifferens, non in aliquo individuo existat: sicut nec quod aliqua ratio individualis sit bona vel mala, si ratio specifica individuata per illam manet indifferens. Intelligimus ergo per actum in individuo actum humanum ut associatum omnibus suis accidentibus, et vestitum omnibus circumstantiis, quæ ad ejus existentiam in rerum natura concurrunt. Et quærimus an fieri possit ut talis actus, supposito quod sit humanus et liber, ex nullo capite determinetur ad bonum vel malum, sed maneat ex omnibus indifferens. Diximus *supposito quod sit humanus*, etc. propter actus indeliberatos sicut motus primo primos, et qui proveniunt ex sola imaginatione, ut est sæpe fricare barbam, movere pedem, etc. de quibus nullus dubitat etiam in individuo posse reperiri sine bonitate, aut malitia. Dicuntur vero *indifferentes* non proprie, sed large, eo quod sunt extra genus humanorum actuum, quibus dumtaxat convenire potest proprie indifferentia.

Dupliciter autem potest intelligi actum humanum manere in individuo indifferentem. Vel per se: eo quod omnia principia et accidentia ejus revera sunt indifferentia, et ita nihil est a quo malitiam aut bonita-

tem desumat. Vel per accidens: quia etsi concurrat aliqua circumstantia mala, a qua per se et ex natura rei haberet malitiam; impeditur tamen hic et nunc ne eam recipiat ratione alicujus ignorantiæ invincibilis: et ideo manet talis actus per accidens non malus formaliter, quamvis sit malus materialiter et objective: ad eum modum quo furtum commissum cum ignorantia invincibili malitiæ, est actus per se et objective malus; et per accidens ratione ignorantiæ caret hic et nunc malitia formali furti.

§ I.

Proponitur et suadetur mens D. Thomæ.

16. Dicendum est primo nullum reperiri actum humanum in individuo ex natura rei indifferentem; sed omnem per se loquendo debere esse determinate bonum aut malum. Assertio hæc satis colligitur ex illo
Matt. 12. Matt. 12: *Qui non est mecum, contra me est: et qui non colligit mecum, dispergit,* quasi nullus sit actus medius inter colligere, seu esse aliquo modo cum Christo operando bonum; et dispergere, esseque aliquo modo contra illum efficiendo malum. Colligitur
Eccles. ult. etiam ex illo Ecclesiastes ultimo: *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium.* Ubi
D. Hier. D. Hier. *Quidquid a nobis* (inquit) *gestum est stabit sub judice, et ancipitem spectabit sententiam.* Si igitur cuncta quæ a nobis geruntur, adducenda sunt in judicium, et pro omnibus ferenda est a judice sententia, plane sequitur, nullum fore actum qui non sit bonus vel malus, pro quibus dumtaxat judicium et sententia constituuntur. Ean-
August. dem assertionem docuit Aug. lib. de Peccatorum meritis et remissione cap. 18, ubi
D. Prosp. D. Fulg. D. Thom. de humana voluntate et ejus actu sic ait: « Mirum si possit in medio quodam consistere ut nec bona nec mala sit. Aut « enim justum diligimus, et bona est: et « si magis diligimus, magis bona; si minus, minus bona: aut si omnino non « diligimus, non bona est: quis vero dubitet dicere voluntatem nullo modo justiam diligentem non modo esse malam, « sed etiam pessimam voluntatem? » Quem locum esse expressum pro nostra sententia, atque eodem modo sentire D. Prosperum, D. Fulgentium, D. Thom. et alios August. discipulos fatetur ex adversariis Vasq. infra referendus.

Esseque hanc fere communem sententiam Patrum Basilii, Greg. Orig. Hilarii. Chrysostomi, Bernard. Theophyl. et aliorum ex dicendis n. 21, constabit. Præcipue vero eam docet D. Th. in hoc art. 8, et in 1, dist. 1, q. 3 ad 3. In 2, dist. 40, q. 1, art. 5, nec non in 4, dist. 26, q. 1, art. 4. De Malo q. 2, art. 5, et alibi sæpe. Quem sequuntur Capreol. in 2, citata disp. 40, q. 1, art. 2. Deza. ibidem, ubi idem tenent Dur. q. 1, Albertus, Ægidius et Ricardus. Cajet. et Medina in præsenti. Curiel. dub. 1, Alvar. disp. 71, N. Cornejo. disp. 6, dub. ultimo, Greg. Mart. dub. 1, Suar. disp. 9, sect. 3, Valentia disp. 2, q. 13, puncto 6, Salas. disp. 4, sect. 2, Lorca disp. 29, Granad. controvers. 2, disp. 2, sect. 1, Montes. disp. 25, q. 2, referens Bellarmi-num, Azor. Navarrum et alios.

Basil. Greg. Orig. Hilari. Chrys. Bernar. Theoph. D. Thom. Caprol. Deza. Dur. Albert. Ægid. Richar. Cajet. Med. Curiel. Alvar. Cornejo. Greg. Mart. Suar. Valent. Salas. Lorca. Granad. Montes. Bellarm. Azor. Navar.

17. Probatur ratione quam A. D. efformat in hoc art. 9, ubi sic ait: « Cum enim ra« tionis sit ordinare, actus a ratione deli« berativa procedens si non sit ad debitum « finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat « rationi et habet rationem mali: si vero « ordinetur ad debitum finem, convenit « cum ordine rationis, unde habet ratio« nem boni: necesse est autem quod vel « ordinetur vel non ordinetur ad debitum « finem: unde necesse est omnem actum « hominis a deliberativa ratione proce« dentem bonum esse vel malum, etc. » Cujus rationis vis ut melius percipiatur, animadvertendum est præsentem controversiam solum habere locum in actibus ex objecto indifferentibus, quando ad nullum alium finem malum, vel bonum ab operante referuntur, neque inficiuntur aliqua circumstantia mala nisi carentia honesti finis: actus enim habens bonum objectum vel finem, ex hoc ipso est bonus; sicut qui habet objectum vel finem malum, aut afficitur alia circumstantia prava, sine controversia est malus. Id ergo nobis dumtaxat probare incumbit, et negant adversarii, videl. omnem actum, cujus objectum est indifferens, vitiari, eo ipso quod in tali objecto sistat, et ita præcisa quacumque alia malitia non manere indifferentem. Hoc autem satis efficaciter suadet ratio D. Thom. in hunc modum magis expensa.

Quoties homo operatur ex deliberatione rationis, tenetur referre omnem suum actum ad finem honestum, et nullum exercere sine hac relatione: ergo quoties non refert sed sistit in objecto indifferenti, vitiose

Ratio assertionis.

vitiose operatur, et talis actus est determinate malus. Consequentia patet: nam cum carentia boni debiti habeat rationem mali, cuicumque actui finis aut aliqua circumstantia debita deficiat, erit eo ipso defectuosus et malus. Antecedens (quod inquit Vasq. nulla posse ratione probari) suadetur. Tum quia quoties homo operatur ex deliberatione rationis, tenetur operari ut homo ratione utens, non præcise ut animal, atque adeo juxta exigentiam et inclinationem naturæ rationalis per quam operatur: ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis seu honestum, quod est finis talis naturæ: inclinatio enim alicujus naturæ semper est ad proprium finem et bonum ejusdem naturæ. Tum etiam, quia cum sit proprium rationis ordinare ut ait D. Th. et ordo sit ad finem, omnis operatio rationis natura sua postulat ordinem ad finem ipsius rationis: atque adeo ad bonum honestum: unde eo ipso agit contra ordinem rationis, qui utitur illa ad deliberandum et operandum sine relatione ad prædictum finem. Tum denique quia finis cujuslibet operationis correspondere debet principio; aliter ejus processus erit obliquus et defectuosus: ergo cum principia deliberationis humanæ sint rationes boni honesti; finis etiam debet esse honestus; alias uno correspondebit prædictis principiis, eoque ipso operatio erit indirecta et vitiosa.

Confirm. 18. Confirmatur et explicatur, prænotando ex D. Th. 1 p. q. 79, art. 12, quod sicut in ratione speculativa sunt quædam principia per se nota, quasi semina et initium totius speculativæ cognitionis, ex quibus intellectus speculativus ad conclusiones procedit: ita in ratione practica adsunt principia quædam naturaliter nota, quæ se habent ut seminarium et initium cujuscumque cognitionis practicæ: « Nam quia ratiocinatio
D. Thom. « hominis (ait S. Doct.) est quidam motus,
« ab intellectu progreditur aliquorum,
« scil. naturaliter notorum absque investi-
« gatione rationis, sicut a quodam prin-
« cipio immobili: et ad intellectum etiam
« terminatur in quantum judicamus per
« principia per se naturaliter nota de his
« quæ ratiocinando inveniuntur: constat
« autem quod sicut ratio speculativa ratio-
« cinatur de speculativis, ita ratio practica
« ratiocinatur de operabilibus: oportet
« igitur naturaliter nobis esse indita sicut
« principia speculabilium, ita principia
« operabilium. »

Ubi secundo nota, quod sicut principia rationis speculativæ sunt propositiones speculativæ immediatæ et per se notæ, ut quod *quodlibet est, vel non est:* quod *totum est majus sua parte;* de quibus judicat habitus intelligentiæ, ita principia rationis practicæ sunt propositiones communes practicæ, immediatæ, et per se notæ, quibus notificatur omnibus natura boni honesti, et mali oppositi: ut quod *bonum est faciendum*, quod *malum est fugiendum*, quod *est honeste vivendum*, quod *unicuique secundum inclinationem suæ naturæ est operandum*, et similes, de quibus judicat habitus synderesis. Potissime vero obtinet rationem principii in ordine practico finis ultimus particularis humanæ vitæ, qui est præcipuus inter bona honesta: et sicut est ultimus in executione, ita est primus in intentione. Et propterea dicunt sæpe Philosophus et D. Tho. prædictum finem habere se in operabilibus et in ratione practica, sicut in speculabilibus prima principia.

Explicatur ratio. Ex his ergo explicatur et confirmatur ratio facta. Quia omnis actus procedens ex deliberatione rationis debet oriri ex principiis boni honesti, et ex amore finis naturæ rationalis: ergo lege naturæ petit terminari ad bonum honestum cum proportione ad prædictum finem: atque adeo eo ipso quod ad hæc non terminetur, sed sistat in bono delectabili et indifferenti, erit defectuosus et contrarius prædictæ legi. Hæc secunda consequentia patet ex priori. Prima vero ex antecedenti: quoniam finis et principium cujuslibet operationis non vitiosæ debent sibi correspondere: ipsaque lex naturalis dictat ut principiis superioris naturæ sicut est rationalis, correspondeat finis conformis eidem naturæ, atque adeo consonus rationi.

2 confir. Confirmatur secundo, nam qui discurrit ex principiis rationis speculativæ, tenetur concludere conformiter ad ipsa principia: et ideo qui ex veris non concluderet verum, et ex necessariis necessarium, illegitime et vitiose discurreret: ergo qui deliberat sive discurrit ex principiis rationis practicæ, tenetur elicere operationem consonam eisdem principiis, atque adeo honestam: alias inordinate discurrer et contra dictamen ipsius rationis.

3 confir. 19. Confirmatur tandem ex his quæ cernimus in agentibus naturalibus, quæ dum agunt ex principiis propriæ naturæ tendunt

in omni operatione non defectuosa ad finem consonum tali naturæ; quem si aliquando non attingunt, censetur eorum operatio monstruosa et deformis in ordine naturæ : ergo agentia libera quæ loco naturæ agunt ex deliberatione rationis, tenentur ejus lege ordinare suos actus ad finem rationi conformem, qui est bonum honestum : et si aliter operentur, eorum actio erit inordinata et vitiosa contra rationem.

Evasio. Dices non semper hominem deliberare ex principiis boni honesti : cum enim hujusmodi principia habeant rationem habitus, sicut synderesis cujus objecta sunt : habitibus autem utamur cum volumus : poterit homo pro libito, uti et non uti prædictis principiis. Eo præsertim, quia ut homo deliberet sufficiunt ei principia boni ut sic, quod abstrahit ab honesto et delectabili. Ratio autem facta solum convincit teneri hominem operari propter bonum honestum cum ex ejus principiis deliberat. Potestque juvari solutio ex dictis dub. præced. de actibus indifferentibus secundum speciem. Nam hujusmodi actus adhuc quantum ad speciem sunt liberi : et tamen prout sic non procedunt ex principiis boni honesti : alias ex ipsa specie deberetur illis honestus finis, et non esse secundum eam indifferentes.

Rejicitur. 20. Hæc tamen evasio facile rejicitur. Tum quia licet synderesis sit habitus, est congenitus per modum naturæ, statimque adest unicuique ejus judicium circa principia boni honesti, eo ipso quod deliberet : nec fieri potest ut tale judicium omnino intercipiatur, quandiu ratio non est ligata et D.Thom. impedita, ut optime explicat D. Th. q. 16 de Verit. art. 3. Tum etiam quia licet homo posset pro libito deliberare ex aliis principiis; jure naturali tenetur uti semper ad deliberandum synderesi, et principiis boni honesti : et consequenter tenetur semper deliberare in ordine ad hujusmodi bonum. Et ratio est, nam prædicta principia collata sunt homini ad deliberandum ab ipso authore naturæ ut sint illi initium et fons totius cognitionis practicæ, ut ex D. Tho. n. 13 vidimus : ergo tenetur eis uti eo ipso quod deliberet : sicut qui accipit a superiori artifice regulas artis in ordine ad operandum, tenebitur, eo ipso quod velit operari, uti hujusmodi regulis; imputabiturque illi, quoties ad opus se applicat non attendendo ad regulam, cum eo ipso saltem se exponat periculo operandi contra ipsam. Accedit quod synderesis, quæ ut diximus est habitus quodammodo inditus ab authore naturæ, vim habet superioris et judicis in tota ratione practica : unde tota hæc ratio jure naturali debet illi ad plenum subordinari, sicut debet subordinari ipsi naturæ auctori : non autem ei subordinatur, quoties deliberat inconsultis ejus principiis : ergo tenetur illa consulere et attendere, quoties se applicat ad deliberandum.

Neque obest illud de actibus secundum speciem indifferentibus : quia aliud est : an operans absolute teneatur deliberare ex principiis boni honesti, et suam operationem ad illud dirigere : aliud an totum hoc pertineat ad speciem talis operationis. Primum satis hucusque probavimus. Secundum autem neque est secundum se verum, neque colligitur ex primo : non enim spectat ad speciem rei totum quod ei debetur, sicut non totum quod debetur homini est de ejus essentia. Quare licet ad speciem actus indifferentis non pertineat finis honestus, vel actualis processus a principiis boni honesti; pertinet tamen, eo ipso quod procedit a ratione exigentia moralis talis processus, et talis finis : et ideo quoties sine his exercetur, deest illi, non quod est essentia et species, sed quod ipsa essentia, ex communi ratione actus procedentis ex deliberatione postulat. Hoc autem sufficit, tum ut sit defectuosus et malus in ordine morali : sicut homo sine oculis esset defectuosus in ordine naturali. Tum etiam ut talis malitia non tollat speciem indifferentiæ : sicut defectus oculorum speciem hominis non destruit.

§ II.

Alia ratio pro nostra assertione.

21. Secunda ratio tangitur a D. Tho. in ar- D.Thom.
gumento, *sed contra :* quæ suppositis illis quæ pro expensione præcedentis num. 17 adnotavimus potest sic proponi. Omnis actus otiosus est malus, sed omnis actus humanus qui non ordinatur ad honestum finem, eo ipso est otiosus : ergo, etc. Minor constat : nam actus non dicitur otiosus, cum habet objectum vel finem malum, vel alia circumstantia prava afficitur; non enim vocamus actus otiosos homicidium, furtum, violentiam loci sacri, etc. ergo præcise dicitur otiosus, quia non ordinatur ad finem

finem honestum : nam eo ipso otiose et superflue exercetur. Et ideo *otiosum* communiter diffinitur ex D. Greg. quod *justa caret necessitate, vel piæ intentionis utilitate.* Quo etiam modo verbum otiosum diffiniunt alii Patres, statim referendi : id autem quod justam habet necessitatem, vel piæ intentionis utilitatem, constat quod habet finem honestum. Major vero probatur, quia omne verbum otiosum est malum juxta illud Matt. 12 : *Omne verbum otiosum quod loquuti fuerint homines reddent de eo rationem in die judicii*, utique tanquam de malo et inordinato ut communiter Patres super hunc locum Hieron. Hilari. Beda, Ansel. Chrysost. Theophilactus, Euthymius et alii. Et Job. 24, ubi in Vulgata legitur : *Quis me potest arguere esse mentitum, et ponere ante Deum verba mea?* in Hebræo habetur, *et ponere ad nihilum verba mea*, significans, non modo non fuisse mentitum, sed nec verba otiosa quæ ad nihil honestum ordinantur, loquutum fuisse : et quia de illis deberet tanquam de peccaminosis apud Deum judicari, pro eodem accipitur ponere verba ad nihilum, et ponere ante Deum. Si ergo omne otiosum verbum est malum et judicandum a Deo, a fortiori omne opus. Nam ut ait D. Hieronym. super Psalmum 16 : *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus, quæ majoris momenti sunt.*

D.Greg.

Matt.12. Hieron. Hilari. Beda. Ansel. Chrys. Theoph. Euthym. Job.

Hieron.

Confirmatur : nam qui expenderet pecunias et divitias temporales absque honesto aliquo fine, vitiose illas expenderet, et peccaret peccato prodigalitatis : ergo qui expendit, vel elicit actus rationis sine honesto fine, vitiose illos expendit, et peccat peccato otiositatis. Patet consequentia, quia longe majoris æstimationis est unus actus rationis, quam plures divitiæ : igitur si has expendere non licet sine fine honesto, multo minus licebit prodigere illum.

Confirm.

Confirmatur secundo, quia verbis et actibus otiosis saltem tempus vane consumitur : contra rationem autem est tempus sic consumere : unde super illud Pauli ad Ephes. 5 : *Redimentes tempus*, ait D. Ansel. reddendam esse rationem de quocumque tempore vane consumpto, sicut de pecuniis male expensis, ergo : etc.

Alia confir. Ad Ephesi. Anselm.

§ III.

Præcluditur responsio Gabrielis Vasquez.

22. Ad hæc Vasquez non negat verbum, et similiter actum otiosum esse malum (quippe ut ait Suarez, id tenet communis sensus totius Ecclesiæ et Sanctorum) admittit etiam Patres diffinire verbum otiosum modo explicato, scil. quod justa caret necessitate, vel pia intentionis utilitate, aut quod non habet rationabilem causam, ut ait D. Bernard. Subdit vero hinc non sequi nullum esse verbum indifferens, quod non debeat dici otiosum. Nam si qui ex Patribus postulare videntur honestum finem ad vitandum verbum otiosum, et hoc intelligant per justam necessitatem, aut per rationabilem causam, loquuntur de verbis quibus in convictu quotidiano familiariter utimur : in his enim facile fit verbum otiosum, si careat honesto fine : ob id tamen non negant posse verba indifferentia absque otiositate deservire ad utilitatem et commoditatem aliquam naturæ. Nam si tempore hyemis nimium frigoris sentiretur, et aliquis colloqueretur cum alio etiam de rebus honestis, ipsumque invitaret ut deambularent simul, motus tantum hac commoditate naturæ; nemo assereret hoc verbum esse otiosum : neque etiam diceret esse verbum studiosum : neque carere rationabili causa, aut justa utilitate, quamvis non habeat causam honestam. Sic Vasquez. Qui etiam addit quod si verba non dicerentur ob hanc commoditatem naturæ, tunc nisi haberent causam honestam, essent verba otiosa.

Vazq. Suar. Evasio.

Hæc tamen evasio nequaquam effugit vim argumenti (ad quod dumtaxat excogitata videtur). Sic enim ad rationem verbi non otiosi requiritur justa necessitas, utilitas piæ intentionis, vel causa rationabilis, quæ Sancti Patres exigunt : ergo requiritur finis et causa honesta. Quis enim dicet justum, pium, aut rationabile, quod honestum et consonum rationi non est? aut quis justum et pium non sub honesto comprehendit? Sane habere causam rationabilem nihil aliud est, nisi habere causam conformem rectæ rationi, ac proinde honestam : frustra ergo negat requiri causam et finem honestum ad vitandam verbi vel actus otiositatem, qui concedit necessariam esse causam piam, justam, aut rationabilem.

Præcluditur.

23. Præterea : commoditas illa naturæ,

Rursus impugnatur. ad quam Vasquez toties recurrit, vel est commoditas regulata per rationem, et consequenter justa et honesta ; vel est commoditas brutalis, quæ consistit præcise in bono delectabili et sensibili sine ordine ad rationem? Si primum : actus et verba quæ ad illam ordinantur, vere habent finem et causam honestam, seu conformem rationi : atque adeo sument ab ea honestatem. Si secundum : eo ipso est indignum et alienum a natura rationali operari præcise ob talem commoditatem : sicut indignum et turpe est, ut nobilissimum principium, quod est ratio, non elevetur supra sensum, sed dirigat operationem suam ad commodum præcise sensibile et brutale, in eoque sistat, sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.

Adde quod si operari ob solam commoditatem naturæ sensitivæ tolleret ab actu otiositatem, nullus esset actus otiosus : quia nunquam homo ita otiose agit, ut non intendat saltem aliquam delectationem, quæ est commoditas prædictæ naturæ. Et si dicas non sufficere ad id quamcumque commoditatem, nisi sit rationabilis, et necessaria, aut utilis. Eo ipso fateris necessariam esse causam honestam : quia hæc dumtaxat potest reddere prædictam commoditatem rationabilem, et necessariam, ut nuper dicebamus.

Alia via præcluditur. D. Aug. 24. Deinde impugnatur prædicta solutio. Nam operari præcise propter bonum delectabile est malum et contra rationem : et ita D. Aug. lib. de Bono conjugali, cap. 10 et 19, et ex eo communiter Theologi docent esse peccatum exercere actum matrimonialem propter delectationem, tanquam propter finem principalem : sicut etiam comedere, bibere, dormire, etc. præcise ob captandam delectationem nullus non damnabit ut peccata. Sed omnis commoditas quæ non est honesta et regulata per rationem, sistit dumtaxat in bono delectablli ; non enim sistit in bono utili, ut est per se notum, nec pertingit, ut supponitur, ad honestum : ergo operari præcise propter illam est malum et vitiosum.

Ad hæc : cuicumque actui apponitur ut finis principalis aliquid eo imperfectius, vitiatur ex tali fine, non quia finis secundum se malus sit, sed quia est actui improportionatus : unde est peccatum celebrare principaliter propter lucrum temporale, quia licet hoc secundum se malum non sit, est tamen ignobilius actu celebrationis, prohibetque recta ratio, ne quod nobilius est ordinetur principaliter ad minus nobile ; atqui omne bonum præcise delectabile est ignobilius quocumque actu rationis, sicut natura sensitiva ignobilior est rationali : igitur contra rationem est prædictum actum ordinari ad tale bonum, sicut ad finem principalem et in illo sistere.

Effugium. Præcluditur. 25. Dices commoditatem naturæ sensitivæ non esse dumtaxat bonum delectabile, sed habere rationem utilis, et ita qui propter illam operatur, non præcise agere ob bonum delectabile. Contra, nam utile, ut utile non amatur propter se, sed in ordine ad aliud bonum, quod necessario debet esse vel honestum : et tunc reddet actum bonum : vel præcise delectabile : et sic idem quod prius.

Aliud effugium. Dices secundo cum Vasquez non esse contra rationem operari aliquando præcise propter bonum naturæ sensitivæ quod est delectabile ; nam cum utraque natura rationalis et sensitiva sit pars hominis, et voluntas sit appetitus totius, ratioque toti homini providere debeat, nequit aliqua lex prohibere ut voluntas quandoque intendat bonum naturæ rationalis, quod est honestum, quandoque bonum solius sensitivæ, quod est delectabile.

Impugnatur. Sed neque hoc alicujus momenti est : quia etsi utraque natura sit pars hominis, non tamen ex æquo ; sed rationalis ut principalior et superior ac tanquam domina ; sensitiva vero sicut ancilla et inferior : unde ratio ita debet utrique providere, ut rationali provideat propter seipsam in ordine ad proprium ejus finem ; sensitivæ autem non nisi propter rationalem et in ordine ad bonum rationis. Et eodem modo voluntas bonum naturæ rationalis quod est honestum, debet amare principaliter et propter se ; bonum vero sensitivæ, quod est delectabile, secundario et propter honestum : alias nobilior pars non dominaretur, sed serviret minori : ancillaque dominaretur, et domina ancillaretur.

Nova confirmatio impugnationis. Ex quo sumitur nova confirmatio nostræ impugnationis : nam ideo providentia, et gubernatio utriusque naturæ committitur soli parti rationali, ut hæc per se sit regula actionum utriusque, et ut nulli aliter quam juxta regulas rationis provideatur. Unde sicut judex inordinate providebit, si in directione alicujus inferioris non attendat justitiæ regulas, aut his inconsultis, sola inferioris voluntate ducantur : ita ratio inordinate naturam sensitivam diriget, quoties

quoties actiones ejus aliter quam secundum ipsius rationis regulas disposuerit, aut prædictis regulis inconsultis, id dumtaxat attenderit, quod naturæ sensitivæ secundum se congruit : cum hoc proprie sit dominam ancillari, et ancillam dominari ut dicebamus.

§ IV.

Alia assertio pro veræ sententiæ explicatione ?

26. Dicendum est secundo posse admitti aliquos actus per accidens indifferentes etiam in individuo , qui licet materialiter sint mali, formaliter tamen nullam habent bonitatem aut malitiam. Assertio hæc non est adeo certa in via D. Thomæ sicut præcedens: eam tamen defendit Alvar. ubi supra dicens esse magis communem quam opposita inter Thomistas : et illam tenent Curiel, Noster Cornejo, Valentia, Granados, Suarez et alii locis citatis n. 16. Nec dissentit aliquando D. Thomas quia (ut bene observat Curiel) etsi semper neget actum in individuo indifferentem, at semper loquitur per se, non excludens posse dari per accidens, ut intuenti constabit, et ex doctrina ipsius supra quæst. 6, art. 8 et infra quæst. 76, art. 3 satis aperte colligitur.

Alvar. Curiel. Cornejo. Valent. Granad. Suar.

Probatur ratione ex his locis deducta : nam qui invincibiliter ignorat malum esse operari præcise propter finem indifferentem, non peccat sic operando, atque adeo talis actus non est malus formaliter : sed neque etiam est bonus : ergo per accidens ratione talis ignorantiæ manet formaliter indifferens. Consequentia est nota. Minor etiam patet, quoniam talis actus nullum habet principium a quo possit bonitatem sumere, cum neque objectum, neque finis, neque alia circumstantia, ut supponitur, sint objective bona. Præterquam quod si esset bonus, pertineret ad aliquam virtutem, vel ad aliquid altius virtute : non est autem assignabilis virtus, neque aliud majus virtute ad quod pertineat. Major vero probatur; nam ignorantia invincibilis impedit malitiam actus alias peccaminosi, et eum excusat : unde qui mentitur, vel furatur invincibiliter ignorans malitiam istorum actuum, non peccat formaliter: ergo qui invincibiliter ignorat malum esse operari præcise propter finem indifferentem, non peccat, si non curet de alio honesto fine.

Ratio asser.

Confirmatur : qui invincibiliter ignorat aliquod præceptum, non peccat in ejus transgressione, neque ista est mala formaliter, sed tantum materialiter : ergo qui ignorat præceptum referendi omnem actum deliberatum ad finem honestum, non peccat non referendo : cumque ex alia parte actus non relatus ad honestum finem non sit bonus, remanet formaliter indifferens.

Confirm.

27. Respondet Medina, nullum ignorare actum otiosum esse malum : quamvis in particulari ignoret hunc vel illum actum esse otiosum.

Solutio Medinæ.

Sed contra primo, quia non apparet ita evidens actum otiosum esse malum ut rusticus non possit id invincibiliter ignorare. Deinde potest ignorare omnem actum qui sistit in fine indifferenti esse otiosum, cum viri docti oppositum judicent probabiliter. Et denique si potest id saltem ignorare de hoc vel illo particulari actu, ut concedit Medina, non peccabit exercendo ipsum ; cujus otiositatem ignorat, quamvis in communi sciat omnem actum otiosum esse malum. Sicut qui invincibiliter ignorat hanc non esse suam uxorem, non peccat accedendo ad illam, quamvis sciat in communi esse peccatum accedere ad non suam. Ad hæc : negari non potest oppositam sententiam, quæ ait non teneri hominem referre suos actus ad finem honestum, saltem ab extrinseco esse probabilem : ergo qui adhærendo illi, non refert, sequitur probabilem opinionem, ac proinde non peccat.

Rejicitur.

28. Secundo respondet idem Medina, ignorantiam invincibilem excusare prædictum actum a malitia otiosi, et operantem a culpa, non tamen propterea talem manere indifferentem, sed malum : sicut mendacium secundum se semper est malum ; quamvis ille qui mentitur aliquando propter ignorantiam invincibilem vacet culpa.

Alia solutio ejusdem.

Sed hic modus dicendi vel concedit quod nos in assertione ; vel est falsus. Nam si solum intendat actum, cui ex ignorantia vel probabilitate oppositæ opinionis non apponitur honestus finis, manere malum materialiter et objective ; formaliter vero neque habere bonitatem neque malitiam, coincidit cum nostra assertione : quia hoc est ponere actum solum pro materiali malum, et pro formali indifferentem. In quo sensu noster Cornejo appellat prædictum actum *malum*, ideoque illum adduximus pro assertione. Si vero intendat ita actum excusari propter ignorantiam, ut tamen retineat in se formalem malitiam, est alienus a veri-

Refutatur.

Cornejo.

tate. Tum quia non stat actum habere in se formalem malitiam esseque formaliter malum et operantem non peccare formaliter, aut excusari ab omni culpa : quippe nihil aliud est peccare formaliter, quam exercere actum qui formaliter est peccatum : ergo si prædicta ignorantia actum et operantem excusat a culpa, ideo est quia tollit ab eis malitiam formalem.

Præterea ignorantia invincibilis vel probabilis opinio eatenus actum secundum se malum excusat a culpa, quatenus reddit illum ex ea parte, qua malum est, involuntarium : at eo ipso quod actus, qua parte malus est, non sit voluntarius, perit ejus formalis malitia, quæ sicut omnis moralitas formalis fundatur in ratione voluntarii : igitur ea dumtaxat ignorantia vel opinio potest totaliter excusare a culpa, quæ tollit omnem malitiam formalem.

Evasio. Montes. Greg. Mart.

29. Tertio respondent Montes. et Greg. Mart. in prædicto casu non manere formaliter indifferentem : quia eo ipso quod propter ignorantiam vel probabilitatem contrariæ opinionis careat malitia, habebit formaliter bonitatem : sicut ille qui ex ignorantia mentitur existimans id licere propter aliquem bonum finem, non modo excusatur a culpa, sed exercet formaliter actum bonum, quamvis malum materialiter. Verum neque hoc satis facit : quia omnino repugnat actum esse bonum formaliter, et non per ordinem ad aliquod principium bonum objective, saltem in existimatione appetentis : sed in prædicto casu nullum adest principium objective bonum, nec objectum, nec finis, nec aliqua alia circumstantia : omnia enim (ut supponitur) judicantur ab operante indifferentia : ergo, etc.

Impugnatur.

Object.

30. Dices, qui sequitur opinionem probabilem eo ipso operatur conformiter ad rationem : ergo operatur bene moraliter, et non indifferenter.—Respondetur antecedens esse verum si probabilitas sit de bonitate actus : secus cum est de sola indifferentia et carentia malitiæ : quia talis opinio nec est regula bonitatis, nec dicitur absolute recta ratio ; sed indifferens : nec deinde deservit ut actus per conformitatem ad illam sit bonus ; sed præcise non malus.

Diluitur.

Neque est simile de illo qui ex ignorantia mentitur propter honestum finem : nam iste, ut supponitur, apprehendit bonum esse ob talem finem mentiri, et hujusmodi apprehensio cum sit circa bonum, potest saltem per accidens esse regula bonitatis : et ideo non mirum si ex illa et ex fine apprehenso ut bono actus bonitatem recipiat. In nostro vero casu operans plane scit nullum adesse finem honestum, neque aliquid aliud a quo actus recipiat bonitatem ; et ideo sicut quia invincibiliter ignorat adesse circumstantiam malam, aut judicat probabiliter non adesse, non est unde actus ejus recipiat malitiam ; ita quia nulla est in illo apprehensio boni, sed cognoscit nullum esse principium honestum quod possit communicare bonitatem, nequit exercere actum bonum formaliter.

Greg. Mart. Exercitium libertatis non sempter sufficit honestare actionem.

Nec universaliter verum censemus, quod addit Greg. Mart. videlicet si aliquis sequendo oppositam opinionem exerceat actum qui sibi videtur indifferens, talem actum esse determinate bonum, et habere finem honestum, scilicet exercitium propriæ libertatis : quam aliquando exercere etiam circa actum ex omni alia parte indifferentem honestum est. Hoc itaque universaliter verum esse non potest : nam exercitium libertatis præcise secundum se et sine ordine ad aliquod majus bonum, non habet rationem honesti. Et licet semel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes possit habere honestam causam; ac sæpius id facere fatetur ipse Greg. Mart. nullam habere honestatem, sed otiositatem: ergo qui invincibiliter ignorat hanc otiositatem, aut probabiliter judicat non esse malum toties quoties, ita operari, nec aliunde apprehendit ibi honestatem aliquam, poterit exercere actum, qui ex nullo capite sit bonus, et ratione ignorantiæ careat formali malitia, atque adeo sit per accidens indifferens.

§ V.

Opposita sententia, una cum suis argumentis, et responsionibus ad ea.

Alensis. D. Bona. Gabriel. Scotus. Almayn. Vasq.

31. Contrariam sententiam nostræ assertioni docuit Alensis 3 p. q. 35, membro 3, D. Bonav. in 2, dist. 41, art. 1, q. 3, Gabriel. ibidem q. 1, art. 2, conclus. 1, Scotus eadem dist. q. unica, et quodl. 18, art. 1, Almaynus tract. 1 moralium cap. 14; dub. 2, Vasq. in præsenti disput. 52 dicens sententiam D. Aug. D. Thom. D. Prosperi, D. Fulgentii et aliorum Augustini discipulorum in hac re non sibi placere. Cui subscribunt aliqui juniores extra scholam D. Thomæ. Probatur prædicta sententia

Testimonia patrum.

D.Hier. tia ex D. Hieron. Epist. 89 ad Augustinum ubi ait : *Bonum est continentia : malum est luxuria : inter utrumque indifferens ambulare, digerere alvi stercora, capitis naribus purgamenta projicere, sputis reumata jacere : hoc nec bonum nec malum est : sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis.*

Nazian. D. etiam Greg. Nazianz. Orat. 5 contra Julianum concedit medium inter dignum pœna et laude : hoc autem esse non potest nisi actus indifferens : ergo, etc. Quod si dicas prædictos actus solum appellari *indifferentes* quia sunt tales ex objecto, licet in individuo semper sint boni vel mali. Obstat (ait Vasq.) quod Hieron. loquitur de illis

Vasq. secundum quod a nobis a parte rei sunt, ut constat ex illis verbis *sive feceris, sive non feceris*, etc., actus autem non fiunt nisi in individuo : ergo non loquitur de indifferentia solum secundum speciem.

Explicantur. Respondetur sustinendo traditam solutionem saltem quantum ad locum D. Hieron. (quem cum aliis Patribus esse pro nobis vidimus num. 21). Ad impugnationem admittimus S. Doctorem loqui de illis operibus sumptis in particulari ut fiunt in individuo, non quidem secundum omnia quæ a parte rei habent, sed præcise secundum id individuale quod habent ex objecto : vel (quod idem est) secundum suam speciem ut determinatam ad *esse* hujus numero per differentiam individualem directe sibi correspondentem, juxta ea quæ initio dubii animadvertimus : ex qua parte verum est prædictos actus sive fiant, sive non fiant, neque ad justitiam, neque ad injustitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat, quod ex aliis circumstantiis quæ speciei accidunt, debeant habere tales actus bonitatem vel malitiam, supposito quod fiant cum deliberatione.

Ad locum Nazianzeni dicendum est medium illud quod videtur concedere non esse actum indifferentem, sed statum quendam hominis nec laude et prædicatione, nec supplicio dignum. Hunc autem ideo concedit Nazianzenus, quia loquitur de homine egregiæ sanctitatis digno, propterea eximia prædicatione et laude, eo quod non solum facit quæ præcepta sunt, sed quæ perfecta et sub consilio sunt, ut patet ex contextu, et

Bilius. Elias. exponunt ibi Bilius, et Elias. Unde sensus est, non statim sequi si homo non est peccator et dignus supplicio, debere esse virum perfectum et prædicatione dignum : qui potest etiamsi præcepta adimpleat, non facere ea quæ sunt perfectionis, et sic manere in statu medio inter perfectionem et peccatum. Ex quo nullo modo sequitur dari actus in individuo indifferentes, ut intuenti constabit.

32. Secundo arguit Vasquez. Datur actus indifferens secundum speciem : ergo etiam in individuo. Probat consequentiam : quia quælibet species debet in aliquo individuo existere, nec quod alicui ex specie convenit, amittere potest per contractionem ad individuum. Argum. Vasq.

Huic argumento responderat D. Thomas in solutione ad 1. dupliciter posse intelligi indifferentiam actus secundum speciem. Solutio ex D. Thom.

« Vel quia ex sua specie debetur ei quod
« sit indifferens (id est quod ex nullo alio
« capite adveniat ei bonitas vel malitia) et
« sic procedit ratio facta : sed tamen isto
« modo nullus actus ex sua specie est indif-
« ferens : non enim est aliquod objectum
« humani actus quod non possit ordinari
« vel ad bonum, vel ad malum finem, vel
« circumstantiam. Alio modo potest dici
« indifferens ex sua specie, quia non habet
« ex sua specie quod sit bonus vel malus :
« unde per aliquid aliud potest fieri bonus,
« vel malus : sicut homo non habet ex sua
« specie quod non sit albus, aut niger potest
« enim albedo vel nigredo supervenire ho-
« mini aliunde quam ex principiis speciei. »

Neque urget contra hanc solutionem probatio Vasquez. Quoniam D. Thomas non negat actum, qui ex objecto, et secundum speciem est indifferens, etiam cum ponitur in individuo, retinere specificam indifferentiam : sed intendit stare cum hac indifferentia ex parte objecti contracta, et individuata, determinationem ad bonum et malum ex aliis principiis. Adde si prædictum argumentum alicujus momenti esset, probaret omnem actum secundum speciem indifferentem, debere manere semper indifferentem in individuo, nec posse aliunde vitiari, aut bonificari : siquidem indifferentia illa specifica debet semper in individuo manere. Hoc autem nullus etiam ex adversariis somniavit.

33. Tertio probatur eadem sententia. Actus qui fiunt ob solam commoditatem naturæ, sicut fricare manus tempore frigoris, scalpere barbam, capitis purgamenta naribus projicere, etc., nec sunt boni, nec mali : ergo indifferentes. Probatur antecedens quoad primam partem : nam si essent boni, pertinerent ad aliquam virtutem : nulla 3 argum.

autem apparet ad quam pertineant. Tum etiam, quia si essent actus virtuosi, possent esse materia voti : quod non est in usu ; imo esset stultum tales actus vovere. Quoad secundam etiam suadetur : quia si essent mali sufficerent pro confessionis materia : cujus oppositum ex eo constat, quia nemo de illis se accusat, nec sacerdos aliquem ab his dumtaxat absolveret.

Solvitur. Respondetur negando antecedens : nam si prædicti actus ad salutem, et ad rectam corporis humani dispositionem, aliumve honestum finem, fuerint aliquo modo necessarii, in eisque debitus modus et mensura servetur, vere sunt actus honesti : sicut alii, quibus saluti corporis providemus : et pertinent vel ad aliquam partem temperantiæ, seu speciem modestiæ, juxta ea quæ dicemus tract. seq. in arbore virt. § 16, vel ad amorem naturalem, quem homo habet circa seipsum, et proprium corpus. Non tamen ut plurimum sunt congrua materia voti, quia hoc debet esse de re meliori ; et sæpe, quamvis exercere illos actus sit bonum, melius est, mortificationis gratia, ab illis abstinere : sicut licet sit bonum carnibus vesci temperate, non est per se materia voti : quia melius est ab eis propter Deum abstinere. Si vero prædicti actus ad nullum finem honestum necessarii, aut utiles sint, erunt determinate mali : utpote superflui et otiosi eruntque proinde sufficiens confessionis materia, si constet de illorum deliberatione, et otiositate, non minus quam verba otiosa, de quibus omnes timorati se accusant. Quia tamen similes actus ut plurimum sine deliberatione ex sola imaginatione fiunt, nec facile erit in praxi discernere, quando justa necessitate, et debito modo careant, regulariter sunt materia dubia, et ideo prudens sacerdos raro debet his solum absolutionem impendere, sed monere pœnitentem, ut de aliis, licet jam confessis, quæ certo scit fuisse peccata, se accuset.

4 argum. 34. Quarto. Datur omissio indifferens in individuo, ergo etiam actus. Consequentia patet ex paritate rationis. Et antecedens probatur : quia si quis omittat actum bonum non debitum, absque honesto aliquo fine, talis omissio non est bona, ut ex se liquet : neque est mala : alias imputaretur homini ad culpam omissio ejus quod non debet.

Enervatur. Ad hoc argumentum constat ex dictis tract. præc. disp. 4, ubi probavimus non posse dari omissionem voluntariam absque actu, qui sit causa omittendi : a quo, qui necessario esse debet bonus, vel malus in individuo, omissio reddetur bona, vel mala. Addimus vero licet admittatur pura omissio indifferens, non sequi posse dari actum : quoniam omissioni secundum se non debetur finis honestus, sed dumtaxat propter actum, cui conjungitur : et ideo si ponatur sine actu cessat in illa tota ratio prohibens actum in individuo indifferentem.

Ult. argum. 35. Ultimo arguitur. Nullum adest præceptum referendi omnem actum liberum ad finem honestum : ergo actus terminatus ad objectum indifferens non vitiabitur etiam si fiat absque tali relatione : atque adeo manebit indifferens in individuo. Consequentia liquet ex dictis n. 17. Antecedens vero probatur : tum quia si daretur illud præceptum, vel esset positivum, vel naturale : non primum, cum ex Scriptura non constet : neque etiam secundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi ubi naturalia continentur, spectat. Tum etiam, quia præcepta omnia sunt de actibus virtutum : referre autem omnia ad finem honestum ad nullam virtutem pertinet : ergo etc.

Confirm. Confirmatur : nam ire ad agrum v. g. non apposito honesto fine, neque est peccatum omissionis contra præceptum affirmativum : cum sit operatio positiva : neque etiam commissionis contra negativum : nullum enim præceptum prohibet exire in agrum : igitur non datur prædictum præceptum.

Evasio. Dices adesse præceptum negativum non operandi otiose, et illo prohiberi exire in agrum absque honesto fine. Sed contra : nam tale præceptum non prohibet hoc quod est exire in agrum absolute, alias id nunquam liceret, etiam propter finem bonum : ergo tantum jubet relationem ad finem honestum : atque adeo non est negativum, sed affirmativum : constat autem præcepta affirmativa non violari per actum, sed per omissionem : unde quamvis omissio prædictæ relationis peccaminosa sit, non tamen ipse actus exeundi in agrum.

Præcluditur.

Ad argum. 36. Respondetur ad argumentum negando antecedens : ex utraque enim nostra ratione constat extare prædictum præceptum. Quod adhuc possumus colligere ex his quæ cernimus in agentibus naturalibus. Nam sicut hujusmodi agentia determinantur ab authore naturæ ad proprios actus naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per

per leges et præcepta: videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab authore naturæ inclinationem, ut per omnes suos actus tendant ad proprios fines consonos suis naturis : ergo etiam agens rationale et liberum debuit habere præcepta et legem ut omnibus suis actibus tendat ad finem consonum naturæ rationali, quod est bonum honestum : neque enim minus spectat ad naturæ authorem, dare agentibus liberis pro omnibus suis actibus determinationem moralem, quæ est per præceptum, quam agentibus naturalibus per naturalem inclinationem.

Accedit, quod de omnibus actibus agentis rationalis habet Deus specialem providentiam, et majorem curam, quam de actibus ratione carentium : cum ergo omnibus his naturaliter provideat, eorum actus ad proprium finem naturali inclinatione determinans, consequens fit ut actus omnis agentis liberi altiori modo, scilicet per legem et præcepta ad finem rationis ordinet.

Ex quibus etiam constat prædictum præceptum esse naturale. Pertinet autem ad primum Decalogi : et non obscure continetur in illis verbis : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis,* etc. De quo vi-
D.Thom. dendus est Ang. Doct. 2, 2, q. 44, art. 5. Nam ex vi hujus præcepti tenetur homo se, et omnes suos actus in Deum, et bonum honestum tanquam in finem referre. De quo rursus dicemus in tract. de Merito, disp. 4, et in tract. de Charitate.

Ad secundam probationem dicendum est prædictum præceptum non pertinere ad virtutem determinatam, sed ad aliquid majus virtute, nempe ad synderesim, et ad naturalem inclinationem, quam natura rationalis habet ad suum bonum, et finem honestum. Nisi mavis dicere pertinere specialiter ad Prudentiam, cui specialiter opponi videtur actus otiosus.

Ad 2 confirm. 37. Ad confirmationem bene respondetur ibidem. Et ad impugnationem dicendum est præceptum negativum non operandi otiose, non prohibere hoc quod est exire ad agrum secundum se, sicut nec jubet per se primo referre id ad honestum finem : sed prohibet per modum unius totum hoc conjunctum : *exire in agrum, aut operari sine honesto fine :* unde non peccat aliquis contra hoc præceptum, præcise quia exit in agrum, aut præcise quia non apponit finem, sed quia non apposito fine exit. Sicut præceptum prohibens celebrare sine vestibus sacris, non frangitur, per hoc quod aliquis absolute celebrat, nec per hoc præcise quod non assumat vestes : quia nisi celebraret, etiamsi non assumeret vestes, non peccaret : frangitur ergo per hoc conjunctum *celebrare sine vestibus.* Et quia hoc est positivum opponitur præcepto negativo, non vero affirmativo : sed circa hæc videantur quæ diximus tract. 7, disp. 10, dub. 5, ubi explicuimus quomodo in Angelis fuerit peccatum commissionis contra præceptum negativum non superbiendi, diligere propriam excellentiam et beatitudinem naturalem absque ordinatione ad supernaturalem finem.

ARTICULUS X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali ?

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus : species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto : ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea. Circumstantiæ comparantur ad actum moralem : sicut accidentia ejus ut dictum est. Sed accidens non constituit speciem : ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea. Unius rei non sunt plures species : unius autem actus sunt plures circumstantiæ : ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra. Locus est circumstantia quædam, sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali : furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium : ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ : sicut ex supradictis patet : quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, postquam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus quod est accidens alicui rei non potest accipi ut differentia constituens speciem : sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato potest ulterius procedere : et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia objecti, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante, ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus : sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni : ex hoc enim constituitur in specie furti, et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ : sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis : puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro : unde tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis : et ideo locus qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans : et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro, vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali de bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti (sicut dictum est) et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ cum habeat rationem accidentis, non dat speciem : sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem : unde non oportet licet sint multæ circumstantiæ unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus : licet etiam non sit inconveniens, quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis : ut dictum est.

Prima conclusio : *Quandocumque circumstantia respicit specialem ordinem ad rationem* pro, *vel* contra, *dat actui morali speciem bonitatis vel malitiæ.*

Secunda conclusio *ad secundum. Circumstantia quæ dat actui morali speciem non manet in ratione circumstantiæ, sed mutatur in conditionem principalem objecti.*

ARTICULUS XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali ?

Ad undecim. sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum : quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam : ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus constituit speciem.

2. Præterea. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus : quia quod non est bonum non potest facere majus bonum : et quod non est malum non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali : ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea. Secundum Dion. 4 c. de Divino nomine. Malum causatur ex singularibus defectibus : quælibet autem circumstantia aggravans malitiam, habet specialem defectum : ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati : et eadem ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni ; sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri : bonum enim consistit in numero, pondere, et mensura.

Sed contra. Magis et minus non diversificant speciem, sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate et malitia : ergo non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia constituit actum moralem in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni, vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem : puta hoc quod est esse alienum quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati, tamen potest aggravare vel diminuere peccatum : et similiter est in aliis malis vel bonis : unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur et remittuntur differentia intensionis, et remissionis non diversificat speciem : sicut quod differt in albedine, secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono, vel malo secundum intensionem, et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus quandoque non habet bonitatem et malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus ut dictum est : et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem, vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non superaddit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud : et pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali

Conclusio *est negativa.*

ANIMADVERSIONES PRO HIS DUOBUS ARTICULIS.

1. In utroque isto articulo occurrit aliquid examinandum pro intelligentia literæ Ang. Doct. in decimo enim explicatione eget illud quod asserit : videlicet aliquas circumstantias dare actui morali speciem, quatenus in objecti conditionem transeunt : quia non satis constat, an loquatur de specie essentiali, vel de accidentali : aut quo pacto circumstantia dans talem speciem in conditionem objecti transeat. In undecimo vero difficultatem ingerit, quia dicitur circumstantiam quæ non importat ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rationem nisi præsupposita alia bonitate vel malitia, non dare speciem actui, sed tantum augere priorem moralitatem intra eandem speciem.

Atque ab hoc incipiendo, apparent in oppositum plures instantiæ. Nam *magnum* in sumptibus et operationibus dat speciem magnificentiæ et magnanimitatis : et tamen non importat ordinem ad rationem, nisi operationes et sumptus secundum se et antecedenter ad magnitudinem bona supponantur. Idemque dicendum est de continuatione actus usque ad finem, a qua sumitur species perseverantiæ ; non tamen nisi supposito quod actus secundum se bonus sit. Virginitas quoque addit novam speciem supra communem castitatem, nempe quod sit continentia perpetua, quæ quidem species intelligi nequit nisi castitas communis supponatur. In malis similiter circumstantia personæ aut loci sacri non dat speciem sacrilegii, nisi supponatur aliqua alia species malitiæ, ut respectu personæ *luxuria*, et respectu loci *furtum* vel *rapina*. Pluresque aliæ instantiæ adduci possent, quæ videntur

tur obstare doctrinæ hujus undecimi articuli.

2. Pro ejus autem explicatione supponendum est ut per se notum, dari prædicta duo genera circumstantiarum : aliquas nimirum, quæ dant actui novam speciem malitiæ supra eam, quæ sumitur ab objecto : aliquas vero quæ solum augent talem malitiam intra eandem speciem. Quod explicuimus, exemplisque illustravimus disp. 4, dub. 2. Deinde est notandum quod propositio illa D. Thom. : « Circumstantia non « dat speciem actui morali, si non importet « ordinem ad rationem, nisi præsupposita « alia bonitate vel malitia, » habet duas expositiones : nempe « circumstantia quæ « non præsupposita alia bonitate vel mali- « tia dicit ordinem ad rationem, dat spe- « ciem. » Et « Circumstantia quæ non dicit « talem ordinem nisi dependenter a præ- « suppositione alterius bonitatis vel mali- « tiæ, non dat speciem. » Ex quibus prima propositio etiam universaliter intellecta, est per se nota : quia cum species moralitatis constituantur penes ordinem ad rationem, ubicumque est specialis ordo, oportet esse distinctam speciem. Eo præsertim, quia circumstantia quæ solum auget, et non dat speciem, præsupponit speciem quam auget : ergo quæ nihil præsupponit, nequit esse dumtaxat augens.

Similiter est fere per se nota secunda propositio quoad primam partem : nimirum quod circumstantia dans speciem debet afferre ex se specialem ordinem ad rationem, *pro* vel *contra*. Convincitur enim eadem ratione qua prima propositio. Nam si species morales constituuntur penes ordinem ad rationem, ubi non fuerit distinctus et specialis ordo, non erit distincta species. Neque contra hanc partem procedunt instantiæ adductæ : quia omnes illæ circumstantiæ quæ tribuunt speciem, important proprium et distinctum ordinem ad rationem, supra omne quod præsupponunt. Ut de magnificentia, magnanimitate, perseverantia, et virginitate constabit tractatu sequenti in arbore prædicamentali. Et de sacrilegio loci vel personæ liquet ex se, nam addit supra malitiam furti vel luxuriæ, quod fiat violentia rei sacræ : quæ violentia secundum se dicit specialem deformitatem ad rationem.

3. Tota ergo difficultas consistit penes secundam partem secundæ propositionis, videlicet quod circumstantia dans speciem non debet dependere a præsuppositione alterius bonitatis vel malitiæ. Contra quod dumtaxat possunt prædictæ instantiæ urgeri. Solvuntur autem facile si rursus animadvertatur, dupliciter posse unum supponi ad aliud : vel formaliter et omnino per se tanquam ejus propriam rationem ejusdem omnino lineæ : sicut intensio albedinis supponit albedinem tanquam sui rationem et ejusdem lineæ : ita ut nihil aliud sit prædicta intensio nisi quoddam magis ipsius albedinis in ratione albedinis. Vel potest præsupponi materialiter tanquam connotatum vel materia in qua ratio superveniens postulat exerceri : quo pacto diximus disp. 3, a num. 15, quod bonitas fortitudinis prærequiritur ut connotatum bonificans materiam aliquod motivum extrinsecum, ut fidei, castitatis, justitiæ etc. Propositio ergo D. Thom. non debet intelligi in hoc secundo sensu, contra quem militant instantiæ adductæ ; sed in primo in quem nullam vim habent, ut constabit intuenti.

Quod si velimus assignare aliquam regulam ad cognoscendum quando circumstantia superveniens non præsupponat formaliter aliam bonitatem vel malitiam, atque adeo quod si eam supponat, sit tantum de materiali, attendendum est, an actus ratione talis circumstantiæ pertineant ad distinctam virtutem, vel vitium : quia cum hæc distinguantur specie per suos actus, oportet, ut quidquid ex uno ad alium habitum actum transfert, addat ei distinctam speciem.

4. Difficultas decimi articuli etiam supponit aliquid notum ; nempe quod circumstantiæ illæ quæ important specialem ordinem ad rationem, qualitercumque considerentur, tribuunt actui bonitatem vel malitiam specifice distinctam ab ea, quam tribuit principale objectum, saltem quoties objectum ex se est bonum vel malum : ut in actu dandi eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, bonitas satisfactionis sine dubio differt specie a bonitate misericordiæ quam tribuit objectum : et in actu furandi ad fornicandum, certum est differre specie malitiam fornicationis sumptam ex circumstantia finis, a malitia injustitiæ desumpta ex objecto.

Similiter supponi debet, quod quando objectum actus non dat bonitatem neque malitiam, circumstantia dans primam moralitatem transit in conditionem essentialem objecti in esse moris, neque manet in ratione circumstantiæ. Quod explicuimus supra in

annotationibus ad articulum 5. Hoc autem contingit quoties vel objectum est indifferens, atque adeo nullam dat speciem moralitatis. Vel esto sit bonum secundum se, supervenit tamen aliqua circumstantia mala, quæ impedit ne influat in actum bonitatem : cumque neque ex alia parte influat malitiam, fit ut prædictum objectum secundum se non attingatur formaliter in quantum objectum morale, atque adeo quod prima circumstantia dans malitiam subintret loco objecti.

5. His suppositis difficultas est quid intendat Angelicus Doct. in prædicto articulo cum generaliter ait circumstantias quæ important specialem ordinem ad rationem *pro* vel *contra*, dare speciem actui morali; nec tunc accipi ut circumstantias, sed transire in conditionem objecti. Vel enim loquitur de specie accidentali; et tunc non appareret cur circumstantia ad dandam talem speciem opus habeat transire in objectum : quippe species accidentalis potius debet sumi ab eo quod est extra essentiam, et habet rationem accidentis, quod est proprius conceptus circumstantiæ.

Præterquam quod si sermo esset de specie accidentali, non staret discrimen, quod D. Thom. assignat inter speciem moralem, et speciem naturalem, penes hoc quod ista est determinata a natura, ita quod semel posita in re, non potest alia species superaddi : illa vero quia determinatur a ratione, potest qualibet præsupposita superaddi : constat autem hoc discrimen solum procedere quantum ad speciem essentialem, quia quantum ad accidentales etiam res naturales non habent ultimam determinationem, siquidem possunt alia et alia accidentia de novo recipere. Vel loquitur de specie accidentali : et neque hoc videtur dicendum, quia species essentialis in utroque actu non potest esse nisi una, cum tamen circumstantiæ, de quibus in præsenti fit sermo, possint esse plures et plures.

Relictis igitur variis dicendi modis, qui videri possunt apud Alvarez, Montes. et alios, nobis asserendum videtur Angelicum Doctorem non loqui de actu humano v. g. furto, neque de ejus specie formaliter prout habet esse in exercitio, sed objecti prout a ratione concipitur, et proponitur voluntati. Quod satis indicant verba illa : *Species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ:* constat enim per formas a ratione conceptas non constitui immediate bonitatem et malitiam formalem, sed solum objectivam. Et infra : « Processus rationis non est determinatus D. Thom. « ad aliquid unum, sed quolibet dato potest « ulterius procedere : et ideo quod in actu « uno accipitur ut circumstantia superad- « dita objecto, quod determinat speciem « actus, potest iterum accipi a ratione or- « dinate ut principalis conditio objecti, de- « terminantis speciem actus, etc. » Ecce quomodo totum negotium harum specierum agitur in intellectu et ratione ubi actus humanus solum habet *esse* objectivum.

6. Erit itaque intentum D. Thom. quod omnis circumstantia dicens specialem ordinem ad rationem in quocumque actu sit potest ab ipsa ratione accipi ut conditio principalis et per se primo attenta; ita ut quidquid aliud ibi sit, etiamsi alias sit objectum, habeat se in illa consideratione de materiali, sola vero prædicta circumstantia et species ab ea constituta ibi principaliter splendeat proponaturque voluntati ut primario prosequenda. Et quia in hac consideratione ex propositione potest intellectus in infinitum sincathegorematice procedere, potest consequenter plures species primarias eidem actui in *esse* objectivo successive tribuere : quippe illa semper erit principalis, quam intellectus principaliter apprehendit. Exemplum sit in furto, in quo ut tali, quod intellectus principaliter apprehendit, est ablatio rei alienæ, ab istaque desumitur species principalis in hac consideratione : quidquid vero extra illam est, sive det bonitatem, sive malitiam, accidentarium et circumstans judicatur. Cæterum si ulterius transeat, considerans in illo actu, quod fit in Ecclesia, et per hoc fit injuria loco sacro, atque hæc conditio sit principaliter attenta, jam ratio furti de materiali et præsupposito se habet, ratio vero principalis in prædicto actu est quod sit sacrilegium. Et sic de aliis circumstantiis quæ supervenire possunt : semper enim illa habebit rationem objecti, dabitque speciem principalem, quam intellectus principaliter attendit.

7. Et quoniam actus voluntatis in quo est formaliter bonitas et malitia, sumit suas species ab his quæ intellectus sibi proponit, et juxta ordinem quo proponuntur, inde est quod si intellectus principaliter proponat illam quæ alias est circumstantia, ipse actus voluntatis sumit ab illa speciem formalem principalem; cætera autem quæ minus principaliter considerantur, tribuent prædicto

prædicto actui species secundarias et accidentales, donec ipsa quoque attendatur per se primo, et sic in rationem objecti transeat. Juxta hanc intelligentiam non erit difficile solvere objectiones quæ adversus doctrinam D. Thom. fieri consueverunt.

Circa tres sequentes quæstiones quæ etiam ad hunc tractatum spectant, neque disputationes, neque commentaria texemus, quia quæ pro hac materia nobis occurrunt, hucusque diximus. Unde neque apponemus litteram D. Thom. sed solam brevem summam. Tractatum vero de conscientia, qui circa quæstionem 19 institui solet, tomo sequenti reservamus, ubi post tractatum de legibus, non minus opportune occurret.

QUÆSTIO XIX

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

Præcedens quæstio instituta fuit pro his, quæ spectant ad bonitatem ac malitiam humanorum actum in communi. Ab hac vero 19, agit D. Thom. magis in speciali : primo de actibus internis voluntatis : deinde de externis, et ultimo de aliquibus conditionibus, quæ utrosque in quantum bonos vel malos consequuntur.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto ?

Conclusio *est affirmativa.*

Ratio vero est, quia bonum et malum sunt differentiæ per se respectu actus voluntatis : sicut verum et falsum respectu actus intellectus : cum ergo quilibet actus suam differentiam et specificationem sumat ab objecto, consequens est, ut bonitas actus voluntatis ab illo dependeat. Circa hanc rationem vide supra disp. 1, n. 28, ubi explicuimus, quo pacto bonum et malum dicantur differentiæ per se actus voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto ?

Conclusio *est affirmativa.*

Probatur animadvertendo, quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens, atque adeo a paucioribus dependens : unde quod omnino fuerit primum, erit omnino simplex, et non dependens nisi ab uno, quod sit principium talis generis. Hinc formatur ratio. Actus voluntatis est omnino primus in genere boni moralis ; utpote a quo cæteri actus bonitatem participant ; igitur debet in sua bonitate ab uno tantum dependere, quod sit per se respectu prædicti actus generis : hoc autem est objectum, et quod ex parte ejus se tenet : nam circumstantiæ quæ sunt ex parte actus, habent se tamquam accidentia, et sic quodammodo per accidens : ergo ab illo tantum debet prædictus actus dependere in sua bonitate. Doctrina hujus articuli videtur primo aspectu satis difficilis, sed eam explicuimus disp. 4, a num. 10.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione ?

Conclusio *est affirmativa.*

Probatur facile. Nam objectum voluntatis est bonum propositum per rationem, et ab ea regulatum : ergo sicut bonitas voluntatis dependet ab objecto, sic dependere debet a ratione tamquam a proponente et regulante.

Hic nota, quod actus voluntatis dupliciter dependet ab intellectu. Primo tamquam a proponente præcise et applicante objectum : et hæc dependentia non est quæ causat bonitatem moralem, sed invenitur etiam in ordine *physico :* potiusque est ut a conditione applicante, quam ut a causa dante

formam et speciem. Secundo, tamquam a mensurante et regulante ipsum objectum, et ex hac dependentia est tota bonitas moralis : quia ut tractatu seq. disp. 1, dub. 3 dicemus, bonitas moralis nihil aliud est quam participatio quædam rationis in actum voluntatis derivata : fitque hæc derivatio media prædicta regulatione.

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna?

Conclusio *est affirmativa.*

Probatur ex doctrina modo tradita. Nam ratio humana non habet quod sit regula bonitatis moralis, nisi in virtute legis æternæ, et in quantum eam participat : unde sicut ratio est regula secunda et proxima, ita prædicta lex est regula omnino prima : constat autem quod in causis per se subordinatis effectus magis dependet a causa prima quam a secunda : igitur bonitas voluntatis non minorem, imo majorem dependentiam habet a lege æterna quam a ratione humuna.

Hanc doctrinam examinavimus supra disput. 1, dub. 5, agentes de regula moralitatis.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala?

Conclusio : Mala est omnis voluntas discordans a ratione sive recta, sive errante.

Antequam statuat hanc conclusionem D. Thomas advertit idem esse quærere, *an voluntas discordans a ratione errante sit mala;* ac quærere : *Utrum conscientia errans obliget ?* quia conscientia est ipsum dictamen rationis, vel applicatio ejus ad actum : unde quod voluntas peccet non sequendo tale dictamen, non potest aliunde esse, nisi quia prædicta conscientia obligat sub peccato.

Ratio vero conclusionis est, quia voluntas non tendit ad objectum nisi secundum quod a ratione proponitur : unde sive ratio erret, sive non erret, oportet ut si proponit aliquid tamquam malum et contrarium legi, voluntas illud prosequens, amplectatur ibi rationem mali, atque adeo peccet. Si autem proponat tamquam bonum sub obligatione faciendum, et voluntas ipsum respuat, similiter peccet omittendo rationem debiti ibi propositam : ergo, etc.

ARTICULUS VI.

Utrum bonitas concordans rationi erranti sit bona?

Conclusio : Quoties error conscientiæ est invincibilis voluntas sequens illam liberatur a ratione culpæ, et potest esse bona : si autem prædictus error fuerit vincibilis, non excusat a culpa.

Etiam difficultas hujus articuli coincidit cum alia, an nimirum *conscientia erronea excuset ?* Quia si talis conscientia excusat, operari juxta illam, cum dictat aliquid esse faciendum, etiamsi alias sit malum et prohibitum, vacabit culpa : si autem non excusat, erit peccaminosum.

Probatur conclusio. Omne quod reddit actum ex aliqua parte involuntarium, tollit ex ea parte malitiam, quæ indispensabiliter voluntarium requirit : sed error invincibilis reddit actum involuntarium : secus error vincibilis : quippe iste ex voluntate ; ille vero non : igitur primus excusat, non autem posterior.

Dicitur error vincibilis, qui provenit ex ignorantia eorum, quæ quis potest scire et tenetur : nam qui hujusmodi nescit, voluntarie ignorat : et ideo nec talis ignorantia, neque error, quem parit, potest dici invincibilis. De materia hujus articuli agendum est ex professo in tractatu de peccatis.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis?

Conclusio : Bonitas voluntatis circa ea quæ sunt ad finem dependet ex intentione finis antecedenti ; non autem ex intentione concomitanti vel subsequenti.

Probatur animadvertendo, quod intentio alicujus finis dupliciter potest se habere ad aliquem actum. Vel antecedenter : quia nimirum prius aliquis intendit finem, et ex hac intentione movetur ad volendum aliquid propter talem finem. Vel consequenter sive concomitanter : puta cum prius voluit talem, aut talem actum v. g. eleemosynam, et postea per supervenientem intentionem refert ipsum in alium finem extrinsecum v. g. inanis gloriæ.

Ex hoc probatur conclusio. Quando intentio præcedit actum, ordo ad finem intentum se tenet ex parte objecti voliti : nam totum hoc vult voluntas, nimirum talem actum propter talem finem : unde quia bonitas cujusque actus dependet ab objecto, oportet quod in tali casu etiam a prædicto fine

fine et ejus intentione dependeat. Quando vero intentio non præcedit, supponit actum elicitum jam sine respectu ad ipsam, et ideo neque talis actus a prædicta intentione dependet, neque ab ea potest bonificari aut vitiari.

Ex doctrina hujus articuli præcipue in solutionibus argumentorum habetur, nullum actum habentem pravum finem, quamvis objectum alias sit bonum, recipere bonitatem formalem : quia tale objectum non attingitur nisi ut stat sub ordine ad finem, et ideo in quantum attactum per prædictum actum non est bonum, sed malum a malitia finis. Sed de hoc late dictum est disp. 6, dub. 10.

ARTICULUS VIII.

Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione?

Conclusio : Quantitas actus voluntatis non semper sequitur quantitatem intentionis in bonitate vel malitia : neque ex parte objecti, neque ex parte intentionis : sed tamen quantitas intentionis redundat quodammodo in quantitatem actus.

Pro intelligentia hujus conclusionis nota primo quod nomine *actus* intelligit D. Thomas, tum electionem voluntatis versantem circa media : tum etiam actum omnino exteriorem : et utrumque comparat cum intentione finis ex qua procedit. Secundo nota quod omnium horum quantitas, sive in bonitate sive in malitia potest considerari, vel ex parte objecti : quo pacto tunc erunt æqualia, quando medium electum, fuerit omnino proportionatum fini intento : quando autem fuerit improportionatum erunt inæqualia. Vel potest considerari ex parte intentionis : quomodo tunc prædicti actus erunt æquales, quando fuerint æque intensi. Tertio nota quod actus imperans informat quodammodo actum imperatum, datque illi suam denominationem in ratione boni vel mali, melioris, aut pejoris, et hoc modo in eum redundat.

Ex his probatur conclusio quoad primam partem. Nam medium quod eligitur ad aliquem finem, sæpe est illi improportionatum, et minus quam finis requirit : ut si ad emendam rem valoris ut octo, eligas pretium ut quatuor : et similiter contingit in actu exteriori quo medium executioni mandatur : ergo tunc duo isti actus non sequuntur quantitatem intentionis, nec potest dici, tantum esse quod eligitur vel executioni mandatur, quantum intenditur. Similiter secunda pars probatur. Quia multoties qui intense intendit finem, eligit media remisse, ergo tunc neque ex hoc capite actus isti adæquantur. Tertia pars probatur ex tertio notabili. Quia intentio est actus imperans electionem, et externam executionem : ergo debet redundare ejus bonitas vel malitia in utramque, ita ut sicut eligere et operari ad consequendum bonum finem, est bonum, sic eligere et operari ad consequendum meliorem finem, fit melius.

ARTICULUS IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam?

Conclusio *est affirmativa.*

Probatur facile. Nam bonitas voluntatis dependet ex convenientia ad finem ultimum, et quia ultimus finis voluntatis humanæ est summum bonum quod est Deus, necessario ad illius bonitatem requiritur, quod ad istud bonum ordinetur, et ipsi conformetur : cum autem summum bonum sit per se primo objectum voluntatis divinæ, fit inde quod ipsa divina voluntas sit prima quæ a prædicto fine bonificatur : atque adeo regula et mensura a qua cæteræ voluntates in sua bonitate dependent, juxta illud: *Primum in unoquoque genere est mensura cæterorum.*

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati Divinæ in volito, ad hoc quod sit bona?

Conclusio : Voluntas creata tenetur conformari divinæ in volito formaliter : non autem tenetur semper conformari in volito materialiter.

Nota quod *volitum materialiter* in præsenti appellatur ipsa res volita immediate et ut *quod* : et *volitum formaliter* finis propter quem sive actualiter, sive aptitudinaliter est volita. Quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, ratio volendi habet se ad volitum sicut formale ad materiale.

Probatur ergo conclusio quoad primam partem. Ut voluntas creata sit recta debet quidquid vult referre saltem aptitudinaliter ad ultimum finem, quod est bonum commune et divinum : quidquid enim in hujusmodi finem referibile non est, eo ipso inordinatum et perversum est : atqui bonum commune et divinum est ipsa ratio volendi

quæcumque Deus vult : igitur ut voluntas creata sit recta, debet convenire cum divina in hac ratione volendi, atque adeo cum volito formaliter.

Secunda pars etiam suadetur. Tum quia homo sæpe ignorat quid Deus in hac re particulari determinate velit, an scilicet velit esse, vel non esse : ergo non tenetur in hujusmodi volito semper ei conformari. Tum etiam quia multoties illud quod secundum unam rationem et in ordine ad unum finem est bonum, secundum aliam rationem et in ordine ad alium finem est malum : potestque proinde licite appeti ab eo, qui attendit priorem rationem ; et licite respui ab eo, qui attendit posteriorem, quamvis uterque intendat tanquam motivum sui actus bonum commune. Exemplum adducit D. Thom. nam judex recte vult occidi malefactorem ut sic consideratum quia talis occisio est justa et expediens bono communi : similiter uxor ipsius malefactoris recte vult eum non occidi in quantum est sibi necessarius ad propriam et filiorum sustentationem. In quo sane uterque quod vult, appetit sub ratione boni, conformanturque proinde in ratione volendi : discriminantur autem in re volita, siquidem unus vult occisionem malefactoris, et alia ejus conservationem : ita ergo multoties contingit, ut quod a Deo secundum unam rationem est volitum, quia prout sic habet rationem boni, secundum aliam a creatura sit nolitum, quia prout sic habet rationem mali, totumque hoc ex amore boni communis et divini quod sicut movet ad amandum id quod est bonum, sic etiam movet ad fugiendum illud quod habet rationem mali.

Sed licet rationes istæ suadeant non requiri ad rectitudinem voluntatis creatæ conformitatem cum divina in volito materialiter : non tamen probant quod non sit major perfectio talis conformatio, supposito quod nobis constet, quid Deus in particulari velit. Et propterea beati, quibus hoc certo constat, in omnibus conformantur voluntati divinæ tam quoad volitum materialiter, quam quoad volita formaliter. Neque est cur negemus pertinere etiam ad majorem viatorum perfectionem similem conformitatem in omnibus, quæ constat volita esse a Deo (saltem excepta proprii peccati permissione) ita ut plus gaudere possimus de quocunque Deus vult prout ab eo volito, quam debeamus tristari de eodem secundum aliam rationem aut de aliis quæ Deus non vult. Diximus *saltem excepta proprii peccati permissione*, nam quid de hac tenendum sit sive in beatis, sive in viatoribus alibi dicetur : modo autem neque cum aliis materialiter volitis eam comprehendimus, neque ab eorum regula excludimus.

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum in sex articulos divisa.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas vel malitia perprius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori?

Conclusio : Bonitas vel malitia quæ convenit actui exteriori secundum suum genus et circumstantias, perprius est in illo, quam in actu voluntatis : secus bonitas quæ convenit ex ordine ad finem.

Nota pro intelligentia hujus et sequentium articulorum, quod actus exteriores, de quibus agitur tota hac quæstione, possunt considerari dupliciter. Primo secundum se non attendendo an procedant a voluntate, sed dumtaxat quid eis conveniat ex propria materia et circumstantiis. Et bonitas quæ in illis hoc modo consideratur, dicitur bonitas objectiva ; quia prout sic potius se habent ad voluntatem tanquam objectum, quam per modum actus. Dicitur etiam a D. Th. bonitas secundum genus et circumstantias, quia hæc in illa consideratione includitur. Secundo possunt considerari in exercitio procedendi a voluntate. Et hoc

modo sumuntur proprie in ratione actuum voluntariorum, diciturque eorum bonitas *formalis* et ex ordine ad finem : quia processus ille a voluntate per quem communicatur, non potest considerari nisi per ordinem ad finem quem voluntas intendit. Sensus ergo conclusionis est quod actus exterior in sua bonitate objectiva non dependet a voluntate, sed eam antecedit, quia hæc bonitas potius se habet ut objectum de cujus ratione est ut antecedat potentiam cujus est objectum : dependet autem a ratione, ad quam spectat determinare et constituere objectum voluntatis. Cæterum in bonitate formali dependet necessario prædictus actus a voluntate, quia talis bonitas oritur ex ipsa voluntate per exercitium voluntarium. Vide supra disp. 3 a num. 11, et disp. 6 a num. 20.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis?

Conclusio : Bonitas vel malitia actus exterioris quæ est ex ordine ad finem, tota dependet a bonitate vel malitia voluntatis : illa vero quæ est secundum debitam materiam et circumstantias, non dependet a voluntate, sed tota est a ratione.

Ratio hujus conclusionis constat ex articulo præcedenti. Nam bonitas quam appellat D. Th. *ex ordine ad finem* est bonitas formalis, quæ convenit actibus quatenus sunt voluntarii in exercitio, atque adeo quatenus procedunt a voluntate : bonitas vero quæ dicitur *secundum materiam et circumstantias* est tantum objectiva, illa nimirum quam intellectus concipit in actu externo et proponit voluntati ut amplectendam : unde talis bonitas debet præcedere actum voluntatis sicut objectum præcedit actum quem terminat, tantumque dependere debet a ratione constituente et proponente prædictum objectum.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus?

Prima conclusio : Quando actus exterior est bonus solum ex ordine ad finem, eadem est bonitas actus interioris et exterioris.

Secunda conclusio: Quando actus exterior est bonus secundum se ex propria materia et circumstantiis, ejus bonitas est alia a bonitate actus interioris.

Ratio primæ conclusionis est, quia in eo casu actus exterior solum dicitur bonus in quantum subordinatur actui voluntatis qui respicit finem : ex hac autem subordinatione habetur quod bonitas actus interioris ad exteriorem se extendat, et eum quodammodo per suam bonitatem informet; non vero quod in ipso actu externo alia bonitas ponatur.

Ratio secundæ est, quia in tali casu actus exterior habet intrinsecam bonitatem objectivam : quæ non dependet a voluntate, sed constituitur per rationem ; actus vero interior habet bonitatem formalem a voluntate causatam : sed hæc sunt distinctæ bonitates : ergo, etc.

Addit D. Thom. quod utraque bonitas redundat in utrumque actum : nam actus exterior in quantum bonus objective causat per modum objecti bonitatem formalem in actu voluntatis : et rursus ipse actus voluntatis ratione suæ bonitatis formalis denominat actum externum formaliter bonum quatenus est in exercitio : sive hæc denominatio sit solum extrinseca (ut non semel innuimus) sive fiat media aliqua participatione intrinseca ab actu interiori in exteriorem derivata quod nobis non probatur. Vide tractatu præcedenti disput. 2, dub. 5.

ARTICULUS IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia super actum interiorem?

Conclusio : Bonitas actus exterioris quæ est secundum ordinem ad finem, non addit ad bonitatem actus interioris, nisi per accidens : sed bonitas quæ est ex materia et circumstantiis addit per se.

Prima pars sic probatur. Nam bonitas actus exterioris ex ordine ad finem quæ, ut diximus, est bonitas formalis, non est alia a bonitate actus voluntatis, sed bonitas hujus illum denominat : ergo non addit per se ad illam. Quod vero multoties addat per accidens probat Divus Thomas, quia contingit occasione actus exterioris ipsum interiorem augeri. Et hoc tripliciter; vel secundum numerum : ut cum quis voluit facere actum exteriorem et non fecit : atque ut faciat, vult iterum : in quo ipse actus voluntatis et ejus bonitas duplicatur. Vel secundum extensionem : ut cum quis vult facere aliquid, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat ac-

tum voluntatis usquedum perficiatur : ubi ratione majoris continuationis crescit bonitas interioris actus. Vel denique secundum intensionem : sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere aut remittere affectum voluntatis, ex qua intensione vel remissione ejus bonitas, vel malitia augetur vel minuitur.

Cæterum si ex parte actus interioris voluntatis et appetitus omnia prorsus manerent æqualia, accessus vel defectus solius actus externi nihil adderet intrinsecum bonitatatis vel malitiæ formalis.

Secunda pars etiam suadetur, quia actus exterior secundum bonitatem vel malitiam quam dicit ex materia et circumstantiis comparatur ad interiorem per modum finis et termini : terminus autem per se addit ad motum cujus est terminus : nam complet et perficit illum saltem extrinsece : ergo, etc.

ARTICULUS V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum ?

Conclusio : Eventus sequens præcogitatus auget bonitatem vel malitiam : qui autem non prævidetur, tunc solum addit, quando sequitur per se et ex natura actionis.

Probatur primo, nam qui prævidens posse ex suo actu sequi malum quod vitare tenetur et non propter hoc illum dimittit convincitur velle ipsum malum : cum autem ex quocumque malo volito crescat volentis malitia, fit eam semper augeri ex prædicto eventu. Secundum sic suadetur. Nam effectus qui per se sequitur ex aliqua actione, demonstrat naturam ipsius actionis : non autem effectus qui sequitur per accidens, ergo major malitia illius, non vero istius ostendet actum, ex quo sequitur esse pejorem.

ARTICULUS VI.

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus ?

Conclusio : Actus qui est unus numero in esse naturæ potest esse bonus et malus : secus qui est unus etiam in esse moris.

Ratio hujus secundæ partis est per se nota, quia bonitas et malitia sunt distinctæ species moralitatis : ergo repugnat actum transeuntem ab una in aliam manere eundem in genere moris, nedum numerice, verum neque specifice. Prima vero pars conclusionis non est intelligenda quasi actus qui est idem numero in esse naturæ possit simul habere bonitatem et malitiam etiam ex diversis principiis : nam hoc manifeste repugnare satis demonstravimus disp. 6, dub. 1, sed intelligitur successive ut ex contextu habetur in corpore et in solutione ad primum. Et ideo sensus est quod non repugnat actum successivum et continuum qui in principio est bonus, amissa postea, bonitate, transire in malum. Quod verum esse tam de actu exteriori, quam de interiori ostendimus disp. citata dubio 2.

QUÆSTIO XXI

De his quæ consequuntur actus humanos in bonitate vel malitia in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I.

Utrum actus humanus in quantum bonus vel malus habeat rationem rectitudinis vel peccati ?

Conclusio *est affirmativa.*

Probatur animadvertendo, non quodcumque malum esse peccatum, sed illud quod incidit in actu ordinato ad aliquem finem, quando actus non servat debitum ordinem ad talem finem. Et quia ordo ad finem est secundum aliquam regulam, regula vero in actibus humanis est ratio humana et lex divina, tunc proprie datur peccatum in prædictis actibus, quando ab hujusmodi regula recedunt : si vero illi conformentur, dicuntur *recti*, quia rectitudo cujuslibet rei nihil aliud est, nisi conformitas cum sua regula. Hinc formatur ratio. Bonitas actus humani consistit in conformitate cum lege et regula rationis ; malitia autem in dissonantia ab illis : sed in quantum conformatur dicitur *rectus ;* in

quantum vero dissonat, dicitur *peccatum* : igitur habet rationem rectitudinis in quantum est bonus, et in quantum malus rationem peccati.

ARTICULUS II.

Utrum actus humanus in quantum est bonus vel malus habeat rationem laudabilis vel inculpabilis?

Conclusio : Bonum et malum in solis actibus voluntariis constituunt rationem laudabilis et inculpabilis.

Probatur animadvertendo, quod sicut malum est in plus quam peccatum, sic peccatum latius patet quam culpa : *peccatum* enim dicitur quicumque actus devians a sua regula : sed *culpa* non dicitur nisi qui est ab agente libero, ideoque imputatur illi tanquam dominium super ipsum habenti. Quicumque ergo actus subest dominio agentis, si sit malus, imputatur illi ad culpam, et ex hoc dicitur *culpabilis* et *vituperabilis* : si autem sit bonus tribuitur ei ad commendationem, et ex hoc dicitur *laudabilis*. Quia igitur omnis actus humanus est liber et sub dominio agentis, consequens est, eo *ipso* quod sit malus sit culpabilis.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus in quantum bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti?

Conclusio *est affirmativa*.

Ut autem probetur observandum est, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quæ fit alicui secundum justitiam, ex eo quod agit aliquid in profectum, vel nocumentum alterius. Quicumque ergo per suum actum nocet alteri, meretur pœnam per talem actum, quod est esse demeritorium : quicumque vero alteri prodest, meretur præmium, quod est esse meritorium. Secundo nota, quod cum aliquis agit in profectum vel nocumentum alicujus singularis personæ, debetur ei retributio, tum ab ipsa persona quam juvat vel offendit : tum etiam a toto Collegio vel communitate, cujus talis persona est pars : in quantum bonum, vel malum cujuslibet partis cedit in bonum vel malum totius. Quando vero agit in proprium damnum vel profectum, debetur retributio a communitate cujus est pars propter rationem nuper dictam, non autem a singulari persona, quia respectu sui ipsius nullus est proprie debitor.

Hinc suadetur conclusio. Nam actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, cedit in profectum vel nocumentum alicujus, puta, vel alterius personæ, vel saltem ipsius agentis : ergo debetur ei retributio vel a tali persona, vel a communitate cujus est pars : est igitur omnis talis actus meritorius vel demeritorius.

ARTICULUS IV.

Utrum actus humanus in quantum est bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum?

Conclusio : Omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

Ratio est, quia actus humanus est meritorius vel demeritorius quatenus cedit in bonum vel nocumentum alicujus aut personæ, aut communitatis, sed quocumque modo hoc sit, spectat ad Deum ejus retributio: ergo omnis talis actus habet rationem meriti vel demeriti apud ipsum. Minor sic probatur : nam si attendamus ad personam, Deus est talis persona, cui omnes actus humani debentur, cuique fit obsequium quando in ipsum ordinantur, sicut ordinantur omnes boni (saltem quantum est ex ipsa ratione actus) et fit injuria quando illi subtrahuntur, sicut subtrahuntur omnes peccaminosi: ergo spectat ad ipsum, etiam sicut ad personam particularem præmium vel supplicium pro omnibus retribuere.

Similiter dicendum est si attendamus ad communitatem hujus universi, in cujus bonum cedunt omnes actus boni, et in cujus detrimentum omnes peccaminosi. Etenim in qualibet communitate spectat ad rectorem et gubernatorem retribuere pro bonis et malis, quæ in illa fiunt, nihilque vel dignum præmio vel supplicio, sine eo quod meretur relinquere : cum ergo gubernator et rector hujus universi sit Deus, oportet ut prædicta retributio ad ipsum pertineat. Atque adeo, quod omnes actus boni, qui fiunt in universo habeant apud illum rationem meriti, et omnes peccaminosi rationem demeriti.

Diximus in conclusione *saltem quantum est ex ipsa ratione actus*, ut loquitur Divus Thomas in solut. ad 3, quia de facto plures actus boni non sunt simpliciter meritorii apud Deum : non quidem defectu bonitatis moralis actus ; sed defectu status gratiæ et influxus charitatis requisiti ad merendum. De quo plura suo loco. Et hæc sint satis pro tractatu isto de bonitate et malitia humanorum actuum.

TRACTATUS

DUODECIMUS

A QUÆSTIONE LV PRIMÆ SECUNDÆ. D. THOMÆ

USQUE AD SEPTUAGESIMAM COMPLECTENS

Sive materiam de Virtutibus in communi.

Apud Tullium lib. 2 de finib.

Ea est Virtutis natura (aiebat Plato) ut si oculis cerneretur ; incredibiles sui excitaret amores, intuentium animos ad se mira facilitate converteret : quippe sub Deo nihil illa venustius : nihil gratius, nihil omnibus modis utilius. Audi ex Patribus

Chrys.

Chrysostomum homil. 12, super ad Colossenses : *Nihil est* (inquit) *virtute jucundius, nihil moderatione suavius, nihil honestate desiderabilius*. Quod luculenter prosequitur idem S. Doct. super Epistolam ad Philippens. homil. etiam 12, et hom. 14, super 1 ad Cor. Nazianz. orat. 4 et orat. 32, Nyss.

Nazian. Nyssen. Pelusiota.

orat. 4, de Beatitudinibus, et D. Isidor. Pelusiota lib. 2, Epist. 89, ubi sic ait : « Virtutem nihil est quod adæquet, non modo « quia incomparabili quadam exuberantia « res omnes alias antecedit, sed etiam quia « res minime planas et adæquabiles com- « planat ; et eas quæ minime æquæ exæquat. « Nam nec in paupertate deprimitur, nec « in servitute illiberalia ministeria et offi- « cia sustinet, nec in dedecore contrahitur. « Eodemque modo nec in opibus et copiis « insolescit, nec in Imperio et Magistratu « attollitur : verum his omnibus scientiam « suam adhibens, ea componit ac modera- « tur. Unde est illud Homeri : et pulchra « et magna eximiorum operumque perita. « Quid enim ea pulchrius ? quis splendi- « diora opera novit, quam ejus quæ rerum « inæquabiles status per suam philosophiam « complanat, eumdemque in disparibus « rebus animum servat : luculentam ac ce- « lebrem sibi gloriam conciliat, atque eos « quidem qui in calamitates cadunt, con- « solatur ; eos autem qui ob florentem sta- « tum in contumeliam atque insolentiam « prolabuntur, castigat et coërcet. » et lib. 3, epistola 324, exhortans ad virtutis studium, hæc ait : « Qui virtutem amant, ac « sapientiæ studio tenentur, inexplebili « quadam cupiditate flagrantes, divinam « hanc facem in animis suis excitare mi- « nime intermittunt : hoc quidem pro serio « opere ; alia autem pro rebus levioris ope- « ris ducentes : ac proinde parva ipsis esse « videntur, quæ alii magna et ampla exis- « timant : atque ea de quibus alii inter se « digladiantur, risui habent, et quæ alii « suspiciunt pedibus conculcant, cœlestia- « que sola expetunt. Cum igitur ad hujus- « modi Chorum nomen tuum adscribere in « animum induxeris, æquum profecto fue- « rit, te insomnem animæ oculum conser- « vare, etc. » Innumeroque alia apud Patres et Philosophos invenies virtutis encomia, quæ brevitatis causa omittimus. Hæc virtus : cujus investigamus naturam, proprietates, causam et effectus. Hæc materia præsentis tractatus ; qui idcirco præ aliis desideratus occurrit, quoniam dum virtutis studium conversatione profitemur (utinam impleamus !) nequit non grata nobis esse scientia et cognitio.

Prætermittimus vero tractatum de animæ passionibus, qui immediate post præcedentem de bonitate et malitia locum sibi adscribit, complectiturque a quæstione 22, hujus 1, 2, usque ad 48. Non quia gravissi-

mus

mus et utillimus, ac proinde scitu dignissimus non sit, sed quia accurate inspicientibus litteram Angelici Doctoris, una cum commentariis Cardinalis Cajetani, vix remanere potest controversiæ locus, vel quod nostro labore indigeat. Similiter tractatum de habitibus in communi, continentem a quæst. 49 usque ad 54, consulto missum facimus : quoniam præcipuæ quæstiones, quæ circa essentiam, intensionem, et extensionem habitus, disputatione egent, accurate satis, et extense pertractatæ sunt a nostris Complut. in lib. de Generat. disputat. 4, a quæstione 6, additis illis quæ habentur in Logica disputat. 15, quæst. 3. Quæ vero circa causalitatem, distinctionem, et oppositionem difficultatem aliquam offerre possunt, ex dicendis in hoc tractatu de virtutibus, et in sequenti de vitiis (quæ sunt species subalternæ habitus) lucem recipient. Oportet autem priusquam ad disputationes accedamus, virtutis etymologiam, propriamque acceptionem juxta quam inpræsentiarum usurpatur, breviter aperire.

N.Comp.

Nomen ergo *virtutis* a *viro* derivari, docet Tull. 2 Tusculan. quæst. Unde et Christus Dominus Zachar. 6, dictus est *vir oriens. Quia virtus de illo exibat ad sanandum omnes* ut habetur Luc. 6. *Vir* autem a *vi* nomen accipit, ut ait Lactant. lib. de opificio Dei cap. 12, quasi ideo *vir* dictus, quia in illo major vis, quam in fœmina reperiatur. At vero Div. Thom. in 3, distinctione 23, quæst. 1, artic. 3, nomen *virtutis* secundum primævam impositionem a *vi* immediate deductum putat : a qua etiam ortum habuit nomen *violentia*. Et propterea Philosophus lib. 3 de cœlo textu 28, *motum violentum* appellat *qui est a virtute*, id est *a violentia*, ut exponit Divus Thomas, *sed quia non potest aliquid* (ait Sanct. Doct.) *alteri violentiam inferre, nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat, et non patiatur, inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, etc.* Et hæc est prima acceptio hujus vocis : secundum quam sumitur pro complemento et perfectione requisitis ex parte potentiæ ad agendum. Et ideo potentiæ naturales, ut calor, frigus, vegetativa, nutritiva et similes, quæ per se absque additione alicujus formæ distinctæ, determinatæ sunt ad operandum, consueverunt *virtutes* appellari *naturales :* tamen, ut distinguantur a virtute humana, quæ est aliquid superadditum potentiæ, disponens illam ad actus naturæ consonos. Unde ejus subjectum debet esse potentia ex se indifferens et determinabilis per virtutem ad sic, vel aliter operandum : cujusmodi sunt intellectus, voluntas et cætera quæ rationem participant : ut dicemus quæstione 56. Et quia hujusmodi potentiæ sunt propriæ hominis in quantum homo est, prædictæ virtutes dictæ sunt *humanæ :* non prout *humanum* distinguitur ab eo, quod est ordinis superioris et divini, sed ut denotat id quod est proprium hominis in quantum rationalis et distincti a cæteris creaturis, quæ hujusmodi gradum non attingunt.

Tullius. Zach. 6. Luc. 6. Lactant. D. Thom. Philos.

Specialiter vero nomen *virtutis* tribui solet fortitudini, in qua virilitas, unde virtus dicta fuit, magis splendet : prout habetur Sap. 8 : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem.* Ubi enumerantur quatuor virtutes cardinales : et sicut nomine *sobrietatis* intelligitur temperantia, sic *virtutis* nomine fortitudo. Et Virgil. lib. 2 Æneidæ : *Quondam etiam victis redit in præcordia virtus*, id est, fortitudo.

Sap. 8

Virgil.

Aliquando etiam virtus sumitur non pro habitu, sed pro actu : quo sensu Divus Augustinus 2 de lib. arbit. cap. 19, appellat illam *bonum usum liberi arbitrii*, soletque etiam extendi ad omnem effectum virtutis sive naturalis, sive humanæ : eo quod frequens est nomina causarum effectibus attribui. *Sicut oleam* (ait Plutarchus lib. de audiendis Poet.) *fructum olei, et ficum fici eodem nomine atque arbores quæ eos ferunt, vocitant.* Quo pacto dicitur Joel. 2 : *Ficus et vinea dederunt virtutes suas.* Maxime vero dicuntur *virtutes* in hac acceptione effectus superexcedentes et miraculosi, secundum illud Matth. 7: *In nomine tuo virtutes multas fecimus.* Et Marci 6: *Non poterat ibi ullam virtutem facere*, ut notarunt Hieronym. super Isai. 63, Ambros. et Hilarius in Psalm. 67. Et ideo inter cœlestes spiritus *virtutes* vocantur illi per quos signa et miracula frequenter fiunt, ut ait D. Gregor. homil 34, in Evangelia.

D.Aug.

Plutar.

Joel. 2. Matth. 7. Marc. 6.

Denique aliis acceptionibus omissis, virtus aliquando sumpta est ab Aristotel. pro objecto : ut cum ait 1 de cœlo cap. 11, esse *ultimum* potentiæ, id est objectum summum, in quod potentia valet extendi, ut explicat in præsenti Div. Thom. in sclut. ad 1. Virtus ergo quæ per se est materia hujus tractatus, nec sumitur ita late ut ambit potentias seu virtutes naturales ; neque adeo stricte ut pro sola fortitudine ; neque pro

Philos.

actu, effectu, vel objecto : sed pro omni et sola virtute humana, quæ est dispositio superaddita potentiæ rationali, vel rationis participi, determinans illam ad actus conformes suæ naturæ : et ideo appellatur ab Aristot. *Dispositio perfecti ad optimum.* Quamvis autem virtus in hac acceptione comprehendat tam infusas, quam acquisitas, tam morales, quam intellectuales, quam Theologicas, adducemus frequentius in exemplum virtutem moralem acquisitam, quoniam circa eam militant majori ex parte difficultates hujus materiæ : nec ideo prætermittemus, quæ circa alias specialiter occurrent, sed ut necessitas postulaverit elucidabuntur. Divisionem hujus tractatus tradit D. Thom. in procemio præsentis quæstionis.

QUÆSTIO LV

De virtutibus quantum ad earum essentias in quatuor art. divisa.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis qui sunt virtutes : et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus. Secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis. Secundo de subjecto ejus. Tertio de divisione virtutum. Quarto de causa virtutis. Quinto de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICULUS I.

Utrum virtus humana sit habitus?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est ultimum potentiæ, ut dicitur in 1 de cœlo : sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud, cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ : ergo virtus reducitur ad genus habitus.

2. Præterea. Augustin. dicit in 2 de lib. arbit. quod virtus est bonus usus liberi arbitrii : sed usus liberi arbitrii est actus : ergo virtus non est habitus sed actus.

3. Præterea. Habitibus non meremur, sed actibus : alioquin homo mereretur continue etiam dormiendo : sed virtutibus meremur : ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea. Augustin. dicit in libro de moribus Ecclesiæ, quod virtus est ordo amoris : et in lib. 83 quæst. dicit : quod ordinatio quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti : ordo autem seu ordinatio nominat, vel actum, vel relationem : ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea. Sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales : sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam : ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est, quod Philosophus in libro Prædicamentorum scientiam, et virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quandam potentiæ perfectionem : uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem : finis autem potentiæ actus est : unde potentia dicitur esse perfecta secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ : et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur virtutes, potentiæ autem rationales quæ sunt propriæ hominis non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa : determinantur autem ad actus per habitus sicut ex supradictis patet : et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus : sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur : unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiæ, sumitur virtus pro objecto virtutis : id enim in quod ultimo potentia potest est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat, ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eandem rationem : quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum: nihil est enim aliud actus virtutis, quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva : et sic dicimur mereri virtutibus, et habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id quod est virtus : per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales : et ideo non est simile ut dictum est.

Conclusio : *est affirmativa.*

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana sit habitus operativus?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus : dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. quæst. quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ta est virtus animæ : sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi : ergo neque etiam virtus.

2. Præterea.

2. Præterea. In rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere sed etiam ad esse : ut patet per Philosoph. in 1 de cœlo, quod quædam habent virtutem ut sint semper : quædam vero non ad hoc quod sint semper ; sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus : ergo etiam virtus humana non solum est ad agere sed etiam ad esse.

3. Præterea. Philosophus dicit in 7 Phys. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum : optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat August. in lib. 2 de morib. Eccl. ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum : ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem ; non igitur est habitus operativus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2 Ethicorum quod virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit.

Respondeo dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ ut supradictum est : unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur : sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia : potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ quæ est principium agendi, eo quod unumquodque agit in quantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma : et quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes : solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum : et ideo virtus humana de qua loquimur non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere : et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis : unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliquam conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam, et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet, quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus in quantum est conveniens dispositio animæ assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis : sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ est ad esse non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

Conclusio : *est affirmativa.*

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus ; peccatum enim in malo semper sumitur : sed etiam peccati est aliqua virtus secundum illud 1 ad Corinth. 15 ; Virtus peccati lex ; ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea. Virtus potentiæ respondet : sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isai. 5 : Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem : ergo etiam virtus se habet ad bonum et ad malum.

3. Præterea. Secundum Apostol. 2 ad Corinth. 12 : Virtus in infirmitate perficitur : sed infirmitas est quoddam malum : ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de moribus Eccles. Nemo autem dubitabit, quod virtus animam facit optimam. Et Philosoph. dicit in 2 Ethicorum, quod virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum, virtus importat perfectionem potentiæ : unde virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in primo de cœlo. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum : nam omne malum defectum quendam importat. Unde Dionys. dicit in 4 de divin. nominibus, quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum : unde virtus humana quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut perfectum ita et bonum dicitur metaphorice in malis. Dicitur enim et perfectus fur sive latro, ut patet per Philosoph. in 5 Metaphysic. Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur : et sic virtus peccati dicitur lex : in quantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum : et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis etiam cum repugnantia vel defectu rationis : perfectio autem talis potentiæ cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare : et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur in infirmitate perfici dicitur ; non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, et inferiorum partium.

Prima conclusio : *Virtus est habitus bonus, et boni operativus.*

Secunda conclusio : *Virtus metaphorice etiam dicitur in malis, sicut bonum et perfectum : et ita dicitur virtus peccati, sicut bonus fur et perfectus fur.*

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter diffiniatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens diffinitio virtutis, quæ solet assignari, scilicet, virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Virtus enim est bonitas hominis : ipsa enim est quæ bonum facit habentem. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba : igitur inconvenienter dicitur quod virtus est bona qualitas.

2. Præterea. Nulla differentia est communior suo genere, cum sit sui generis divisiva : sed bonum est communius quam qualitas : convertitur enim cum ente : ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis ut differentia qualitatis.

3. Præterea. Sicut Augustin. dicit in 12 de Trinit. Ubi primo occurrit aliquid, quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosoph. dicit in 3 Ethicor. Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

4. Præterea. Rectitudo videtur ad justitiam pertinere : unde iidem dicuntur recti et justi : sed justitia est species virtutis : inconvenienter ergo ponitur rectum in diffinitione virtutis, cum dicitur qua recte vivitur.

5. Præterea. Quicumque superbit de aliquo male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute : dicit enim Augustin. in regula, quod superbia etiam bonis operibus insidiatur ut pereant. Falsum est ergo, quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea. Homo per virtutem justificatur : sed August. dicit super illud Joan. Majora horum faciet : Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Inconvenienter ergo dicitur, quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.

Sed contra est authoritas Augustin. ex cujus verbis præ-

dicta diffinitio colligitur, et præcipue in secundo de libero arbitrio.

Respondeo dicendum, quod ista diffinitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta diffinitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur bona qualitas: genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Esset tamen convenientior diffinitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia: sed habet materiam circa quam, et materiam in qua, scilicet subjectum. Materia autem circa quam est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta diffinitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem. Hic autem assignatur diffinitio virtutis in communi: unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis. Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio.

Sed notandum, quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi: aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum: sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum: et ideo ut discernatur virtus ab his, quæ semper se habent ad malum dicitur: qua recte vivitur: ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur: qua nullus male utitur. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua diffinitio datur, Deus est: propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur: quæ quidem particula si auferatur, reliquum diffinitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una et bona: et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas. Non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia, et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse sed quia eis aliquid est: ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate, vel unitate: sed quia est eis aliquod bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia in ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in diffinitione virtutis non est bonum commune quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis: secundum quod Dionys. dicit in 4 cap. de divino nomine quod bonum animæ est secundum rationem esse.

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi in quantum participat rationem: ut dicitur in 1 Ethicor. et ideo ratio sive mens est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quod justitiæ est propria rectitudo, quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominum veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit. Sed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam quæ est regula voluntatis humanæ (ut supra dictum est) communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto: puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea: non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus: non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur: Quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus; ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

Prima conclusio: *Diffinitio virtutis desumpta ex D. August. videlicet quod sit bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur; quam Deus in nobis sine nobis operatur, complectitur totam rationem virtutis infusæ.*

Secunda conclusio: *Si auferatur a prædicta diffinitione pars illa,* quam Deus in nobis, etc., *communis est omnibus virtutibus, sive acquisitis, sive infusis.*

DISPUTATIO I.

De essentia, et diffinitionibus virtutis.

Prætermisit Angelicus Doctor, quæstionem circa *an est* virtutis: vel quia ejus existentia omnibus fere est per se nota (nisi his forte qui numquam virtute utuntur): vel quia ejus est naturæ, ut hac perfecte cognita, statim necessitas innotescat. Accedit, quoniam superius quæst. 49 et 54 ostendit ex professo Div. Thom. dandos esse aliquos habitus, eosque dividi in bonos et malos, quæ sunt virtutes et vitia: unde superflua esset hic nova quæstio circa illarum existentiam. Ob quam etiam causam omittitur inferius quæst. 71, circa *an est* vitiorum. Circa essentiam vero primo examinandum est genus virtutis.

DUBIUM I.

Utrum virtus humana essentialiter sit habitus?

Conveniunt Theologi, virtutem importare aliquo modo habitum de prædicamento et prima specie qualitatis, convicti experientia, quæ ostendit virtute præditos manere eo ipso dispositos ad prompte et faciliter agendum, in qua dispositione natura habitus consistit, ut ex Aristot. probat Divus Thomas supra quæst. 49, art. 1, et N. Complut. in Logica disp. 15, quæst. 3; est autem controversia, an hujusmodi habitus pertineat ad virtutem per modum generis, aut prædicati essentialiter superioris, ita ut prædicatio *Virtus est habitus* sit essentialis et quidditativa: an vero solum pertineat tanquam subjectum, quod accidentaliter substernitur formæ constitutivæ virtutis: sicut ipsa potentia v. g. voluntas substernitur habitibus.

§ I.

§ 1.

Sententia Angelici Doctoris.

1. Dicendum ergo est virtutem humanam essentialiter esse habitum. Assertio sumitur
Philos. ex Philos. lib. 2 Ethic. c. 5; cum enim dixisset virtutem neque esse affectum, seu passionem neque potentiam sed habitum, subdit; *Quod igitur genus est virtutis dictum*
D.Thom. *est*, ubi D. Th. lect. 5, sic ait : *Concludit, quod manifestum quid sit virtus secundum suum genus, quod scilicet est in genere habitus.* Idem docet in Prædicamentis cap.de Qualitate, et de c. Oppositis.Ejus-
D.Aug. dem sententiæ est D. Aug. lib. 83, q. 81, ubi diffinit virtutem, quod est *Habitus ani-*
D Thom. *mi rationi consentaneus.* D. Th. in 3, dist. 23, q. 1, art. 3, et quæst. de virtutib. art. 1, nec non in præsenti art. 1 et art. 4, ubi ait virtutem congruentius diffiniri per habitum, quem per qualitatem : quia habitus est genus ejus propinquum, qualitas vero est remotum : de quo etiam videndus est q. præced. art. 3, ubi habitum dividit per bonum et malum, seu per virtutem et vitium tanquam per differentias essentiales. Quem se-
Capreol. Hispal. Cajet. Conrad. Medina. Curiel. Alvar. Greg. Mart. Montes. Lorca. Valent. Suar. quuntur ejus discipuli Capr. dist. cit. q. unic. art. 1 ad 3, Hispal. ibid. art. 4, ad argum. contra 2, conclus. et in præsenti Cajet. Conrad. Med. Curiel art. 1, dub. unic. Alvar. disp. 91, Greg. Mart. dub. 2, Montes. disp. 36, q. 1, Lorca disp. 13, nec non Valent. disput. 5, q. 1, punct. 1, Suar. tract. 4, disp. 3, sect. 1 et plures alii.

1 ratio. Probatur ratione. Virtuti secundum suam essentiam convenit diffinitio habitus : ergo est habitus essentialiter. Consequentia liquet. Antecedens vero probatur : nam habi-
Arist. tus communiter ex Arist. diffinitur : *Qualitas disponens rem bene vel male secundum se, vel in ordine ad operationem.* Constat autem essentiam virtutis in nullo alio posse consistere, nisi in eo quod disponat potentiam humanam ad recte et consone eliciendos actus ejus naturæ convenientes : igitur claudit in se prædictam diffinitionem.

Confirmatur. Ad hoc ponitur virtus in potentia humana, ut compleat et perficiat illam, tribuatque ei vim ad recte et faciliter operandum : et ideo potentiæ naturales quæ per se sunt ad id munus completæ, non indigent superaddito, ipsæque *virtutum* nomen sortiuntur : sed complere hoc modo potentiam claudit essentialiter conceptum habitus, qui est bene vel male disponere : quippe in nullo alio consistere potest bona illius dispositio, quam in prædicto complemento : ergo, etc.

Occurrit Scotus formale virtutis non consistere in prædicta dispositione vel habitu, sed in relatione prædicamentali conformitatis sive conjunctionis ad prudentiam : quidquid vero ibi est de genere habitus, importari a virtute de materiali per modum subjecti : sicut in actu virtuoso entitas physica se habet ut subjectum respectu bonitatis moralis, quæ sibi ut forma accidentalis supervenit. Et rationem tradit : quoniam virtus secundum suam essentiam respicit formaliter actum moraliter bonum et consonum rationi, nec potest sub ratione virtutis ad oppositum inclinare : at vero habitus qui virtutis denominationi substernitur, per se tantum respicit actum secundum esse physicum. Quod autem respiciat ut bonum moraliter, est a prædicta relatione, qua deficiente, etsi maneat idem habitus, potest ad malum inclinare. Evasio Scoti.

2. Hæc tamen evasio et doctrina plura continet a veritate aliena, et adhuc non satisfacit rationi Ang. D. Ad illius ergo impugnationem tria contra Scotum probanda sunt. Primum, habitus existentes in potentiis, ubi virtutes morales ponuntur, non inclinare per se primo ad actus secundum eorum esse physicum, sed ut sunt formaliter morales et honesti : atque adeo ex propria essentia, non ex aliquo accidentaliter superaddito habere rationem virtutis. Secundo admisso gratis dari in prædictis potentiis habitus inclinantes per se ad esse physicum actus ut præscindit a rectitudine rationis; nihilominus ponendos etiam esse habitus, qui primario inclinent et disponant ad prædictam rectitudinem; qui proinde erunt essentialiter virtutes : quidquid sit de illis habitibus prioribus. Tertio ostendendum est, relationem prædicamentalem ad prudentiam, supervenientem prædictis habitibus supponere virtutem adæquate constitutam : et ideo neque pertinere ad ejus essentiam, nec *virtutis* nomen mereri.

Pro quo animavertendum est primo habitum omnem, præsertim virtutis, ad hoc poni in potentia, ut compleat et determinet illam in ordine ad actum vel objectum, quod sibi est difficile. Ubi enim potentia per seipsam esset completa et facilis non indigeret habitu : sicut non ponitur in potentiis naturalibus, eo quod a natura habent omne suum complementum et determinationem. Neque Animadversio pro impugnanda evasione.

etiam ponitur in voluntate respectu boni proprii ordinis naturalis, quia ad hujusmodi bonum per se est determinata et facilis, ut dicemus quæst. sequenti. Secundo nota, dupliciter posse aliquem actum reddi difficilem potentiæ : vel per accidens ratione alicujus impedimenti, ut cum adest aliqua inclinatio ad oppositum, aut aliqua indispositio in organis, etc. quæ retardant actionem, etiamsi in potentia adsit sufficiens virtus intrinseca. Vel per se, quia nimirum actus et objectum ex sua specie superant, aliquo modo vires et proportionem potentiæ : et ideo licet nullum sit extrinsecum impedimentum, difficile attinguntur. Quomodo vero si actus excedit proportionem potentiæ, nihilominus possit simpliciter ab ea poni, et solum detur habitus ad *faciliter*, constabit dub. 3, num. 46 et 60. Igitur cum actus tantum primo movendo est difficilis, non requirit habitum ut prompte fiat, sed sufficit amovere impedimenta. Solum ergo exigitur quando est difficilis per se. Cum enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi et determinationis potentiæ, omnino auferri nequit, nisi per formam intrinsece complentem et determinantem, quæ est habitus.

3. Porro excedere proportionem potentiæ nequit competere actui virtuoso, secundum id præcise quod habet ex ipsa potentia sumpta secundum se : repugnat enim effectum superare causam in eo quod est proprium talis causæ, cum totum hoc debeat in ea sicut in proprio fonte ad plenum contineri : sed excedet illam per aliquid acceptum a potentia superiori, a qua inferior moveatur. Et quia talis motio ante habitum est solum per modum passionis et transeunter, operatio fit cum difficultate : illo vero acquisito fit jam prompte et faciliter, quia prædicta motio est facta connaturalis potentiæ habituatæ ratione ipsius habitus. Quæ est doctrina Divi Thomæ quæst. 1 de Virtutibus artic. 1 et 9, eamque latius prosequemur dub. 3, a num. 42. Maneat ergo ad præsens, quod sicut actus alicujus potentiæ non excedit illam per id quod correspondet tali potentiæ superiori : ita per hoc dumtaxat redditur illi difficilis et indigens habitu.

Ostenditur primum quod fuit propositum.

Ex his facile ostenditur primum quod proposuimus. Quia actus sive appetitus sensitivi, sive voluntatis, in quibus sunt morales virtutes, consideratus secundum esse physicum præscindendo a conformitate vel difformitate cum ratione, non est per se difficilis prædictis potentiis : sicut neque in illo sic accepto apparet aliquid, quod earum vires excedat. Et contra vero idem actus ut rectus et ordinatus superat facultatem appetitus sumpti secundum se : sicut ratio cujus est talis ordo, superior est potentia appetitiva : ergo ad attingendum hujusmodi ordinem, non vero *esse* physicum actus, indigent prædictæ potentiæ informari habitibus : et sic habitus per se primo respicere debet talem ordinem, et non physicam entitatem.

Replica.

4. Dices, falsum supponi in hac doctrina : quia intellectus non habet potentiam superiorem, et tamen plures ejus actus sunt ei per se difficiles, alias non indigeret habitibus principiorum et scientiarum : ergo potest actus esse difficilis in eo quod habet a propria potentia. Deinde, habitus vitiosi appetitus tollunt difficultatem per se : siquidem hoc commune est omnibus habitibus : at non tollunt difficultatem quæ provenit ex ordine rationis ; potius enim indisponunt et reddunt potentiam difficiliorem ad illum exequendum : ergo quæ provenit ex ipsa entitate physica actus.

Diluitur.

Sed hæc parum referunt. Et primum potius est pro nobis : nam si sermo sit de intellectu possibili ; in quo sunt illi habitus, potentiam habet superiorem, scilicet intellectum agentem, cujus virtutem et lumen participat. In ipso vero intellectu agente, quia non habet aliam potentiam supra se, nullus est habitus, sicut neque in Deo, neque etiam in potentiis nostris naturalibus, quæ aliis superioribus non subduntur : et ita dixit D. Thomas cit. art. 1 ex q. de Virtutibus, quod illa potentia, *quæ est tantum agens* (id est quæ non movetur ab alia superiori) *non indiget ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto. Unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiæ naturales. Unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in seipsis completæ.* Ad secundum negatur consequentia. Quamvis enim habitus vitiosus non tollat difficultatem, quæ est in sequendo ordinem rationis, tollit quæ est in subjectione ad illam, et in operando contra talem ordinem, quæ etiam superat virtutem potentiæ appetitivæ, saltem prout est in ipsa, ut explicabimus n. 57 et 58.

Ostenditur 2.

5. Secundum, scilicet ponendos esse habitus inclinantes primario ad honestatem et rectitudinem

rectitudinem actus, quibus proinde essentialiter conveniat ratio virtutis, etiam manet probatum ex dictis : quoniam respectu potentiæ appetitivæ per se est difficilis et superexcedens ordo rationis, quem virtus ponit in ejus actu : ergo ut faciliter illum exequatur, ponenda est in ea aliqua forma, cujus essentia sit complere et tribuere vim ad attingendum prædictum ordinem, quæ proinde ipsum ordinem primario respiciat: sed forma tribuens vim potentiæ, et tollens difficultatem, est essentialiter habitus, utpote disponens bene vel male in ordine ad operationem : igitur ponendi sunt tales habitus respicientes per se primo actum ut honestum. Quidquid sit an simul debeant poni alii ad entitatem physicam.

Confirm. Confirmatur. Ex eo adversarii ponunt habitum respicientem per se primo *esse* physicum actus, quia hujusmodi *esse* apud illos est difficile suæ potentiæ: ergo cum *esse* morale honestatis non minus sit difficile, imo magis, utpote derivatum a potentia superiori, et excedens vires exequentis, potiori titulo requiret habitum, cujus munus sit ad ipsum per se primo facilitare et disponere.

Confirm. alia. Confirmatur secundo. Potentia cum habitu virtutis non modo est facilis ad entitatem actus, sed etiam ad bonitatem moralem, quam alias non facile attingeret : ergo facilitas habitus non modo est ad entitatem physicam (esto sit ad illam) sed etiam ad prædictam bonitatem.

Ostenditur ultimum. 6. Tertium denique quod proposuimus non minus efficaciter probatur. Tum quia virtus in potentia dicit vim ad efficiendum actum perfectum coadjuvando ipsam potentiam : id enim sonat nomen *virtutis*, ut constat ex etymologia : satisque evidens hujus signum est, quod potentiæ naturales appellantur *virtutes*, nonnisi quia habent completam vim, prout in ipsis est, ad suas operationes : quasi nomen *virtutis* ex propria impositione hujusmodi vim et complementum designet : sed relatio cum non sit activa, nullam vim confert potentiæ, sed supponit eam completam tamquam sui fundamentum : igitur non constituit, sed supponit essentiam virtutis. Adde : quod si potentia ante virtutem esset completa in ratione principii operativi boni actus, non indigeret virtute : sicut ob hanc rationem non indiget illa intellectus agens, neque voluntas in ordine ad bonum honestum naturale proprii supposit : ergo ad hoc ponitur per se primo virtus ut compleat in ratione principii activi : cujus activitatis etiam apud adversarios est omnino expers relatio.

Alia evasio Scoti. Dices cum Scoto, bonitatem moralem actus non indigere principio effectivo ; quia etiam est relatio quæ non sit per se, sed resultat : et sic virtutem non requiri ad illam per modum principii activi. Sed hoc facile refellitur. Quoniam bonitas moralis in actu nequaquam est relatio secundum *esse*, sed modus de prædicamento qualitatis respectivus transcendentaliter, ut ostensum est tract. præced. disp. 1, dub. 3. Unde ex hac parte non tollitur quominus virtus requiratur ad illam per modum principii activi. Et quamvis concedamus prædictam bonitatem non esse terminum immediate productum, sed resultare in actu positis omnibus ad illam requisitis, non excluditur virtutem debere esse activam, quia attinget immediate fundamentum, unde ipsa bonitas resultat : ad quod fundamentum in esse talis non est potentia sufficienter completa et facilis sine virtute. Quamvis autem juxta hunc modum dicendi bonitas actus non sit directe et immediate producta, est tamen ordine intentionis per se primo inspecta a virtute, et ejus finis proximus, propter quem ponit fundamentum, ut inde bonitas consurgat.

Nova impugnatio. 7. Probatur præterea relationem quam ponit Scotus non constituere, sed supponere virtutem. Nam prius est fundamentum relationis prædicamentalis habitus virtuosi ad prudentiam, quam ipsa actualis relatio : sed ubi primo intelligitur tale fundamentum, intelligitur virtus constituta : ergo, etc. Major est nota ex communi doctrina circa relationes prædicamentales, quæ omnes supponunt fundamentum et rationem fundandi. Minor vero probatur. Nam quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quam alius non fundat (non enim omnes habitus existentes simul cum prudentia illam fundant : ut patet de habitibus vitiosis, qui saltem in gradibus remissis manent cum virtutibus nondum intensis) non potest aliunde provenire, nisi quia est habitus bonus conformis ipsi prudentiæ, in qua conformitate sita est essentia moralis virtutis : ergo, etc.

Confirm. Confirmatur. Relatio virtutis moralis ad prudentiam est relatio tertii generis, quæ fundatur in habitudine *secundum dici*, et dependentia mensurabilis ad mensuram : et ita prius est prædicta habitudo et dependentia, quam talis relatio : sed per illam

constituitur sufficienter habitus in esse virtutis moralis : siquidem distinguitur a cæteris habitibus qui a prudentia non dependent : igitur ante prædictam relationem. Adde : talem relationem supponere ex parte prudentiæ influxum in habitum ad ipsam relatum : aliter non esset cur ad eam referretur : ubi autem intelligitur influxus prudentiæ in aliquem habitum, intelligitur ratio virtutis, quæ in nullo alio quam in participatione prudentiæ sita est : ergo, etc. Ad rationem cui innititur Scotus, scilicet rationem virtuosi in actibus esse formam accidentalem, et superadditam entitati ; ac proinde etiam in habitibus debere ita se habere, constabit n. 17 et amplius dub. 3 a num. 42.

§ II.

Alia ratio ex Angelico Doctore.

2 fundam. 8. Alia ratione quæ est etiam Divi Thomæ potest probari assertio in hunc modum. Propriæ rationes vitii et virtutis sunt differentiæ per se divisæ, et contractivæ habitus: ergo ipsa virtus et vitium sunt veræ ejus species : atque adeo habitus verum genus, et de illorum essentia. Consequentia est nota : quoniam differentiæ per se, faciunt unum per se cum diviso, et sic constituunt species de quibus divisum essentialiter prædicatur. Antecedens suadetur, animadvertendo essentiam habitus sitam esse in eo quod sit *qualitas disponens rem bene vel male* (quæ duo ponuntur sub disjunctione, quia non habemus nomen illis commune) in hoc enim differt prima species qualitatis, quæ est *habitus* sive *dispositio*, ab aliis tribus : nam secunda, scilicet *naturalis potentia* sumitur in ordine ad actionem absolute. Tertia quæ est *passio* vel *passibilis qualitas* in ordine ad motum, 4 quæ est *figura* in ordine ad quantitatem, nulla vero illarum curat an afficiat *bene* vel *male*, *convenienter*, aut *disconvenienter* : sed hoc relinquitur qualitatibus primæ speciei, quarum est per se primo disponere in ordine ad naturam, in quo omnes conveniunt. Unde quia ad modum disponendi in ordine ad naturam nihil magis per sese habet, quam quod sit convenienter, vel disconvenienter ad illam, atque adeo bene, vel male : idcirco essentia prædictæ primæ speciei collocatur ab Aristotele et fere ab omnibus in quadam ratione per se abstrahente ab istis modis *bene*, *male*, seu *convenienter* et *disconvenienter*. Accedit : quod natura habet rationem finis : ei autem quod est in ordine ad finem, omnino per se venit quod sit *bene* vel *male* : sicut quod sit juxta, aut contra exigentiam finis, qui per se primo habet rationem boni : unde etiam ex hac parte debet per se convenire qualitatibus disponentibus in ordine ad naturam hoc quod est afficere bene vel male.

Differentia inter species qualitatis.

Quam doctrinam recte expendit D. Th. sup. q. 49, art. 2, ubi distinguens inter species qualitatis : assignansque unicuique propriam differentiam, ut tandem explicet quæ sit essentia habitus, sic ait : « Proprie « qualitas importat quendam modum subs- « tantiæ. Modus autem est (ut dicit August. « super Genes. ad litteram) quem mensura « præfigit : unde importat quandam de- « terminationem secundum aliquam men- « suram. Et ideo sicut id secundum quod « determinatur potentia materiæ secundum « esse substantiale, dicitur qualitas, quæ « est differentia substantiæ : ita id secun- « dum quod determinatur potentia sub- « jecti secundum esse accidentale, dicitur « qualitas accidentalis, quæ est etiam quæ- « dam differentia ut patet per Philosoph. « in 5 Metaph. Modus autem sive determi- « natio subjecti secundum esse accidentale « potest accipi vel in ordine ad ipsam natu- « ram subjecti, vel secundum actionem et « passionem, quæ consequuntur principia « naturæ, quæ sunt materia et forma : vel « secundum quantitatem. Si autem acci- « piatur modus vel determinatio subjecti « secundum quantitatem, sic est quarta « species qualitatis. Et quia quantitas se- « cundum sui rationem est sine motu, et « sine ratione boni et mali, ideo ad quar- « tam speciem qualitatis non pertinet, quod « aliquid sit bene vel male, cito vel tarde « transiens. Modus autem sive determina- « tio subjecti secundum actionem et pas- « sionem, attenditur in secunda vel tertia « specie qualitatis : et ideo in utraque con- « sideratur quod aliquid facile vel difficile « fiat : vel quod sit cito transiens, aut diu- « turnum : non autem consideratur in his « aliquid pertinens ad rationem boni vel « mali : quia motus et passiones non ha- « bent rationem finis : bonum autem et « malum dicitur per respectum ad finem ; « sed modus et determinatio subjecti in « ordine ad naturam rei pertinet ad pri- « mam speciem qualitatis, quæ est habitus « et dispositio. » Videatur q. 5, art. 4 et D.Thom.

quæ

N.Comp. quæ tradunt N. Complut. in logica disp. 15, q. 3.

9. Hinc manet probatum antecedens nostræ rationis. Quoniam prædicatum abstrahens per se ab hoc quod est *afficere bene, et afficere male*, seu *convenienter et disconvenienter ad naturam*, quale est prædicatum habitus, per se dividitur in id quod afficit bene et convenienter, et in quod afficit male et disconvenienter : per se enim dividitur unumquodque in ea a quibus per se abstrahitur : atqui propria ratio virtutis est afficere bene et convenienter : sicut ratio vitii est afficere male et disconvenienter : ergo tales differentiæ dividunt per se habitum : et sic species quas constituunt, scilicet vitium et virtutem continentur essentialiter sub illo tamquam sub genere.

Confirm. Confirmatur. Habitus qui denominantur, *temperantia*, v. g. per se est in aliqua specie : sed non est assignabilis species in qua sit, nisi species virtutis temperantiæ : igitur hæc est vera species habitus. Idemque argumentum fieri potest de omnibus aliis habitibus qui dicuntur *virtutes* aut *vitia*, quibus nullæ aliæ species possunt assignari, præter ipsas species virtutum et vitiorum. Nisi velis dicere rationes specificas talium habituum esse innominatas : et ideo appellari nominibus relationum vitii et virtutis quas fundant. Porro incredibile videtur tot habitus carere proprio nomine, et omnes nominari per relationes quas fundant, cum relationes utpote minus notæ, frequenter nominari soleant per suum fundamentum.

Object. Verum contra hanc secundam rationem objicies, plura contineri in prima specie qualitatis, quæ neque bene, neque male naturam disponunt : ergo primaria ratio talis speciei non est quæ per se abstrahit a prædictis differentiis, atque adeo neque ipsæ dividunt illam essentialiter. Antecedens probatur. Nam sanitas, pulchritudo, opinio, fides humana et similes neque sunt vitia, neque virtutes : quæ omnes sunt qualitates primæ speciei. Sicut etiam species intentionales complentes potentias cognoscitivas : quæ tantum respiciunt cognitionem absolute, non curando an sit bona vel mala. Similiter actus immanentes indifferentes (quos saltem per accidens admisimus tract. præced. disp. 7) et habitus qui ex illorum repetitione gignerentur, pertinent ad prædictam speciem : et neque bene, neque male afficiunt potentiam.

Confirmatur. Repugnat idem prædicatum bis dividi essentialiter : sed qualitas primæ speciei dividitur essentialiter per *facile* et *difficile mobilem* : ergo non potest ita dividi per hoc quod est *bene*, vel *male afficere*. Eo præsertim, quio utrumque hoc membrum continetur tam sub *facile*, quam sub *difficile mobili* : nam ex qualitatibus quæ sunt facile mobiles et dicuntur proprie *dispositiones*, quædam bene, et quædam male afficiunt : et similiter ex qualitatibus quæ sunt difficile mobiles et dicuntur stricte *habitus* : constat autem easdem differentias essentiales non posse sub distinctis generibus non subalternatis contineri.

10. Respondetur ad objectionem negando antecedens. Et ad probationem, quod etsi sanitas, pulchritudo et similes qualitates non sint proprie virtutes, tamen bene afficiunt, et corpus cum illis convenienter se habet ; sicut cum ægritudine, deformitate et similibus, disconvenienter. Quod sufficit ad præsens. Opinio vero et fides humana si sufficienti nituntur fundamento, etiam disponunt bene intellectum, qui credendo et opinando appropinquat ad scientiam. Et licet aliquando ad falsum concurrant (quapropter deficiunt a ratione virtutis) adhuc tunc bene afficiunt : melius enim est dispositus ad attingendum verum, qui etsi invincibiliter erret, prudenter opinatur, quam qui necdum assecutus est opinionem. Diximus si sufficienti nituntur fundamento : quia si hoc esset levissimum, fides et opinio illi innitentes ducerent ad errorem, saltem quatenus est ex modo assentiendi, et sic male disponerent.

Ad illud de speciebus respondent N. Complut. cum aliquibus Thomistis in Logica disp. 15, num. 40, non pertinere ad primam speciem qualitatis, sed ad secundam. Et ratio est quæ traditur in objectione. Si vero in prima collocentur (quod etiam admittunt ut probabile) dicendum est eas bene potentiam disponere, quia quantum est ex se ducunt et inclinant ad verum, licet per accidens, ob malum usum et indispositionem potentiæ, possint ad falsum sub specie veri concurrere. Difficilius est quod tangitur de actibus per accidens indifferentibus, supposito quod immanentes, sint qualitates. Sed admisso pertinere ad primam speciem, dicemus male disponere : quia licet ob ignorantiam invincibilem careant formali malitia, sunt tamen objective et fundamentaliter peccaminosi ut dictum est tract. præced. disput. 7, num. 28. Et hoc

sufficit ut voluntas cum illis male se habeat : sicut se haberet cum quolibet actu ex specie peccaminoso, puta odio Dei, quamvis fieret omnino sine deliberatione, ac proinde sine malitia formali. Quod si fiat argumentum de actibus qui nec fundamentaliter sunt mali, nec boni : ut qui reperiuntur in brutis. Respondetur, tales actus non pertinere ad primam speciem, sed magis ad tertiam, quæ est passio vel passibilis qualitas. Quod si in eis consideretur aliqua convenientia, vel disconvenientia ad corpus animalis ratione alterationis, quam consequuntur vel inferunt, reducentur ad primam speciem, tanquam dispositiones afficientes *bene* vel *male*.

Ad ultimum de habitu indifferenti negandum est generari per supradictos actus : cum enim actus indifferentes non sint morales, ut titul. præced. ostendimus, et habitus appetitus per se primo sit ad *esse* morale, quantumcumque illi repetantur, non generant habitum, juxta dicta num. 2 et 3. Ad confirmationem constabit § sequenti, dum explicuerimus proprium genus virtutis, et quomodo sub habitu et qualitate contineatur.

§ III.

Assignatur genus virtutis tam proximum, quam remotum.

11. Ostenso virtutem humanam sub habitu essentialiter contineri, superest explicemus modum hujus continentiæ, et an mediet aliquid inter utrumque. Ad quod sciendum est primo hæc nomina *habitus* et *dispositio* prout ad genus qualitatis spectant, aliquando confundi : solemus enim promiscue dicere : *Quomodo te habes ?* vel *quomodo dispositus es ?* Et tunc utrumque significat primam speciem qualitatis communissime sumptam : tantumque dicunt formam afficientem sive bene, sive male in ordine ad naturam. Aliquando vero *habitus* sumitur determinate pro qualitatibus quæ natura sua sunt difficile mobiles; et *dispositio* pro his quæ sunt facile mobiles : sicque continentur sub prima illa specie tanquam sub genere saltem mediato. Estque hæc prior eorum acceptio : quia nomen *habitus* magis diuturnitatem et immobilitatem designat. Similiter nomen *virtutis* quandoque sumitur large pro qualibet qualitate bene se habente ad naturam, sive in ordine ad *esse*, sive ad operationem, et sive facile, sive difficile mobili. Qua ratione sanitas et pulchritudo dicuntur *virtutes* 7 Physicor. textu 17. Et per oppositum dicetur large *vitium* quæcumque qualitas ad illam male se habet : sive in corpore ad *esse*, sive in potentiis ad operationes existat. Frequentius vero prædicta nomina sumuntur stricte pro qualitatibus difficile mobilibus, quibus potentiæ operativæ disponuntur bene, vel male in ordine ad agendum.

Distinctio inter habitum et dispositionem.

12. Secundo nota, primam speciem qualitatis, si recte procedendum est, primo et immediate dividi in eam quæ afficit bene, et in eam quæ afficit male, ac proinde in virtutem et vitium large dicta. Quia ad rationem disponendi in ordine ad naturam, qui est proprius conceptus prædictæ speciei, nihil ita per se et immediate se habet sicut *bene* et *male*, seu convenienter et disconvenienter ut intuenti constabit. Deinde utraque qualitas subdividitur in *facile* et *difficile mobilem*. *Facile mobilis* constituit dispositionem stricte dictam : et *difficile mobilis* habitum etiam proprie dictum. Neque idcirco ponimus easdem differentias sub diversis generibus, quia *facile* et *difficile mobile* in qualitatibus bene disponentibus diversum quid designant, ac in qualitatibus male disponentibus. Sed quia non habemus propria nomina prædictarum differentiatum, nominamus omnes per *mobile*, et per *facile* et *difficile :* quod in aliis generibus non semel contingit. Unde nec qualitas bona *difficile mobilis* convenit in immobilitate, et in ratione dispositionis proprie dictæ cum mala *facile mobili*, nisi solum quoad voces, vel ad summum convenientia aliqua analoga. Et ratio est : quia quæ differunt in prædicato superiori, quod est *bene* vel *male*, nequeunt in inferioribus, quæ sunt *facile* et *difficile mobile* convenire.

Divisio primæ speciei qualitatis.

Denique, qualitas bona *difficile mobilis* quæ constituit habitum bonum, dividitur in eam quæ disponit in ordine ad *esse :* cujusmodi est sola gratia sanctificans (ut probat D. Thom. sup. q. 50, art. 2), et in eam quæ disponit in ordine ad *operari*, quæ est virtus proprie dicta, seu virtus humana (intellige si sit in potentia consummativa operis ; sin minus non habet complete rationem virtutis) dividiturque in Theologicam, intellectualem et moralem, ut inferius patebit. Qualitas bona *facile mobilis* comprehendit omnes quæ bene afficiunt corpus, ut sanitatem, pulchritudinem, robur et similes : et etiam quæ disponunt bene potentias

antequam

antequam habitus generentur. Qualitas *male afficiens difficile mobilis* est habitus stricte dictus vitiosus, tantumque est in potentiis operativis. Qualitas vero *male afficiens facile mobilis* comprehendit omnes quæ male afficiunt corpus, ut ægritudinem, deformitatem, etc. et etiam quæ male afficiunt potentias quando adhuc habitus non sunt producti. Videantur N. Complut. loco citato.

Genera virtutis. 13. Ex his liquet supremum genus virtutis humanæ esse qualitatem : sub qualitate vero habitum vel dispositionem large dictam, quæ est prima qualitatis species. Sub hac est qualitas bene afficiens, seu virtus large sumpta : et tandem bona qualitas difficile mobilis, sive habitus bonus stricte dictus est genus proximum. Unde quoties D. Thomas assignat ut genus proximum virtutis habitum, si sermo sit de proximo absolute, intelligendum est de habitu stricte dicto et bono : si autem intelligatur de habitu communiter ut confunditur cum dispositione, non est accipiendum de proximo absolute, sed respective ad qualitatem, quæ est remotior. Et hic posterior sensus necessario videtur tenendus quandocumque ponit habitum genus vitii et virtutis : quia cum hæc differant per universaliores differentias scilicet secundum *bene* et *male*, nequeunt in aliquo prædicato inferiori, quale est habitus proprie dictus, univoce et simpliciter convenire. Liquet etiam idem genus non bis dividi essentialiter et immediate : quia omnes prædictæ divisiones, post primam scilicet secundum *bene* et *male*, sunt mediatæ et subdivisiones : et tandem numquam genera non subalternata dividi eisdem differentiis : quia *facile* et *difficile mobile* prout dividunt qualitatem bene afficientem, omnino diversa sunt a *facile* et *difficile mobili*, qui dividunt male afficientem, tantumque in nominibus ob eorum penuriam, vel ad summum aliquo genere analogiæ conveniunt. Per quod patet ad confirmationem objectionis præcedentis.

Replica. Sed urgebis. Vitium, v. g. injustitia est habitus stricte dictus, siquidem est difficile mobilis : ergo convenit cum virtute in genere proximo. Deinde, minus conveniunt virtus appetitus, et virtus intellectus, v. g. temperantia, et sapientia, quam virtus, et vitium appetitus ; v. g. temperantia, et intemperantia : sed illæ conveniunt in genere habitus stricte dicti : ergo et ista. Major probatur : nam distinctio inter prædictas virtutes attenditur secundum distinctionem objectorum diversarum potentiarum : distinctio vero inter virtutem temperantiæ et vitium oppositum attenditur secundum diversas rationes objecti ejusdem potentiæ : constat autem illa minus convenire, quæ differunt per principium magis universale. Ex qua ratione infert Divus Thomas quæstione sequenti articulo 2, quod *ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur.* Accedit, quod virtus intellectus est spiritualis, virtus vero et vitium appetitus sensitivi utrumque est corporeum : magis autem conveniunt duæ res corporeæ, quam corporea, et spiritualis. D Thom.

14. Respondetur ad primum (quidquid sit de antecedente, non enim desunt qui negent vitium natura sua esse difficile mobile) negando consequentiam : quia habitus stricte sumptus (idem est de dispositione) æquivoce dicitur de bono et de malo : sicut eorum immobilitas ortum habet a rationibus haud univoce convenientibus. Vocamus autem utrumque proprie *habitum*, quia non habemus aliud incomplexum ad gradus illos significandos. Ad secundum respondetur negando majorem intellectam de convenientia absolute et simpliciter. Major enim convenientia est inter quascumque virtutes, quam inter virtutem et vitium : quippe illæ cujuscumque potentiæ sint, conveniunt in ratione qualitatis bene disponentis, et sub ea in cæteris prædicatis usque ad habitum respicientem operationem. Vitium autem et virtus, sicut non conveniunt in prædicta ratione bene disponendi, sic in omnibus inferioribus differunt. Ad primam probationem dicas, distinctionem vitii et virtutis sumi ex altiori principio, quam distinctio potentiarum : quia sumitur ex modo habendi se ad naturam, sub quo est distinctio sumpta ab objectis. Doctrina vero illa Divi Thomæ procedit in habitibus, quorum est idem modus habendi se ad naturam, scilicet bene vel male, facile vel difficile, etc. omnium virtutum, de quibus dumtaxat ibi est sermo. Nam in his prima distinctio attenditur secundum objecta : tantoque erit major, quanto hæc differunt per rationes magis universales sicut differunt objecta diversarum potentiarum. Solvitur.

Ad secundam respondetur, spiritualitatem et corporeitatem non ita qualitates distinguere, sicut prædictus modus habendi se ad naturam, infra quem est tam spirituale, quam

corporale. Nec vitium et virtus in ratione corporei *simpliciter* conveniunt : quia cum eorum corporeitates cadant sub distincto illo modo habendi se ad naturam, non sunt ejusdem rationis, sicut dictum est num. 12, de mobilitate facili, vel difficili. Nisi mavis dicere, prædictas differentias *corporei*, et *spiritualis* tantum esse materiales in habitibus, quia sumuntur a subjecto præcise materiali : et ideo convenientia vitii et virtutis ejusdem potentiæ in ea ratione, solum est secundum quid, quæ admittit differentiam simpliciter per altius, et formalius principium. Et forte non esset inconveniens in eodem habitu sive vitii, sive virtutis distinguere per ordinem ab objectum, vel subjectum plures rationes inadæquatas infra modum bene vel male disponendi : et secundum unam admittere majorem convenientiam, quam sit inter virtutes diversarum potentiarum ; et secundum aliam majorem disconvenientiam : de quo alibi.

Alia replica.

15. Secundo urgebis : quod si virtus stricte dicta non contrahit immediate habitum sumptum pro prima specie qualitatis, sed mediis prædicatis quæ diximus, ruet secunda ratio, qua probavimus tam vitium quam virtutem esse essentialiter habitus, eo quod formales illorum rationes sunt differentiæ per se prædictæ speciei. Quoniam differentiæ per se alicujus generis debent illud immediate contrahere et dividere. Vel ad summum prædicta ratio convincet de virtute large sumpta, non de virtute humana et proprie dicta, de qua est præsens quæstio.

Respondetur negando sequelam : non enim solæ differentiæ immediate per sese habent ad genus, sed omnia inferiora quantumvis mediata illas includentes : sicut ad substantiam per sese habent non modo differentiæ immediatæ, scilicet *corporeum* et *incorporeum*, sed omnes sub his contentæ : ut *animatum* et *inanimatum*, *sensibile* et *insensibile*, etc. Et ideo omnes constituunt veras et proprias substantiæ species. Unde quia virtus et vitium stricte dicta includunt differentias *bene* vel *male* quæ immediate et per se dividunt primam speciem qualitatis, recte intulimus rationes formales vitii et virtutis per sese habere ad talem speciem, et eam essentialiter contrahere : non curando an mediate vel immediate : quippe utrovis modo contractum, est de essentia contrahentis.

§ IV.

Sententia adversa cum suis argumentis.

16. Contrariam sententiam, nempe virtutem humanam non esse essentialiter habitum, sed tantum subjective et de materiali, pro formali vero importare relationem prædicamentalem sive ad prudentiam, sive ad naturam, tenet Scotus in 1, dist. 17, q. 2, et quodlib. 18, § *de primo*. Pilosus disp. 410, art. 1 ad 2, et probabilem reputat Vasquez disp. 84, cap. 2, quos refert et sequitur Franciscus Fœlix tract. de Virtut. cap. 1, difficult. 2. Citantur etiam Gabriel in 3, dist. 23, q. 2, et Major ibid. q. 3. Probatur ex Arist. 7, Phys. textu 17, ubi ait : *Virtus autem omnis et vitium ad aliquid sunt*. Ad aliquid autem non est qualitas, sed relatio. Scotus. Pilosus. Vasq. Franc. Fœlix. Gabriel. Major. Argum. 1.

Respondetur, omissis aliorum solutionibus, cum Divo Thom. Philosophum appellasse virtutem *ad aliquid*, non quia consistat in relatione prædicamentali, sed quia est respectiva *secundum dici* et fundat prædictam relationem. Nec refert quod Aristoteles inde infert, ad virtutem non dari per se alterationem ; quæ tamen datur ad qualitatem. Dicendum est enim sufficere ad id, quod sit qualitas primæ speciei : et sic respectiva *secundum dici* : quia alteratio de qua ibi est sermo, ad solas qualitates tertiæ speciei potest per se terminari : et ideo non datur ad habitum vel dispositionem, quæ sunt in prima, neque ad formam vel figuram quæ sunt in quarta, ut Philosophus ibidem docet. Videatur Angelicus Doctor lectione 5 et 6. Solutio.

Deinde probatur. Ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas actualis ad actum : atqui in actu bonitas distinguitur ab entitate, et comparatur ad ipsum actum, non ut differentia essentialis, sed ut forma accidentalis : ergo, etc. Major videtur perspicua : nam cum totum *esse* habitus sit in ordine ad actum, debent sibi correspondere, et eodem modo ad suas formas comparari. Præsertim quia habitus generatur per actus : unde quot sunt in istis distinctæ rationes, et eodem ordine, debent in illo distingui. Minorem late probavimus tract. præced. disp. 1, dub. 1. Argum. 2.

Confirmatur. Ideo in actu bonitas qua constituitur virtuosus, distinguitur ab entitate, quia hæc pertinet ad genus physicum, illa ad genus moris, et *esse* morale supponit *esse* physicum tanquam subjectum ; sed etiam Confirm.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

etiam in habitu ratio virtutis pertinet ad genus morale, entitas vero ad genus physicum : ergo eadem est utrobique ratio distinctionis.

Enervatur argumentum. 17. Respondetur ad argumentum negando majorem. Ratio disparitatis est quia actus non correspondet habitui acquisito secundum totum quod est in ipso actu, sed præcise secundum bonitatem, entitas vero correspondet potentiæ : et ideo totus habitus debet a bonitate actus specificari, et nihil ejus ab entitate : cumque species sumpta a bonitate morali necessario sit species virtutis, fit nullam aliam in tali habitu reperiri, nec proinde distingui in eo formam virtutis ab essentia et substantia habitus. Teneret autem similitudo, si fieret comparatio inter actum et principium ejus adæquatum, quod coalescit ex habitu et potentia. Nam sicut entitas distinguitur a bonitate morali et est ejus subjectum, ita in principio potentiæ cui correspondet talis entitas distinguitur ab habitu, cui correspondet moralitas, et habet se ad illum sicut subjectum ad accidens. Per quod patet ad utramque majoris probationem.

Solvitur confirmatio. Ad confirmationem respondetur, totum quod est in habitu virtutis a primo conceptu pertinere eodem modo ad genus moris, et ita nihil potest in eo distingui penes physicum et morale. An vero prædictus habitus sit moralis formaliter, vel solum causaliter, explicuimus tractatu præcedenti disp. 1, num. 31.

Replica. Sed urgebis, saltem habitibus infusis non posse præcedentem doctrinam accommodari : quia cum in eorum actibus etiam entitas sit supernaturalis, nequit a potentia propria virtute attingi, et ita debent habitus illam per se respicere : ergo saltem in hujusmodi habitibus distinguetur ratio virtutis ab entitate sicut distinguitur bonitas in actu. Respondetur negando antecedens. Neque urget probatio : quia si quis habitus infusus per se concurrit ad substantiam actus, ideo est quia talis actus per suam substantiam antecedenter ad quemlibet modum moralitatis superadditum, habet sufficientem bonitatem specificativam prædicti habitus in esse virtutis. Et ita semper salvatur habitum per suam substantiam, et non per aliquid accidentaliter superadditum, in ratione virtutis constitui. Sed hæc amplius elucidabuntur disp. 3, dub. 2, num. 35, ubi examinabitur quid habitus infusus in actu producat : et aliqua quæ hic urgere possent, diluemus.

Diluitur.

18. Tertio arguit Scotus : idem habitus qui modo est virtus, potest amittere rationem virtutis, amissa dumtaxat relatione ad prudentiam, induereque rationem vitii ; et e converso : ergo talis habitus non est essentialiter virtus, sed denominative et accidentaliter. Consequentia est perspicua, et antecedens suadetur primo : nam Judæus, v.g. qui ante mortem Christi offerebat sacrificia juxta suum ritum, posset postea eadem facilitate, ac proinde ex eodem habitu illa offerre : sed talis habitus antea erat virtus religionis, postmodum vitium superstitionis : ergo, etc. Deinde qui eliceret plures actus indeliberatos circa objectum abstinentiæ, acquireret habitum per quem adveniente deliberatione, actus veræ abstinentiæ facile exerceret; at talis habitus in sui initio non fuit virtus, quoniam virtus non est absque deliberatione : postea vero fit virtus, et inclinat ad actus virtuosos et deliberatos : ergo. Tertio, qui pluries elargiendo eleemosynam ob inanem gloriam, acquireret habitum, etiam mutata intentione maneret facilis ad elargiendum propter finem honestum, atque adeo maneret in illo idemmet habitus : sed prius erat vitiosus, et postea virtuosus : ergo. Denique, iidem habitus acquisiti qui in habente gratiam sunt virtutes, illa deperdita non manent in ratione virtutis quamvis perseverent *in esse physico;* transit ergo idemmet habitus ab *esse* ad non *esse* virtutis : imo ab *esse* virtutis ad *esse* vitii ; et e converso. 3 argum.

Confirmatur : nam virtutes morales dependent essentialiter a prudentia : igitur amissa prudentia periit in omnibus habitibus ratio talis virtutis : at non statim pereunt ipsi habitus sed paulatim per actus contrarios corrumpuntur : ergo, etc.

Solutio. 19. Respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem negamus Judæum in secundo casu offerre sacrificium ex eodem habitu : sed si ille est primus actus superstitionis, ex nullo : si vero alii præcesserunt, ex habitu vitioso per eos acquisito. Nisi forte adesset ignorantia invincibilis novæ legis : quia tunc prædictus actus esset honestus formaliter, sicut antea, et sic ab eadem virtute religionis. Facilitas vero quam Judæus in primo actu superstitionis sentiret (præterquam quod non esset tanta sicut antea, nam remorsus conscientiæ pungeret et retardaret, talemque actum non parum difficilem redderet) non proveniret ab habitu, qui fuit religio, per se, hoc est per ali-

quem ejus influxum in talem actum; sed per accidens quatenus per exercitium priorum ablata fuere aliqua impedimenta, quæ ab eliciendo actum in materia religionis poterant retardare, juxta ea quæ tetigimus numero secundo.

Explicatur exemplo. Potestque hoc explicari in hæretico, qui ubi primo pertinaciter erravit discredendo unum articulum, verbi gratia, carnis resurrectionem, videtur sibi non minus faciliter credere mysterium Trinitatis, ac credebat antea : et tamen est certissimum hujusmodi facilitatem non provenire posse ab habitu fidei, unde prius oriebatur : siquidem hæreticus nihil credit ex vera fide. Et similiter, si prius fuisset Theologus, sentiret postea eandem fere facilitatem in assentiendo aliquibus conclusionibus theologicis, quæ minime provenirent per se ab habitu theologiæ prius existente, quia theologia sine fidei influxu nihil operatur. Aliunde ergo prædicta facilitas ortum habet, videlicet ex remotione impedimentorum, quæ facta fuit per exercitium actuum præcedentium.

Diluuntur probationes. 20. Ad secundam probationem respondetur, per actus indeliberatos nullum habitum acquiri : quia habitus potentiæ appetitivæ pertinet essentialiter ad genus moris, et ideo nequit per actus non morales, cujusmodi sunt indeliberati, acquiri : nec rursus ad similes actus inclinare. Si quam vero facilitatem post actus illos indeliberatos agens experiretur ad deliberatos, illa esset per accidens ex ablatione impedimentorum, vel ad summum ex aliqua assuefactione quæ ad rationem habitus non pertingit.

Per quod patet ad tertiam : nam etiam illa facilitas vel minor difficultas, quam aliquis sentiret ad dandam eleemosynam propter honestum finem post actus elargiendi ex inani gloria, non proveniret per se ab habitu per istos actus acquisito, sed per accidens modo explicato. Ad ultimam dicemus disp. 4, agentes de connexione virtutum, ubi explicabitur quo pacto virtutes acquisitæ maneant in peccatore cum propriis differentiis essentialibus, et tamen non denominent illum absolute *virtuosum*, quia non manent sub statu virtutis. Et similiter dicemus ad confirmationem, amissa prudentia non manere virtutes morales secundum prædictum statum ; bene autem secundum totum quod est de illarum essentia : quia licet hæc per se petat connecti cum prudentia, et sine illa non possit in actum prorumpere, non tamen prædicta connexio adeo est essentialis, ut non possint saltem pro brevi tempore separatæ manere, quamvis in via corruptionis et impeditæ a propriis actibus.

Alia confir.

DUBIUM II.

Utrum virtus humana concurrat effective ad actum virtuosum?

Divus Thomas satis huic quæsito se fecisse judicavit, ostendendo id, quod supponimus : nempe virtutem humanam esse habitum perficientem potentiam operativam et in ea existentem (quod probat efficaciter artic. 2 hujus quæstionis). Ex eo namque apud S. Doctorem quasi per se notum infertur, debere talem habitum operativum esse et ad actum virtuosum efficienter concurrere. Quia vero nonnulli vim prædictæ illationis non ita penetrantes id negarunt, opus est præsens dubium instituere.

§ I.

Vera sententia, et ratio Divi Thomæ.

Assertio. 21. Dicendum est virtutem humanam influere efficienter simul cum potentia in actum virtuosum. Conclusio est Angelici D.Thom. Doct. quam ex professo hic probat art. 2, et concludit : *Et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.* Et art. 3 : *Virtus humana est habitus bonus, et boni operativus.* Idem docet sup. q. 49, art. 3, infr. q. 56, art. 1, q. 71, et art. 1, aliis quampluribus in locis. Quem sequuntur Herbeus quodlib. 1, q. 13, Capreol. Deza, Cajet. Conrad. Medina, Curiel, Alvar. Martinez, et cæteri discipuli citati num. 1. Necnon Ocham. quodlib. 3, p. 18, et 20, Gabriel in 3, dist. 23, q. 1, art. 1, ubi etiam Paludan. q. 2, Ricard. art. 1, quæst. 2, Major q. 4, Valent. in præsenti q. 1, puncto 2. Vasquez disp. 83, Salas tract. 10, disp. 1, sect. 2, Fonseca 9 Metaph. cap. 5, Conimbric. lib. 6 Ethicor. disp. 7, quæst. 3, art. 2, et plures alii. Atque hanc sententiam docuit Philosophus 2 Ethicor. cap. 2, et 6, ubi diffinit virtutem esse habitum, *a quo bonus efficitur homo, et quo bene suum opus ipse reddit, efficitque.* Sic vertit Argyropilus, et lib. 6, cap. 3, habitum virtutis dividit in activum et factivum. Et ideo Cicero lib. 1 de natura Deorum appellat virtutem *actuosam*

Herb. Capreol. Deza. Cajet. Conrad. Medina. Curiel. Martin. Alvar. Okam. Gabriel. Palud. Ricard. Major. Valent. Vasq. Salas. Fonseca. Conimb. Aristot.

Cicero.

Patroc. *tuosam.* Patroclus apud Homerum Iliade 31, Achillem objurgat, quod virtus in eo nihil ageret. *O virtute quidem, et nullius frugis,* quasi contra virtutis naturam sit non uti illa ad operandum. Præ omnibus id docuit Di-
D.Aug. vus Augustinus lib. de bono conjugali cap. 12, dicens virtutem *esse habitum quo aliquid agitur*, etc.

Ratio assertionis. Probatur deinde ratione. Virtus humana est propria perfectio potentiæ activæ : ergo influit active cum illa in operationem. Antecedens præterquam quod communiter recipitur, potest facile ostendi sequenti discursu D.Thomæ : « Quoniam virtus (inquit) « ex ipsa ratione nominis importat perfec- « tionem potentiæ : unde cum duplex sit « potentia, scilicet potentia ad esse, et « potentia ad agere, utriusque potentiæ « perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad « esse se tenet ex parte materiæ, quæ est « in potentia ; potentia autem ad agere se « tenet ex parte formæ, quæ est principium « agendi : in constitutione autem hominis « corpus se tenet sicut materia, anima « vero sicut forma : et quantum quidem ad « corpus homo communicat cum aliis ani- « malibus, et similiter quantum ad vires, « quæ sunt animæ et corpori communes. « Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ « animæ, scilicet rationales sunt hominis « tantum : et ideo virtus humana » (quæ inde *humana* dicitur, quia est propria hominis, ut homo est et distinctus ab irrationalibus) « non potest pertinere ad corpus, sed « tantum ad id quod est proprium animæ. « Unde virtus humana non importat ordi- « nem ad esse, sed magis ad agere, » ac proinde existere debet in potentia activa. Consequentia vero suadetur : nam perfectio debet esse juxta naturam rei perfectibilis : et ideo perfectio potentiæ activæ debet ad lineam *activi* pertinere. Deinde tota perfectio potentiæ activæ est in ordine ad suum finem qui est *agere :* ergo tota debet esse ad agendum, et sic activa.

22. Nec refert si dicas, non satis probari virtutem humanam importare ordinem ad agere, eo quod ad animam pertineat : nam gratia habitualis pertinet ad illam, et non ideo respicit actionem, sed *esse*. Respondetur Divum Thomam loqui in ordine naturali, in quo anima nulla eget dispositione *ad esse*, sed solum *ad agere*. Unde licet ad *esse* supernaturale indigeat gratia, adhuc manet efficax ratio : quia saltem virtutes acquisitæ quæ ad ordinem naturalem spectant, nequeunt disponere ad *esse*, sed *agere*, et ita debent subjectari in potentia activa. Imo idem convincitur de omnibus habitibus infusis præterquam de gratia, quæ dat *esse* supernaturale : neque enim aliquis alius habitus hujusmodi *esse* tribuit.

Confirmatur. Omnis forma per quam potentia activa actuatur et perficitur, est ei ratio agendi : sed hujusmodi est habitus virtutis : ergo. etc. Major constat : nam cum omne agens agat secundum quod est perfectum et in actu, non potest non id per quod actuatur et perficitur dare ei virtutem ad agendum. Minor vero probatur. Tum quia habitus medio modo se habet inter actum ad quem disponit, et potentiam quam informat ; unde sicut respectu illius sortitur rationem potentiæ et perfectibilis, sic respectu hujus rationem perfectivi et actus. Tum etiam, nam idcirco potentiæ quæ per se sunt completæ in actu, sicut voluntas divina et intellectus agens, non suscipiunt habitus, quia non indigent per aliquid a se distinctum perfici et actuari : igitur proprium munus habitus est potentiam actuare et perficere. Confirm.

Confirmatur secundo. Forma cui effectus per se assimilatur, est ratio agendi talem effectum, eo quod unumquodque agens agit sibi simile secundum formam per quam agit, sed actus virtuosus assimilatur per se habitui virtutis : uterque enim est tendentia ad idem objectum, et sub eadem ratione : ergo, etc. Nec necesse est in expendenda hac ratione aut confirmationibus immorari : quia res est perspicua, facilique negotio evasiones quæ possent adhiberi, quisque impugnabit. Videri autem possunt quæ diximus in tractatu de visione Dei disput. 2 dub. 3, ad probandum speciem intelligibilem concurrere active ad intellectionem. Alia. confirm.

§ II.

Refertur sententia opposita, et argumenta ejus diluuntur.

23. Oppositam sententiam tribuit Aureolo Capreolus in 1, dist. 17, quæst. 1, art. 2, eamque tenere videntur Antonius Andreas ibid. quæst. 2, Durand. in 3, dist. 23, quæst. 3 et 4, ubi etiam Rubron. quæst. 3, Petrus Aliacensis tractatu de anima cap. 15. Favent Henricus, et Gerardus relati a nostro Joanne Bacon. in 2, dist. 28, quæst. unica : quia licet concedant habitum facere ad subs- Capreol. Anton. Andr. Durand. Rubion Aliacen. Henric. Gerard.

tantiam, vel modum actus, non accipiunt *facere* stricte, ut est proprium causæ efficientis, sed large prout etiam dicitur de dispositione passiva. Probari potest primo
1 argum. hæc sententia. Quia habitus ad hoc ponitur in potentia, ut reddat actum ejus facilem : sed ad hoc non requiritur quod influat active : ergo superfluit talis influxus. Major videtur certa : quoniam habitus acquisitus (de hoc enim procedit quæstio) non requiritur ut det *posse* simpliciter : quippe sine illo valet potentia actum simpliciter elicere: igitur solum potest requiri ut det promptitudinem et facilitatem. Minor autem probatur : nam habitus jejunandi ob inanem gloriam non influit active in jejunium ex fine honesto ut diximus num. 20, et tamen facilitat ad illud : facilius enim jejunat ob honestum motivum, qui sæpe saltem ex inani gloria jejunavit, quam qui nunquam jejunium exercuit. Similiter bona corporis compositio et dispositio plurimum facit ad
Seneca. opera virtutis, ob idque dixit Seneca lib. 2 de Ira cap. 18, quod *Morum varietates mixtura elementorum facit:* constat vero prædictam dispositionem non habere influxum activum. Denique parentum mores facilitant
Cœl. Rodig. similes actus in filiis ut bene Cœlius Rodiginus lib. 3 lectionum antiquarum cap. 29, ibi : *A flagitiosis geniti ad delinquendum procliviores, magis quam lubrici evadunt.* Unde
Theog. dixit Theogenes in exhortatione ad filium : *Probam prolem haud pater gignet improbus:* mores autem parentum nequeunt influxum activum præstare in actus filiorum.

Confirm. Confirmatur. Eo ipso quod potentia sit disposita per habitum, facilius actum exercet, quamvis talis dispositio non sit ad efficiendum, sed ad recipiendum : sicut videmus in corporibus quod ratione gravitatis aut levitatis facilius moventur, licet hæ qualitates non concurrant ad motum nisi passive et dispositive : ergo ex eo quod habitus facilitet ad operandum, non sequitur quod influat active.

Diluitur argumentum. Respondetur concessa majori de facilitate per se et positiva ; negando vero minorem. Ad cujus probationes dicendum est, omnia illa facilitare solum per accidens et per modum removentis prohibens, et ideo non mirum si id præstent absque influxu activo: Pro quo nota : quod sicut aliquis actus dupliciter potest esse difficilis, vel per se ratione eminentiæ et superexcedentiæ ad proportionem potentiæ : vel per accidens propter appositionem impedimentorum juxta id quod diximus num. 2, ita dupliciter potest reddi facilis : vel auferendo primam difficultatem, et hæc dicitur facilitas per se : vel removendo secundam, et talis dicetur facilitas per accidens. Cæterum prima difficultas cum sit carentia proportionis et determinationis potentiæ juxta dicta num. citato, non aliter potest ab ea auferri nisi per formam positivam complentem illam et tribuentem vim omnino cum actu proportionatam. Unde facilitas per se quæ hujusmodi difficultatem aufert, necessario erit vis superaddita potentiæ, ratione cujus omnino coæquetur actui, influatque in illum tanquam in aliquid sibi connaturale et omnino proportionatum, ac proinde virtus positiva et activa. Posterior vero difficultas quia præcise dicit appositionem impedimentorum et indispositionem, sufficienter tollitur per hujusmodi ablationem quamvis illud per quod auferuntur non conferat potentiæ vim activam, neque aliquid positivum atque adeo facilitas per accidens, quæ hujusmodi difficultatem tollit, non necessario est effectus formæ per se activæ, sed potest oriri a quolibet removente prædicta impedimenta.

24. Per quod patet ad omnes minoris probationes. Nam habitus vitii solum facilitat ad actum virtutis, quia per illius exercitium tollitur organorum indispositio, et alia, quæ retardare possunt operationem in illa materia juxta dicta num. 20. Et idem est de corporis dispositione et compositione. Quia humores sic vel aliter commensurati indisponunt, aut habilitant magis vel minus organa per quæ exercenda est aliqua operatio. Accedit corporis dispositionem sæpe inclinare hominem ad id quod est materiale in una virtute potius quam in alia, et quæm in vitio opposito, et hoc modo dicitur facilitare : quamvis facilitare ad illud quod est formale in tali virtute proprium sit solius habitus. Ut recte vidit Divus Thomas infra quæstione 63, articul. 1, ubi reddens rationem quare aliqui ex natura individui magis, vel minus inclinentur ad aliquas virtutes sic ait : « Secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt « dispositi vel melius, vel pejus ad quasdam « virtutes : prout scilicet vires quasdam « sensitivæ actus sunt quarumdam partium « corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus : et per consequens vires rationales quibus hujusmodi sensitivæ

« tivæ vires deserviunt : et secundum hoc « unus homo habet naturalem aptitudinem « ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius « ad temperantiam : » intellige pro materiali : nam aptitudo quæ est formalis in virtutibus non potest esse a natura, sed per habitum impressum a ratione, ut Sanctus Doctor statim explicat.

Per hunc etiam modum potest verificari, quod parentum mores facilitant similes actus in filiis ; quatenus eis communicant similem corporis dispositionem et temperaturam. Quamvis etiam hujus possit assignari alia causa, nimirum frequens communicatio parentum cum filiis, quæ istos inducit et excitat ut illorum virtutes vel vitia sequantur. Hoc autem quamvis intrinsece et ex parte objecti concurrat ad facilitatem potentiæ, non tamen sufficit ut sit complete facilis, nisi per superadditam vim activam intrinsecam, quæ est habitus.

Solvitur confirm. Ad confirmationem negatur suppositum : quia forma disponens potentiam activam nequit se habere solum passive, ut ex nostra ratione constat. Tum etiam, quia actus ad quem habitus disponit, est operatio immanens, et ita petit elici ab eadem forma in qua recipitur, et quidquid requirit ad sui receptionem, requirit ad productionem ; quamvis non e converso. Exemplum de gravitate et levitate non est ad rem : quia istæ non disponunt potentiam operativam motus, sed solum receptivam, et ideo non mirum si tantum concurrant passive. Nisi velis dicere, gravitatem et levitatem concurrere suo modo active ad motus naturales, non ut causas principales, sed in virtute generantis : sive tanquam instrumenta, sive per emanationem, de quo vide Complutenses 7 Physic. disput. 28, a num. 29.

Argum. 2. 25. Secundo arguitur. Virtus causatur effective per actus ejusdem speciei cum actibus, qui virtuti succedunt : ergo non concurrit ad istos effective. Antecedens communiter recipitur : consequentia vero probatur. Tum quia in causis æquivocis, quo pacto se habent actus et habitus, non datur reciprocatio secundum speciem : ita quod effectus causæ æquivocæ producat aliquid ejusdem speciei cum ipsa causa : sicut quia sol est causa æquivoca omnium generabilium, nullum generabile producere potest effectum ejusdem speciei cum sole. Tum etiam quia si actus est causa æquivoca, debet esse perfectior habitu : ergo nequit habitus rursus actum ejusdem speciei producere : quippe id quod est perfectius, nequit produci ab imperfectiori.

Confirmatur : nam ubi plures effectus ab eodem efficiente subordinate procedunt, debent habere inter se ordinem, ita ut qui est prior et immediatus non possit esse mediatus et posterior ; neque e converso : sed actus et habitus sunt hoc modo effectus potentiæ, nam habitus producitur ab ea mediante actu : ergo non potest actus produci per habitum, atque adeo neque habitus exercere in illum influxum effectivum.

Duplex animadversio. Pro solutione hujus argumenti notandum est, axioma illud quod *in causis æquivocis non datur reciprocatio secundum speciem* solum procedere in causis principalibus : instrumenta enim non dicuntur proprie causæ univocæ vel æquivocæ, neque hæc divisio ultra limites causæ principalis extenditur. In illis ergo procedit prædictum axioma : quia causa principalis non debet esse minoris perfectionis quam effectus : sed vel æqualis, et sic erit univoca : vel majoris, et sic erit æquivoca : et quia quod perfectius est, nequit produci ab imperfectiori virtute propria, idcirco nullus effectus causæ æquivocæ producere potest per modum agentis principalis effectum ejusdem speciei cum ipsa causa. Hæc vero ratio in instrumentis non militat, quia non oportet ut instrumentum superet vel adæquet effectum in perfectione : et ita potest id quod est perfectius a minus perfecto produci.

Secundo observa : actum et habitum quoad aliquid convenire, et posse dici ejusdem speciei ; et quoad aliquid invicem se excedere. Conveniunt, quia uterque est tendentia ad idem objectum ; differunt autem quia habitus dicit prædictam tendentiam permodum permanentis, in quo excedit actum qui cito transit : hic vero dicit ultimam actualitatem ; in quo habitum superat. Ex quo fit quod cum actus producit habitum, rationem tendentiæ in qua conveniunt attingit ut causa principalis, modum autem permanentiæ, et si quid aliud est in quo ab habitu exceditur, attingit ut instrumentum potentiæ superioris prout infra magis explicabitur. Similiter cum habitus jam acquisitus producit actum, rationem tendentiæ attingit ut causa principalis suo modo univoca, excessum vero actualitatis, ut instrumentum causæ primæ, cujus proprius effectus est ultima rei actualitas, juxta id quod tetigimus supra tract. 9, disput. 1, et magis explicabimus tract. seuenti disput. 3, num. 12.

Solutio argumenti. 26. Ex his liquet ad argumentum negando consequentiam. Ad primam probationem negamus actum et habitum proprie esse causas æquivocas : nam qua ratione agunt ut causæ principales, scilicet quoad tendentiam in objectum cum præcisione sumptam, univoce suo modo conveniunt, et possunt quantum est ex hoc capite dici ejusdem speciei. In quantum vero actus excedit in actualitate, et habitus in permanentia, neutrum causatur ab alio ut a causa principali, sed ut a causa instrumentali, inter quam et effectum non repugnat reciproca causalitas secundum speciem, sicut neque inter causas univocas. Per quod patet ad secundam probationem.

Diluitur confirmatio. Ad confirmationem dici posset majorem non esse universaliter veram : quia saltem in causis liberis multoties oppositum contingit. Artifex enim malleo forcipem efficit, et deinde forcipe malleum. Sed illa admissa, distinguenda est minor : et si sensus sit habitum produci mediante actu imperfecto, concedatur ; si autem quod mediante actu perfecto, negetur. Et similiter distinguendum est consequens, et concedenda consequentia de actu imperfecto, medio quo producitur habitus ; neganda vero de actu perfecto, qui habitum supponit. Pro cujus intelligentia notandum est cum Cajetano supra quæst. 49, art. 3, potentias rationales ordine quodam acquirere suam perfectionem procedendo per imperfectiora, ad omnino perfecta. Unde primo producit actum imperfectum sine facilitate et promptitudine, et per eum procedit ad generandum habitum : per quem rursus tendit ad actum perfectum et facilem, ibique completur. Ex eo ergo quod effectus ejusdem potentiæ servent ordinem prioris et posterioris, seu immediati et mediati, infertur habitum non influere in actum imperfectum medio quo producitur, et a quo potentiæ perfectio inchoatur ; secus in actum perfectum, qui semper habitum supponit, et in quo processus perfectionis completur. Quod si fiat argumentum de prædictis actibus consideratis quoad speciem præscindendo omnino a perfectione vel imperfectione : respondetur non esse cur inter illos et habitum servari debeat supradictus ordo : sicut inter plures alios effectus non observatur.

Argum. 3. 27. Tertio potest argui. Si habitus efficienter concurrit ad actum, sequitur hunc tribuendum esse potius habitui, quam potentiæ : hoc autem manifeste est falsum : absolute enim potentia est quæ agit, habitus vero tantum est id quo agit : ergo, etc. Sequela probatur : nam effectus principalius tribuitur illi principio quod habet rationem formæ et perfectivi, non vero ei quod habet rationem perfectibilis et potentiæ : et ideo cum aqua calefacta calefacit, potius hæc actio tribuitur calori, quam ipsi aquæ : et cum homo operatur, potius tribuitur formæ, quam materiæ : constat autem ex dictis num. 22, habitum comparari ad potentiam sicut formam et perfectivum : ergo, etc.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem dicendum est id esse verum cum forma requiritur propter operationem sibi propriam, vel propter operationem tertii coalescentis ex forma et materia, sicut in exemplis adductis contingit. Secus si prædicta forma requiratur propter operationem ejus quod informat : ut patet in specie intentionali, quæ licet se habeat ut forma potentiæ cognoscitivæ, non ideo tribuitur illi quod cognoscat, sed potentiæ. De quo vide Complutenses in lib. de anima disp. 18, n. 68. Et similiter licet calor sit forma ignis, non ideo calefactio principalius tribuitur calori, quam igni. Ad rem ergo, quia habitus requiritur propter operationem potentiæ, et non alicujus tertii resultantis ex utroque, quamvis habeat rationem formæ, non ei sed potentiæ tribuitur actio principaliter. Adde : cum dicitur actionem tribuendam esse formæ, intelligi non de qualibet forma, sed de ea quæ absolute constituit agens et dat simpliciter virtutem ad agendum : habitus autem non constituit simpliciter agens, nec dat absolute prædictam virtutem, sed complet et perficit, ut statim magis explicabitur. Enervatur argum.

28. Quarto si habitus concurrit active cum potentia, vel utrumque est causa totalis : vel partialis ? Non primum, quia plures causæ totales non concurrunt ad eundem numero effectum, sicut concurrunt ad eundem actum habitus et potentia. Neque secundum : quoniam causa partialis nequit se sola producere effectum, quem producit cum consortio alterius : potentia autem sine consortio habitus potest eundem actum producere : ergo, etc. Arguitur quarto.

Respondetur, habitum et potentiam in ratione causæ non ponere in numero : neque esse absolute plures causas, atque adeo neque totales, neque partiales. Sed potentia Solutio.

tia se habet ut causa, et habitus ut complementum, ex quo et potentia unica causa completa consurgit. Et ita eadem causa est, et idem potest potentia cum habitu ac sine illo : sed cum habitu completa et perfecta ; sine illo vero imperfecta et incompleta. Et quidquid in effectu correspondet habitui et complemento, correspondet potentiæ ut causæ. Quod vero potentia sine habitu possit absolute idem ac cum illo, arguit habitum non constituere absolute potentiam ut causam, non autem quod non perficiat et compleat ejus activitatem : quia quod potentia cum habitu potest perfecte, sine illo solum potest imperfecte et cum difficultate. Sed circa hæc videnda omnino est doctrina dubii sequentis § 3 et 6, ubi constabit quomodo cum deest habitus aliud aliquid influxum ejus suppleat : nec potentia omnino nude sumpta ad id sufficiat quod præstat cum habitu.

Argum. ult. 29. Denique arguitur. Potentia secluso habitu, habet sufficientem vim activam ad eliciendum actum virtuosum : ergo superfluum est ponere in illa novam activitatem. Antecedens probatur. Tum quia potentia sine habitu simpliciter est potentia et potest idem, ac cum illo : alias habitus non darentur ad faciliter, sed simpliciter : ergo habet sufficientem vim activam. Tum etiam : quia vel potentia secundum se habet illam activitatem, quæ reperitur in habitu ; vel non habet ? si primum, frustra ponitur habitus ad eam tribuendam : quippe in ipsa potentia jam præcontinetur : et procul dubio eminentius quam in habitu, sicut omnis virtus nobiliori modo est in causa, quam in effectu. Si secundum, non est a quo habitus talem activitatem recipiat, quia totum quod in illo est oritur a potentia, debetque proinde in ea præcontineri.

Confirmatur. Si virtus concurrit effective ad actum, debet in hoc assignari aliqua ratio, ad quam illa per se concurrat, et quæ ab illa per se dependeat, quam subinde potentia sine virtute non producet : sed in actu virtutis nulla est talis ratio : quidquid enim in eo considerari potest ; vel est ipsa substantia et entitas physica, vel modus intentionis, vel moralitas per quam in esse virtuosi constituitur : nihil autem horum pendet per se ab habitu, et ideo potentia sine illo potest actum æque intensum et æque honestum producere : ergo, etc. Hoc argumentum petit explicemus punctum satis difficile. Pro quo sit

DUBIUM III.

Quæ sit ratio ex parte actus, ad quam habitus virtutis per se concurrit ?

Ne indistinctio multorum quæ in actu virtutis concurrunt, minus facilem reddat dubii decisionem, oportet pro eorum cognitione nonnulla præmittere, quæ sequentibus viam aperiant.

§ I.

Nonnullæ observationes.

30. Sciendum est ergo primo in actu elicito a virtute morali (hanc enim frequentius in exemplum adducemus, propter id quod in procemio observavimus) puta in actu temperantiæ, saltem hæc quatuor reperiri : substantiam seu entitatem physicam, prout est quædam passio sensitivi appetitus : bonitatem moralem per quam prædicta passio rationi commensuratur, constituiturque in esse actus virtuosi : modum intensionis seu radicationis in subjecto tam entitatis physicæ quam moralitatis : ac demum facilitatem et expeditionem, quæ in tali actu non esset, si absque virtutis habitu eliceretur. Ex his primum nunquam dicitur *modus* sed *substantia actus* : tertium et ultimum semper vocantur *modi*, quia in quolibet ordine tantum sunt modificationes essentiæ et in nullo actum constituunt : at vero secundum, scilicet bonitas moralis licet in collatione ad entitatem physicam, et propter ea quæ tractatu præcedenti disput. 1, dubio 3 explicuimus, possit dici *modus*, in ordine tamen ad constituendum actum in esse virtuosi habet rationem formæ essentialis, quia est primum per quod prædictus actus in genere moris collocatur. Unde etsi multoties substantia actus supponat pro entitate physica, et bonitas moralis numeretur inter modos ; cum tamen sermo est de actu ut morali vel in quantum virtuoso, ipsa bonitas venit nomine *substantiæ*, nec jam dicenda est *modus*, sed *essentia*. Præsertim si fiat collatio ad alia quæ in quolibet ordine rationem modi sortiuntur, quia in nullo essentiam constituunt : sicut modi intensionis et facilitatis. 1 animadv.

Ex quo patet deceptos nonnullos qui audientes quandoque apud graves Doctores, habitum concurrere per se ad substantiam

actus virtuosi, aliquando vero non concurrere nisi ad modum, intelligunt nomine *substantiæ* solam entitatem physicam, ac si moralitas nullatenus *substantia actus* dici posset : aut per modum, solam facilitatem vel intensionem, quasi his dumtaxat *modi* nomen congruat : cum revera tam nomen *modi*, quam *substantiæ* in collatione ad diversa moralitati adaptetur. Aliunde ergo quam ex solis nominibus, nempe ex subjecta materia, vel quia ipsi se explicent, venandum est quod Doctores per *substantiam*, aut *modum* in actu virtutis intelligant.

Alia animadversio.

31. Porro ex quatuor enumeratis (nota secundo), entitatem physicam, moralitatem et intensionem esse quid intrinsecum in actu : imo omnia hæc ex natura rei distingui, ex se et ex alibi dictis supponimus. Non est autem sic exploratum an id habeat facilitas. Durandus enim 3, dist. 23, quæst. 4, Suar. disput. 44 Metaph. sect. 6, Alvarez in præsenti disp. 92, Greg. Martinez supr. quæst. 49, art. 3, dub. 1, Lorca ibid. disp. 4, Salas tract. 10, disput. 1, sect. 2, Granad. controvers. 4, disput. 3, sect. 2, et alii partem negativam tenent, putantes actum dici *facilem* per solam extrinsecam denominationem a potentia completa per habitum et expedita ad agendum : quippe eo ipso quod potentia sit talis, facile actum eliciet, ipseque dicetur facilis suæ potentiæ absque alio intrinseco superaddito : ergo superfluit tale intrinsecum.

Durand. Suarez. Alvar. Greg. Mart. Salas. Granad.

Verior modus dicendi.

Nihilominus ponendum esse in actu per habitum elicito modum intrinsecum, per quem immediate dicatur *facilis*, et in quo facilitas quam tribuit habitus potentiæ, re-

Capreol. Hispal. Ricard. Palacios. Joan. Bac. Montes. Vasq. D.Thom.

luceat, docent Capreol. in 3, dist. 23, art. 3 ad argumenta Durandi. Hispalens. ibid. quæst. 1, art. 4 ad 2, ubi etiam Paludan. quæst. 2, post medium. Ricard. quæst. 2 ad 3. Palacios disput. 2. Noster Joannes Bacon in 2, dist. 28, quæst. unica. Montes. in præsenti disput. 30, quæst. 2, Vasq. disp. 86, cap. 2 et alii. Et huic modo dicendi plurimum favet D. Thomas in 1, dist. 17, quæst. 2, art. 4, ubi inquit : *In actu animæ est plura considerare : scilicet speciem et modum, et effectum.* Explicans vero quis sit iste modus, subjungit : *Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio ut dicit Philosophus 2 Ethicor. quod signum habitus oportet accipere delectationem in opere fientem.* In ipso ergo actu, et non in sola potentia residet modus facilitatis. Tum etiam quia Angelicus Doct. quoties agit de actibus ab habitu procedentibus, tribuit eis aliquam perfectionem, qua carent actus qui generationem habitus præcedunt, ut videre est hac 1, 2, quæst. 51, art. 2 et quæst. 63, art. 2, nec non quæst. 1 de virtutib. art. 9. Hæc autem perfectio nequit esse sola entitas physica, aut bonitas moralis, vel earum intensio, cum omnia hæc in quolibet actu virtuoso, sive supponat habitum sive præcedat inveniantur : superest ergo ut sit modus facilitatis vel delectabilitatis, qui in solis actibus ex habitu procedentibus reperitur. Ex quo patet plures esse auctores quos videre potuit Salas dum loco citat. hunc modum dicendi appellat singularem, atque neminem a se visum præter Vasquez illum tueri ; qui tamen revera est omnium quos adduximus.

Probatur ratione.

32. Nec deest ratio valde efficax, quam tangit Montesinos. Quoniam actus dicit intrinsecam dependentiam et intrinsecum respectum ad principium unde oritur : et ideo pro diversitate talis principii ponendus est in eo distinctus modus respiciendi et dependendi : cum ergo potentia habituata sit principium aliquo modo distinctum a seipsa habitu destituta, fit in omni actu ex habitu procedente ponendum esse diversum modum dependentiæ a tali habitu, qui non esset si oriretur absque habitu a potentia : et ab isto modo dicetur immediate facilis.

Potestque id magis explicari. Tum quia dependentia actus a potentia habituata, est dependentia ut a principio perfecto et omnino connaturali : ad hoc enim ponitur habitus, ut complendo et determinando potentiam, constituat illam principium omnino connaturale actus : et sic ipse actus fiat ei connaturalis et delectabilis : dependentia vero ejusdem actus a potentia non habituata est dependentia ut a principio indeterminato et incompleto, quodammodoque innaturali : igitur est distinctus modus dependentiæ. Tum etiam, nam eo ipso quod actus oriatur a potentia habituata, proindeque a principio omnino connaturali et proprio, fundat ad illam relationem convenientiæ et connaturalitatis, quam actus procedens a sola potentia non fundat : ergo debet poni aliquid ex parte ipsius actus, quod sit ratio fundandi, et in quo discernatur ab actu procedente sine habitu, qui prædictam relationem non fundat. Hoc autem erit modus dependentiæ et facilitatis quam

quam diximus. Adde; non satis cohærere quod facilitas in potentia habituata sit aliquid intrinsecum, ut ponunt adversarii; et quod in actu nihil intrinsecum correspondeat per quod facilis reddatur, et in quo facilitas illa reluceat: quandoquidem totum quod ab habitu sortitur potentia, ad hoc sortitur illud ut communicet actui, et in ipso splendeat, ut in simili diximus supra tractatu 10, disput. 2, a numer. 66, agentes de libertate.

Per quod patet ad rationem in oppositum. Nam ideo posita ex parte potentiæ facilitate per habitum, actus evadit facilis, quia eo ipso evadit cum novo modo dependentiæ, per quem potentiæ connaturalizatur, sicut potentia connaturalizatur illi per habitum: secluso vero aut non communicato actui tali modo, facilitas illa potentiæ sisteret in actu primo et in ordine ad secundum se haberet de materiali, et quasi non esset.

Duplex objectio. 33. Objicies primo, actum dici *difficilem* non per aliquid extrinsecum, sed per solam carentiam perfectionis aut determinationis potentiæ: ergo et *facilis* dicetur per solam potentiæ perfectionem et determinationem. Deinde actus externi dicuntur *faciles* sine aliquo intrinseco per solam denominationem ab internis: ergo et isti dicentur *faciles* per denominationem a potentia, et non per aliquid in eis existens.

Diluitur. Respondetur ad primum negando antecedens: actus enim non dicitur immediate *difficilis* per carentiam perfectionis potentiæ, sed per carentiam certi modi dependentiæ sui ipsius ab illa, scilicet ut a principio perfecto et completo: unde et *facilis* dici debet per oppositam sui ipsius dependentiam, et non per potentiæ perfectionem. Ad secundum negatur consequentia propter apertam disparitatem inter actum internum et externum, quam supra disputatione citata numer. 72 et 78, tradidimus circa libertatem. Et addi potest, quod sicut in membris externis non ponitur aliquis habitus facilitans illa, quia ipsa per se sunt determinata ad obediendum rationi, quamvis talis habitus ponatur in potentiis internis; ita licet in actibus istarum ponatur prædictus modus a quo reddantur faciles, non infertur ponendum esse in actibus illorum, sed sufficiet denominatio extrinseca a facilitate existente in actibus internis.

Circa distinctionem prædicti modi facilitatis ab entitate et moralitate actus nil compertum reperimus. Quod distinguantur ex natura rei, ex eo potest probari: quia non videtur repugnare eundem numero actum ante habitus acquisitionem cœptum cum difficultate, manere illo acquisito, et per ejus influxum continuari facilem: quod manifeste arguit distinctionem: nam quæ separantur, distinguuntur. Sed sive hoc, sive oppositum teneas, parum refert ad præsens: et ideo majori examine opus non est.

Animad. 3. 34. Magis autem scire oportet et observare, non esse multiplicandos istos modos pro diversis muneribus, quæ actui ex habitu procedenti tribui solent: ut quod sit *actus perfectus*, quod sit *firmus*, *conveniens*, *facilis*, *delectabilis*, etc. hæc enim in idem redeunt et pro omnibus sufficit unicus ille modus dependentiæ. Nam in quantum actus dependet a principio determinato, et plene eum continente ratione habitus, dicitur *facilis* eo quod unicuique est facile quod habet in promptu, et quod vires ejus nullo modo superat. Ut vero tale principium est omnino connaturale, quod habet etiam per habitum, actus dicitur *conveniens*: valde enim unicuique congruit quod est sibi connaturale. Ex hoc dicitur etiam *delectabilis* quia convenientia est causa delectationis; sicut disconvenientia tristitiæ. Et propter eandem rationem dicitur *firmus*: nam firmitas operationis dependet ex eo quod principium agat per formam in ipso manentem et stabilem, sicut est habitus. Imo hinc etiam dicitur *actus perfectus*, quia perfectio in qualibet re dicit ultimum complementum: hoc autem respectu actus in eo consistitit, ut quidquid habet sit ex principio ultimate completo, firmo et connaturali, atque adeo in respectu, et dependentia ad tale principium. Quod verum est, sive perfectio sumatur proprie sicut in actu virtutis: sive metaphorice sicut in actu vitii, ut dici solet *perfectus fur*: utriusque enim actus ultimum complementum in dependentia ab habitu et relatione ad illum consistit. Potest autem confirmari prædictos modos non esse distinctos: quia potentia ex parte sua per unicam formam, qui est habitus, habet omnia illa munera, et dicitur *facilis*, *prompta*, *principium connaturale actus*, *firmum*, *et ultimo perfectum*: ergo ex parte actus sufficiet unicus modus dependendi ab hujusmodi principio, ut dicatur *facilis*, *conveniens*, *firmus*, *et perfectus*.

Replica. 35. Sed urgebis, facilitatem in actu potius

minuere perfectionem ; sicut difficultas eam auget : et ideo opus difficilius est magis meritorium, quasi perfectius : ergo nequit actus reddi perfectus per idem quo constituitur facilis.

Enodatur. Respondetur in actu virtutis distinguendam esse duplicem facilitatem : aliam ex ipso opere, seu ex objecto : et hæc minuit perfectionem et meritum : quia actum esse hoc modo facilem est esse parvi ponderis parumque excellentem ; esse vero hoc modo difficilem est esse magnum et excelsum. Alia est facilitas ex habitudine ad operantem prompte et expedite propter inexistentem habitum : et hæc auget perfectionem et meritum : quia tribuit actui nobiliorem modum dependendi quem habere potest, scilicet a principio perfecto et connaturali. Et de ista facilitate loquimur ad præsens.

D.Thom. Sic respondet D. Thomas infr. quæst. 114, art. 4 ad 2 et in 3, dist, 23, quæst. 1, art. 1 ad 4, ibi : « Sicut dicitur in 2 Metaph. dif-
« ficultas potest esse ex nobis, et ex rebus :
« et similiter facilitas. Facilitas ergo quæ
« est ex ratione actuum, qui non sunt
« magni ponderis, diminuit quantum in
« se est rationem meriti : sed facilitas quæ
« est ex promptitudine operantis (atque adeo
« ex dependentia actus ab illo) meritum non
« diminuit, sed auget : quia quanto majori
« charitate facit, tanto facilius tolerat, et
« magis meretur. Et similiter quanto de-
« lectabilius operatur propter habitum vir-
« tutis, tanto actus ejus est delectabilior et
« magis meritorius. »

Animad. 4. 36. Quarto nota : dum quæritur quid habitus virtutis in actu producat, non ita debere intelligi quasi ipse seorsim a potentia, aut per distinctam actionem aliquid efficiat, vel ad quod potentia ipsa non concurrat : quia ut num. 28 diximus, habitus et potentia non sunt plures causæ, sed integrant unicum principium perfectum et completum, in quo potentia se habet ut quæ agit, et habitus ut quantitas virtutis, et ratio agendi. Sed sensus est : quæ sit illa ratio in ordine ad quam producendam, habitus potentiam perficit, ipsaque potentia tali perfectione utitur : cumque de hac ratione constiterit, compertum erit ad quid habitus per se concurrat. Sane si potentia quæ indiget virtutibus moralibus, nullam ex se haberet proximam activitatem ad actum qui est virtuosus, sicut eam non habet respectu actus omnino supernaturalis, nulla esset controversia propria hujus loci, sed ex alibi dictis, et in via D. Thom. receptis supponeremus cuncta quæ in prædicto actu distinximus, ab habitu modo dicto procedere : quippe hic solus esset tota ratio agendi proxima et tota quantitas virtutis potentiæ, ut dicitur de lumine gloriæ et de charitate. Cæterum virtutes morales de quibus loquimur supponunt in ipsa potentia aliquam activitatem proximam, per quam, etiamsi illæ desint, producit actus in substantia vel entitate similes : et ideo cum non sint tota ratio agendi : merito dubitatur respectu cujus formalitatis actus hoc munus exerceat.

Ultim. animadversio. 37. Denique observandum est, substantiam physicam actus procedentis a virtute posse sumi, vel ut conjunctam moralitati et facilitati, hisque supervestitam. In quo est triplex consideratio : vel enim consideratur ut sic vestita reduplicative, quo pacto dicit pro formali ipsum quo vestitur, et seipsam de materiali. Vel specificative : qua ratione dicit de formali seipsam ; modum vero quo vestitur de connotato quamvis indispensabili. Vel denique potest sumi in quantum est fundamentum moralitatis aut facilitatis, quo posito istæ resultant. Et quod diximus de entitate physica respectu utriusque modi, accipiendum est de moralitate ut collata cum facilitate. Dum ergo quæritur ad quam actus rationem virtus per se concurrat, omnia hæc complectimur : nimirum an concurrat ad entitatem vel secundum se, vel ut fundat moralitatem, sive facilitatem, vel saltem ut eis vestitam. Item an concurrat ad moralitatem vel secundum se, vel aliquo ex his modis facilitate affectam ? Rursus, an ad intentionem ? an præcise ad facilitatem ? an denique in cuncta hæc per se influat ? Et additur *per se :* quia utcumque sive per se, sive per accidens habitum ad omnia conferre citra dubium videtur : cum, quidquid producat, debeat reddere actum facilem, hæcque facilitas in totum eum refundi : saltem quia pro toto illo removentur impedimenta. Veniamus ergo ad quæsitum, ubi præter consuetum morem præmittemus aliorum placita, ut deinceps uberius aperire licet quæ ex D. Th. valuimus depromere.

§ II.

§ II.

Variæ sententiæ.

1 sententia. 38. Prima in hac re sententia affirmat habitum non concurrere nisi ad intensionem actus, confortando potentiam et adjuvando illam ut fortius et intensius operetur. Pro Gotfred. Scotus. hac refertur Gotfred. quodlib. 9, q. 4, et Scot. in 1, dist. 17, q. 2, qui tamen a suis vindicatur, ut dicant potius Gotfredi sententiam rejecisse : obscure enim loquitur ut non facile queas discernere quæ gradiatur via.

Refellitur. Hic autem dicendi modus communiter rejicitur. Stat namque potentiam habere habitum, et non ideo producere actum intensiorem, sed minus intensum : non ergo potest hic esse proprius effectus habitus. Deinde effectus per se habitus debet esse omnibus habitibus communis etiam remissis : ab his autem nequit intensio actus provenire, alias nulla esset necessitas ponendi intensionem in habitu : ergo, etc.

2 opinio. 39. Secunda sententia ait habitum solum concurrere ad modum facilitatis, quem diximus esse in actu. Ita Vasquez loco citato, a quo in re non differt Montesin. Nam etsi concedat habitum concurrere ad substantiam ut vestitam facilitatis modo, sumit ly *ut vestitam* in sensu reduplicativo, ut constabit legenti. Utriusque ratio est : quia effectus per se alicujus causæ non potest dari sine illa : quidquid autem præter prædictum modum in actu consideretur, potest dari sine habitu per influxum solius potentiæ : ergo solus ille est per se habitus effectus. Confirmatur. Potentia non indiget habitu ut efficiat entitatem actus, moralitatem aut intensionem : quippe sine illo omnia hæc producet, sed ut ea attingat facile et delectabiliter : ergo solus hic modus facilitatis et delectabilitatis præstatur per se ab habitu. Accedit : hoc versari discrimen inter habitus infusos et acquisitos : quod illi dant *posse simpliciter*, et ideo influunt in substantiam actus physicam vel moralem ; isti vero supponunt prædictum *posse*, et solum dantur ad *faciliter;* ergo non influunt nisi in modum facilitatis.

Refutatur. Hæc etiam sententia communiter displicet : quia eo ipso quod habitus concurrat ad facilitatem actus convincitur perprius efficere ejus essentiam sive in *esse* physico sive morali : ergo non illa, sed hæc est terminus primarius efficientiæ habitus. Antecedens suadetur : nam ideo habitus reddit aliquem actum facilem, quia dat potentiæ completam virtutem ad speciem talis actus : si enim potentia secundum se esset ad hoc completa facile illum produceret, ut patet de illis actibus ad quos non indiget habitu: igitur vis quam habitus potentiæ tribuit perprius est ad speciem actus, quam ad modum facilitatis. Confirmatur. Actus est per se effectus habitus in omni ea ratione in qua assimilantur : eo quod unumquodque agit sibi simile : sed non assimilantur in sola facilitate, sed magis et proprius in specie et tendentia ad objectum : ergo. Confirmatur rursus. Si habitus per se primo attingeret modum facilitatis, per se primo hunc modum respiceret, atque adeo ab ipso specificaretur : atqui habitus morales non specificantur a facilitate sed a moralitate, ut videtur per se notum : : nemo enim virtutes primo distinxit per distinctos modos facilitatis, sed penes diversas species bonitatis actus et objecti : ergo, etc. Ad rationem et confirmationes in oppositum constabit num. 59.

40. Tertia sententia est Francisci Suar. et aliorum, quos in secundo notabili num. 31 retulimus pro parte negativa. Affirmatque habitum ratione suæ essentiæ solum per se concurrere ad substantiam actus, quamvis ut intensus etiam concurrat ad intensionem: negat vero concurrere ad modum facilitatis. eo quod nullus talis modus sit intrinsece in habitu : et hoc est præcipuum hujus sententiæ fundamentum. Accedit : quod juxta Aristotel. 2 Ethicorum cap. 1, habitus concurrit ad actus similes his per quos genitus est : in his autem per quos genitus est, non est aliquis modus facilitatis : ergo neque in eis ad quos concurrit. 3 sententia.

Verum neque ista sententia placet : quia oppositum sui præcipui fundamenti habetur ex dictis num. 32, ubi existentiam modi prædicti demonstravimus : unde facile quisque retorquebit contra eam argumentum. Neque secundum est alicujus roboris : dictum enim Aristotelis intelligitur de similitudine inter actus illos quoad substantiam vel speciem ; non autem quoad modum facilitatis et perfectionis. Rejicitur.

41. Demum quarta sententia affirmat habitum concurrere ad totum quod invenitur in actu, substantiam, moralitatem, intensionem et facilitatem, ita ut nihil sit effectus potentiæ habituatæ, quod non etiam habitui correspondeat. Hæc tribuitur Ca- Ultima sent.

Capreol. Hispal. preolo et Hispalensi in 3, distinctione citata ad argumenta Durandi. Et videtur esse Cajetani sup. quæstione 49, articul. 3, sed omnes illos nostræ potius opitulari constabit num. 51. Potest autem fundari : quia in agentibus non partialibus effectus non dividitur, ut patet in causis prima et secunda, in universali et particulari, in intellectu et specie intelligibili, quarum effectus totus utrisque correspondet, et non pars uni, et pars alteri : ergo cum habitus et potentia concurrant non ut causæ partiales, debet actus totus correspondere utrique, non pars habitui, et pars potentiæ. Deinde in tantum habitus concurrit cum potentia, quatenus dat ei facilitatem : sed dat facilitatem ad totum actum : ergo ad totum concurrit. Adde : quod sicut in virtute et est ratio habitus communis tam bono quam malo, et gradus specialis virtutis, utrumque de linea operativi : sic in effectu duplex ratio debet virtuti correspondere : cum ergo bonitas moralis cum sua facilitate tota correspondeat gradui speciali (bonitas enim non attingitur ab habitu secundum rationem communem bono et malo, sed determinate ut bono et virtuoso) superest ut gradui communi correspondeat entitas physica, quæ etiam est communis tam bonitati, quam malitiæ : ac proinde quod si virtus adæquate sumatur, in omne quod est in actu per se influat.

Impugnatur. Verum et huic sententiæ inter alia obstat: quia si habitus per se concurrit ad entitatem physicam actus, et similiter ad moralitatem, debet ab utraque speciem sumere, et perprius ab illa, quam ab hac : sicut quia actus attingit objectum tam ut physicum quam ut morale, secundum utramque rationem capit ab eo speciem. Ex quo fiet, quod sicut in actu virtutis aliud est species physica, et aliud moralitas, et ideo non est bonus et virtuosus quidditative, sed denominative et accidentaliter, ita dicendum erit de habitu : cujus oppositum dub. 1 demonstravimus, et docent cum Divo Thoma omnes ejus discipuli contra Scotum et sequaces. Quæ etiam impugnatio urget suo modo contra secundam sententiam nuper refutatam, juxta quam prout a suis sectatoribus proponitur, habitus non minus concurrit ad facilitatem in esse physico, quam in esse morali : unde non est apud illos cur potius a moralitate vel facilitate hujus ordinis, quam ab entitate physica aut ejus facilitate specificetur : ac proinde, quare sicut in actu distinguuntur *esse* physicum et *esse* morale, in habitu non differant.

Varietas hæc opinionum, et quod nulla earum animum quietat, compellit nos rem altius inquirere ; specialique via veram sententiam et mentem D. Thomæ investigare : si forte novum aliquid lucis ex sole Aquinate huic implexæ quæstioni conciliare possimus.

§ III.

Fundamenta pro enucleanda vera sententia.

1 fundamentum. 42. Nulla aptiori via constare poterit quod inquirimus quam investigando ad quid potentia habitu virtutis indigeat : sicut enim ubi non indiget habitu, iste nihil agit, nec confertur, quia natura horret superflua : ita ubi illo eget, id solum debet efficere, respectu cujus fuerit talis indigentia. Hæc autem ut num. 2 tetigimus, dumtaxat potest esse respectu alicujus superexcedentis proprias vires potentiæ, ortumque habentis ex potentia superiori : quidquid vero potentiam elicitivam actus sumptam secundum se nullo modo superat, habitum non requirit. Quocirca D. Thomas quæstione sequenti D. Thom. artic. 6, sic ait : « Dicendum quod cum per « habitum perficiatur potentia ad agendum, « ibi indiget potentia habitu perficiente ad « bene agendum (qui quidem habitus est « virtus) ubi ad hoc non sufficit propria « ratio potentiæ. » Ex quo infert voluntati ad bonum proprium ordinis naturalis non opus esse virtute superaddita, bene autem ad bonum alienum et ad supernaturale : « Quia (inquit) omnis potentiæ propria « ratio attenditur in ordine ad objectum, « unde cum objectum voluntatis sit bonum « rationis voluntati proportionatum, quan- « tum ad hoc non indiget virtute perficiente, « sed si quod bonum immineat homini vo- « lendum, quod excedat proportionem vo- « luntatis, sive quantum ad totam speciem « humanam, sicut bonum divinum quod « transcendit limites humanæ naturæ, sive « quantum ad individuum sicut bonum « proximi, ibi voluntas indiget virtute, etc.»

Ratio fundamenti. Ratio videtur perspicua. Tum quia ut num. citato dicebamus habitus non ponitur nisi ad id quod potentiæ est per se difficile : potentiæ autem nihil est per se difficile, nisi ejus proportionem aliquo modo superet, eo quod est proprium potentiæ superioris. Tum etiam, quia vis quam habitus virtuosus

potentiæ

potentiæ confert, non est ex ipsa potentia habituata sed ex alia superiori, cujus habitus est participatio, et ex cujus motione acquiritur. Et ideo Div. Thom. infr. quæstione 63, articul. 2 ad 3, ait, actus alicujus potentiæ non generare in ea *habitum virtutis nisi in quantum procedunt ex altioribus principiis, quæ sunt principia rationis.* Si enim habitus vim quam superaddit potentiæ habituatæ, ab eadem reciperet, frustra superadderetur : quia tota illa eminentius resideret in ipsa potentia utpote in proprio fonte quam in ejus participatione, qualis esset habitus. Ideo vero non additur frustra, quia est ex participatione potentiæ superioris, elevatque potentiam habituatam in id quod vires ejus excedit.

Adde. Quod si potentia receptiva habitus secundum se esset effectiva illius, secundum se etiam esset in actu et in potentia respectu ejusdem. Imo contineret, et non contineret eandem perfectionem : nam ex qua parte recipit perfectionem habitus, debet esse in potentia ad illam, et cum ejus carentia : ut vero efficeret, deberet actu ipsam continere: quia agens agit secundum quod est in actu ; sicut passum recipit in quantum est in potentia. Non ergo habitus potest esse ab ipsa potentia in qua recipitur, sed a superiori, atque adeo respectu effectus qui hujus sit proprius, et illam secundum se sumptam excedat.

43. Ex quo principio infert D. Thom. citata quæst. de virtutibus art. 1 et 9, neque intellectum agentem, neque vires naturales ut nutritivam et augmentativam posse recipere habitus virtutum, quia ille non habet potentiam superiorem, cujus vim participet, et istæ nulli alteri potentiæ subduntur, sed sunt a natura omnino determinatæ ad agendum. E contra vero intellectus possibilis, voluntas et appetitus sensitivus possunt esse subjecta prædictorum habituum, quia unumquodque habet potentiam superiorem a qua moveatur : intellectus possibilis ab agente, voluntas et appetitus a ratione : dumque sæpe moventur, firmatur in eis talis motio per modum habitus : ita ut iste nihil aliud sit nisi quædam participatio et sigillatio potentiæ superioris inferiori impressa, per quam hæc elevata facile attingit quod illius est proprium. « In parte intellectiva (ait D. « Thom.) est principium quasi passivum « intellectus possibilis, qui reducitur in « suam perfectionem per intellectum agen- « tem, intellectus autem in actu movet vo- « luntatem. Voluntas autem mota a ratione, « nata est movere appetitum sensitivum, « scilicet irascibilem et concupiscibilem, « quæ nata sunt obedire rationi. Unde etiam « manifestum est, quod quælibet virtus fa- « ciens operationem hominis bonam, habet « proprium actum in homine, qui sui ac- « tione potest ipsum reducere in actum, « sive sit in intellectu, sive in voluntate, « sive in irascibili etc. et inferius. Ea quæ « sunt ad utrumlibet (scilicet voluntas et « appetitus) non habent aliquam formam « ex qua declinetur ad unum determinate, « sed a proprio movente determinantur ad « aliquid unum. Et hoc ipso quod determi- « nantur quodammodo disponuntur in « idem. Et cum multoties inclinantur, de- « terminantur in idem a proprio movente, « firmatur in eis inclinatio determinata in « illud : ita quod ista dispositio superin- « ducta est quasi quædam forma per mo- « dum naturæ tendens in unum. Cum « igitur ratio multoties inclinet virtutem « appetitivam, fit quædam dispositio for- « mata, per quam inclinatur in unum quod « consuevit. Et ista dispositio sic formata « est habitus. Unde si recte consideretur, « virtus appetitivæ partis nihil est aliud « quam quædam dispositio sive forma sigil- « lata et impressa in vi appetitiva a ratione. « Et propter hoc quantumcumque sit fortis « dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non « potest habere rationem virtutis nisi sit « ibi id quod est rationis, etc. » Vides quomodo forma virtutis in appetitu tota sit ex ratione quæ est potentia superior, atque adeo in ordine ad id quod lineam appetitivam superat.

44. Hoc jacto fundamento, stabiliendum est secundum : nempe, id quod in actu virtutis moralis superat potentiam elicitivam, puta irascibilem, vel concupiscibilem nequaquam esse entitatem physicam vel ejus intensionem, sed bonitatem moralem, qua constituitur virtuosus et conformis rectæ rationi. Prima pars videtur satis nota : quia prædicta entitas nihil aliud dicit nisi passionem appetitus sensitivi, in qua quantumvis intensa ut ab ordine rationis præscindit, nihil est quod vires ejusdem appetitus superet, aut quod altiorem potentiam participet. Et ideo iidem actus secundum speciem physicam qui sunt in nostro appetitu, sæpe cum majori intensione reperiuntur in brutis in quibus nulla est potentia superior, et etiam in nobis cum indeliberate agimus

sine dependentia ab intellectu et voluntate. Accedit, in omni actu naturali ponendum esse aliquid quod potentiæ elicitivæ secundum se sumptæ correspondeat, atque adeo quod vires ejus proprias non superet : hoc autem in actu appetitus solum potest esse entitas physica ut intuenti constabit : ergo, etc. Ex quo videtur certa secunda pars, quia bonitas moralis est ipsa conformitas actus cum ratione et quædam ejus participatio et sigillatio, quam dubitari non potest excedere lineam appetitus secundum se sumpti.

Idemque argumentum militat in actibus voluntatis : si enim sola entitas physica remissa vel intensa in eis consideretur, non est unde superent proprias ejus vires, aut cur motionem potentiæ superioris requirant. Si vero consideretur bonitas moralis, qua constituuntur ordinati et recti, sine dubio superexcedunt : quia talis rectitudo non est propria voluntatis, sed rationis, cujus est ordinare. Possuntque hæc confirmari : nam bonitas appetitus sive sensitivi, sive rationalis sita est in adæquatione ad suam regulam, tuncque ejus actus dicitur *bonus*, quando prædictam regulam attingit : cum autem regula sit superior regulato, nequit non bonitas ex ea desumpta appetitum superexcedere, nec tam ex ipso, quam ex potentia regulante ortum ducere. Videatur Angelicus Doct. quæst. citata, ubi latius hanc doctrinam prosequitur.

Fundamentum 3. 45. Tertio nota (sitque ultimum fundamentum) inferiorem potentiam dupliciter posse a superiori moveri : vel fluenter, ita ut influxus superioris recipiatur in inferiori per modum passionis transeuntis, et non plus duret quam actus pro quo exhibetur. Vel permanenter, ita ut prædictus influxus recipiatur per modum qualitatis, fiatque forma habitualis potentiæ motæ. Cum primo modo recipitur, fit operatio cum difficultate : nam quod ibi splendet, est motio ab extrinseco, potiusque potentia inferior agitur, quam agat, in quo assimilatur violento. Cum autem recipitur secundo modo, agit prædicta potentia prompte et delectabiliter, utpote per formam factam sibi propriam, cujus ratione actus est conveniens, delectabilis, et facilis. Et hæc forma permanenter recepta, est, et dicitur *habitus*. Vel *proprie*, si insit perfecte et immobiliter, vel si imperfecte et facile mobilis, *large* : ut est idem quod dispositio. Quæ omnia explicat eleganter D. Thomas loco nuper citato, ubi postquam dixit potentias receptivas habituum non esse per se rectas, sed oportere « quod rectificentur, rectitu-
« dinem a sua regula recipientes, *subdit* :
« Hoc autem contingit dupliciter : uno
« modo ut recipiatur per modum passionis,
« sicut in hoc ipso quod regulata potentia
« regulante movetur. Sed quia in hoc quod
« aliquid patiatur, et nihil ad actum con-
« ferat, violentiæ diffinitio consistit : vio-
« lentia autem et difficultatem et tristitiam
« habet, ut dicitur in 5 Metaph. ideo præ-
« dicta receptio rectitudinis non sufficit ad
« perfectam rectificationem potentiæ re-
« gulatæ. Oportet ergo ut alio modo reci-
« piatur, scilicet per modum qualitatis in-
« hærentis, ut rectitudo regulæ efficiatur
« forma potentiæ regulatæ : sic enim faci-
« liter et delectabiliter quod rectum est
« operabitur, sicut id quod est conveniens
« suæ formæ. Et hæc quidem qualitas sive
« forma dum adhuc est imperfecta, dispo-
« sitio dicitur : cum autem jam consum-
« mata est, et quasi in naturam versa, ha-
« bitus nominatur, etc. »

46. Unde fit (et bene observa) potentiam inferiorem, verb. gr. appetitum, sive habeat habitum, sive non, nunquam elicere actum virtuosum solis propriis viribus, sed semper ex influxu potentiæ superioris regulantis : tantumque est discrimen, quod ante habitum recipit prædictum influxum transeunter et per modum passionis ; per habitum vero recipit illum per modum qualitatis et tanquam formam constituentem in esse completo. Fit etiam, habitum virtutis posse considerari, vel inadæquate, ut dicit præcise vim potentiæ superioris in inferiori ad attingendum effectum illius : quo pacto differt quidem a potentia : sed non a motione transeunte et a dispositione, quæ eandem vim continent : vel adæquate, ut dicit prædictam vim cum tali modo essendi permanenter immobiliter, etc. In quo ab illis distinguitur et non solum a potentia.

§ IV.

Assertiones legitimæ ex præjactis fundamentis.

Assertio 1. 47. Dicendum est primo virtutem acquisitam non efficere per se entitatem physicam actus virtuosi secundum se sumptam. Hæc conclusio non solum est auctorum secundæ

Cajet. Capreol. D.Thom. Aristot. secundæ sententiæ, sed etiam Cajetani 2, 2, quæst. 81, art. 4, quæst. 82, art. 1, q. 123, art. 6. Nec dissentit Capreolus si attente legatur. Est etiam sine dubio Divi Thomæ; nunquam enim habitibus acquisitis tribuit influxum in substantiam actus, sed soli potentiæ, ut videre est in 4, distinct. 49, quæst. 1, artic, 2, quæstiunc. 2 ad 2, ibi: *in actu duo est considerare, scilicet substantia actus et forma ipsius a qua perfectionem habet: actus ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium est ejus habitus.* Idem docet Arist. 2 Ethic. cap. 5, dicens *potentias esse per quas sumus potentes irasci, vel misereri:* (quæ dicunt ipsam substantiam actus) *sed habitus, quibus bene vel male.* Probatur ratione. Potentia elicitiva actus virtuosi non indiget habitu ad ejus entitatem physicam, sicut neque hujusmodi entitas secundum se sumpta vires illius ullo modo excedit: ergo habitus virtutis non concurrit per se ad prædictam entitatem. Antecedens habetur ex 2 fundamento: consequentia ex primo.

Confirmatur. In eo actus est per se effectus virtutis, in quo ipsi assimilatur: agens enim per se agit sibi simile: atqui non assimilatur in entitate physica, quippe ista solum est tendentia ad objectum in esse physico: virtus vero tota est tendentia ad objectum morale. Rursus: Ratio virtutis, ut in 3 fundamento ostendimus, est participatio potentiæ superioris, cujus nihil relucet in entitate physica actus secundum se: ergo, etc. Vide num. 41, impugnationem 4 sententiæ.

2 assertio. 48. Dicendum est secundo. Effectus per se habitus non est tantum facilitas, neque ista primario ab eo producitur. Hanc conclusionem suadent efficaciter quæ diximus num. 39, contra 2 sententiam: nec majori eget probatione.

3 assertio. Sit tertia conclusio. Si habitus virtutis consideretur inadæquate prout convenit cum dispositione et motione transeunte juxta dicta num. 46, ejus per se effectus est bonitas moralis actus absolute considerata præscindendo a facilitate, vel difficultate: si vero sumatur adæquate ut includit proprium modum essendi formæ completæ et permanentis, per quem a motione transeunte differt, proprius ejus effectus est prædicta bonitas una cum facilitate: illa ut ratio producta, et hæc ut modificatio et complementum talis rationis, sive ut modus producendi passive: ita quod nec sola bonitas conjuncta facilitati, nec sola facilitas afficiens bonitatem, sed utraque prædicto ordine per se et de formali a virtute attingitur. Hæc etiam conclusio quoad præcipuum in ea assertum, nempe bonitatem moralem esse per se effectum virtutis est Arist. D. Thom. et Cajet. locis cit. sicut enim entitatem physicam tribuunt soli potentiæ: sic habitibus tribuunt moralitatem.

Probatur assertio per partes. Probari autem potest non minus efficaciter quam præcedens ex præjactis fundamentis. Id est per se effectus virtutis, ad quod potentia indiget habitu, ac proinde quod vires proprias ipsius potentiæ excedit, derivaturque a potentia superiori: talis est bonitas moralis: ergo hæc est per se virtutis effectus. Consequentia est legitima, et præmissæ superius probatæ.

Confirmatur. Actus assimilatur virtuti in quantum bonus et rectus: quippe prout sic est tendentia ad idem objectum et sub eadem ratione objecti moralis, ad quod tendit virtus: ergo ut bonus, et recfus est per se effectus virtutis.

Porro quod si virtus inadæquate sumatur; ut effectus ejus non includat facilitatem, sic suadetur. Nam virtus prout sic id dumtaxat præstat, quod præstaret motio transiens cum qua convenit, quatenus utraque continet vim potentiæ superioris, et eam applicat ad actum: atqui motio transiens solum conferret actui bonitatem, non vero facilitatem: ergo, etc.

49. Denique virtutem adæquate consideratam non concurrere ad solam moralitatem, sed una cum facilitate, ordine explicato, ostendi potest. Tum quia virtus includit specialem modum essendi, per quem differt a motione transeunte: ergo ejus actus debet importare proportionalem modum qui non esset in actu elicito per prædictam motionem: hic est autem modus facilitatis. Tum etiam, quia eo ipso quod virtus adæquate accepta dicat vim potentiæ superioris receptam in inferiori per modum formæ completæ constituentis principium perfectum et connaturale actus, ipse actus debet ab ea oriri cum speciali modo dependentiæ a tali principio: per quem modum sit ei conveniens facilis et delectabilis juxta dicta num. 34.

Confirmatur. Proprius effectus virtutis nequit sine virtute poni: alias non esset effectus omnino proprius, sed communis aliis: atqui bonitas moralis præcisa a fa-

cilitate potest poni sine virtute per solam transeuntem motionem, secus ut completa et modificata per facilitatem: ergo hoc modo erit effectus omnino proprius virtutis, primo vero erit communis tam virtuti quam motioni.

Assertio ult. 50. Dicendum est quarto, habitum virtutis concurrere per se ad entitatem physicam actus ut fundat moralitatem ejusque facilitatem, et ut his vestitam reduplicative. Assertio hæc deducitur ex præcedenti suppositis illis quæ diximus in præced. tract. disp. 1, dub. 3. Nam moralitas habet se ad entitatem physicam sicut modus necessario illam præsupponens et in ipsa fundatus: unde etsi talis bonitas sit per se primo a virtute inspecta ordine intentionis, in executione tamen non alia via attingitur, nisi quia attingitur fundamentum ex quo resultat: idem ergo est virtutem per se efficere bonitatem moralem actus ac efficere per se entitatem in quantum eam fundat. Similiter idem omnino est virtutem per se attingere entitatem reduplicative ut vestitam moralitate et ejus facilitate, ac attingere per seipsam moralitatem et facilitatem connotando entitatem de materiali.

Quæ fuerit mens Capreoli et Thomistarum. Juxta sensum hujus conclusionis putamus locutos fuisse Capreolum et alios ex gravioribus Thomistis, dum admittunt habitum concurrere per se ad substantiam actus: loquuntur enim de substantia illa non secundum se, sed ut fundat moralitatem et ut ea vestitam. Quo etiam modo intelligendus est Cajetanus supra quæst. 49, art. 3.

Adde, prædictos Thomistas voluisse occurrere argumento Durandi, qui negat habitibus omnem activitatem, eo quod nihil est assignabile in actu, neque substantia, neque modus per se ab habitu dependens. Et in solutione hujus argumenti concedunt habitum concurrere ad omne quod est in actu sive modum sive substantiam. Cum autem ad prædictum intentum sufficiat concursus ad substantiam sive secundum se sive ut fundat modum, non est cur existimemus primum ex his voluisse statuere quod minus congruit principiis D. Th. præcedenti § stabilitis. Adde secundo: aliquando prædictos Doctores nomine *substantiæ* intelligere, non entitatem physicam, sed moralitatem juxta id quod num. 30 observavimus.

51. Superest dicamus de intensione, an virtus ad illam per se concurrat. Quocirca distinguenda est in actu duplex intensio: alia ordinis physici, quæ immediate afficit entitatem, et alia ordinis moralis quæ afficit immediate bonitatem. De utraque vero idem judicium ferendum est, ac de formis quæ afficiunt: quia idem agens absolute producens aliquam formam; ut magis vel minus intensum, seu ut magis vel minus sua intentione utens, producit illam cum majori vel minori intensione. Quare sicut entitas physica secundum se considerata non attingitur per se ab habitu, ita neque intensio physica. Et sicut bonitas moralis producitur per se ab illo, sic bonitas magis vel minus intensa producitur ab habitu utente majori vel minori intensione. Quod si habitus non fuerit ita intensus sicut actus, major hujus intensio reducenda est in aliquam motionem transeuntem. Denique, sicut entitas physica ut fundat moralitatem per se attingitur ab habitu, ita intensio illius ut fundat intensionem moralitatis per se attingitur ab habitu intenso; nisi recurrendum sit ad motionem transeuntem defectu intensionis habitus.

§ V.

Quæ obstent primæ conclusioni?

Satisfit argumentis 4 sent. 52. Primæ conclusioni obstare videntur quæ adduximus n. 41, pro 4 sententia. Unde ad primum respondetur, effectum habitus et potentiæ non sic dividi a nobis, quasi pars uni, et pars alteri respondeat: sed totus producitur a potentia habituata: quod sufficit ad excludendam partialitatem, quamvis habitus non sit potentiæ ratio totum illum attingendi: quia ad aliquid est in ea ex seipsa sufficiens quantitas virtutis, ut habitu non indigeat. Verum est tamen, quod si fiat collatio, non inter potentiam et habitum, sed inter hanc et quantitatem virtutis illius propriam, quodammodo dici poterunt *causæ*, vel melius *virtutes partiales*, quia neutra in ordine causæ particularis est tota virtus proxima, sed quasi pars virtutis. Adhuc tamen non est proprie ibi partialitas: quia hæc attenditur in ordine ad effectum ejusdem rationis: ut cum duo portant eundem lapidem: duo luminosa eandem lucem producunt. Tunc enim proprie loquendo pars effectus tribuitur uni, et pars alteri. At vero

vero habitus et quantitas virtutis potentiæ non attingunt proprie eundem effectum, vel distinctas ejus partes, sed effectus distinctæ rationis.

Ad primam instantiam ibi adductam respondetur, causam primam non adjungere sibi secundam ex indigentia, sed ex dignatione : et ideo vult dare ei virtutem ut totum effectum producat, saltem ut instrumentum ipsius causæ primæ : habitus vero confertur potentiæ ob ejus indigentiam, et ideo id dumtaxat efficere debet, respectu cujus fuerit talis indigentia : cumque ista non sit respectu totius actus non oportet totum ab illo produci. Ad secundam dicas ; causas universales creatas indigere particularibus, et e converso, ad totum effectum : quia nec particularis aliquid aget sine universali, neque ista sine illa aliquid idem numero producet : atque adeo quidquid unaquæque producit, debet ab utraque attingi. Secus in nostro casu, ubi potentia solum indiget habitu ad moralitatem et facilitatem, entitatem vero potest sine habitu eandem numero efficere. Per quod patet ad tertiam de specie intelligibili : nam etiam hæc ita est necessaria ad actum intellectus, ut nihil istius possit fieri sine speie.

53. Ad secundum respondetur, habitum non dare per se facultatem ad totum actum : quia ad physicum ejus potentia est per se facilis, sed ad solam moralitatem ad quam est de se insufficiens. Per accidens vero facilitat ad totum : et quia dum removentur impedimenta per exercitium habitus circa moralitatem, removentur quoque circa entitatem : et quia ipsa entitas quæ subest moralitati, et ab ea accidentaliter denominatur, substernitur etiam facilitati, et recipit ejus denominationem, non tamen per se aut ratione sui, sed ratione moralitatis, cui facilitas illa per se conjungitur. Ad id autem quod additur negatur consequentia : quia in ipsa bonitate morali est etiam duplex ratio : nempe gradus moralitatis ut sic communis etiam malitiæ, et gradus differentialis bonitatis. Ex quibus hic secundus correspondet virtuti secundum differentialem rationem, primus vero secundum gradum communem habitus : atque adeo secundum neutrum potest illi correspondere entitas physica.

Objectio contra 2 fundamentum.

Deinde contra eandem assertionem objicies falso niti fundamento. Quoniam appetitus et voluntas non modo indigent habitu ad moralitatem, sed etiam ad entitatem actus : ergo virtus debet ad utrumque concurrere. Antecedens probatur. Tum quia ut D. Thomas sæpe docet, ad hoc ponitur habitus, ut potentia ex se indifferens ad plura, inclinetur ad unum : sicut autem voluntas est indifferens ad diversos actus in esse moris, ita in esse physico : ergo ad utrumque indiget habitu. Tum etiam, quia actus voluntatis adhuc in esse physico consideratus oritur etiam ab intellectu, sine cujus ductu illa nihil agit : ergo adhuc prout sic habet aliquid potentiæ superioris, ac proinde indiget habitu juxta doctrinam primi fundamenti.

Confirm.

Confirmatur. Actus appetitus sensitivi omni moralitate seclusa potest participare aliquid voluntatis, quæ est potentia superior : ut cum movetur ab ea ad actum omnino indifferentem : ergo seclusa moralitate indiget appetitus habitu, per quem faciliter eliciat prædictum actum secundum quod voluntati correspondet. Ruit ergo secundum fundamentum.

Objectio contra primum.

Contra primum etiam urget : quia in actibus intellectus nihil potest considerari vim ejus excedens, aut ex potentia altiori derivatum : et nihilominus ponimus ad illos habitus intellectuales : ergo, etc.

Diluitur 1.

54. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicendum est duplicem esse indifferentiam : aliam libertatis, et aliam perfectibilitatis. Prima convenit voluntati respectu cujuslibet actus liberi, sive consideretur in esse physico, sive in esse moris. Secunda autem solum convenit respectu actus superexcedentis, ad quem propriæ vires potentiæ non sufficiunt, sed indiget perfectione superaddita. Quæ quia est multiplex, non potuit oriri a sola natura. Habitus ergo non ponitur ut tollat primam indifferentiam : alias nullus esset actus liber ad quem voluntas habitu non indigeret ; cujus oppositum disp. sequenti dub. 3 demonstrabimus, etiam loquendo de actibus in esse morali. Imo adhuc posito habitu manet indifferentia, quia semper manet voluntas libera et indifferens ad hunc et illum actum eliciendum, vel non eliciendum solumque a sua libertate et dominio, supposita divina præmotione, determinatur. Sed ponitur ad tollendam secundam indifferentiam, de qua dumtaxat intelligenda est doctrina D. Thom. Hoc autem modo voluntas non est indifferens ad actum in esse physico, sed sufficienter completa, ut visum est a num. 44.

Ad secundam probationem respondetur, dupliciter posse intellectum concurrere ad actum voluntatis. Vel præcise proponendo objectum, quod voluntas possit appetere, et imperando ejus prosequutionem : vel regulando et dirigendo per synderesim et prudentiam ut ordinate appetat. Primo modo, nihil ponit in prædicto actu, quod voluntatem secundum se sumptam excedat, sed tantum applicat eam ad bonum omnino commensuratum, quod suismet viribus potest attingere. Neque hac ratione proprie dicendus est intellectus movens superior, quia ad nihil movet superexcedens. Secundo modo ponit in actu aliquid superexcedens, nempe rectitudinem et ordinem, quæ non sunt de linea voluntatis, sed ex participatione divinæ sapientiæ tanquam regula, in cujus virtute synderesis et prudentia habent regulare. Et hoc pacto movet intellectus proprie ut superior debetque proinde conferre potentiæ motæ aliquid supra suas vires, ut effectum exequatur. Vide tract. præcedenti disp. 1, a num. 65.

Duplex solutio confirmationis.

55. Per quod patet ad confirmationem. Nam quod dictum est de motione intellectus in voluntatem, debet applicari servata proportione motioni voluntatis in appetitum. Cum enim voluntas sit appetitus totius et primum movens quoad exercitium, potest unamquamque potentiam applicare ad ejus actum, non solum ut in tali actu participatur aliquid superexcedens, sed etiam ut ipsi potentiæ elicitivæ secundum se sumptæ correspondet. Et hoc pacto movet appetitum sensitivum, quoties applicat illum ad actum omnino indifferentem. Aliter etiam dici posset distinguendo similiter duplicem motionem, scilicet quoad specificationem, et quoad exercitium. Hæc posterior fit a voluntate in alias potentias; non tamen requirit habitum, quia iste non ponitur ut determinet ad exercitium actus : sufficit enim ad hoc ipsa libertas, sed ut determinet ad speciem. Prima vero non fit a voluntate. Sed si in objecto consideretur sola ratio boni delectabilis, fit a sensu vel imaginativa proponente tale bonum ut omnino commensuratum appetitui : unde non est motio ad aliquid vim ipsius appetitus superperans. Si autem consideretur in tali objecto aliquid superexcedens, movebit potentia superior, scilicet ratio sive immediate sive mediante aliquo sensu, ponetque habitum in appetitu sic moto. Cæterum illud superexcedens bonum delectabile non potest esse aliud nisi ordo rationis, et bonitas moralis, atque adeo nihil contra nos.

Si vero petas an respectu motionis quoad exercitium aliquid voluntatis in appetitum derivetur? concedi potest derivari quoddam participium libertatis, eo quod libertas per se primo est in ordine ad talem motionem. Adhuc tamen illud non erit habitus. Tum quia non est aliquid in objecto superexcedens, sed ad attingendum illud cum indifferentia, sive excedat appetitum sive non excedat. Tum etiam quia habitus determinat ad unum objectum a quo sumit speciem, et ideo multiplicatur secundum multiplicationem objectorum : libertas vero indifferenter est ad utrumlibet : et propterea neque in voluntate, neque in appetitu multiplicatur. Unde potius reducenda est ad genus naturalis potentiæ, velut quidam ejus modus, quam ad genus habitus.

Ad 2 objectionem.

56. Ad illud quod objicitur contra secundum fundamentum, negatur antecedens loquendo de intellectu possibili, qui solus potest habitum recipere : nam ut ejus actus verum sine defectu attingant, opus est illustratione intellectus agentis, qui est potentia superior et fons luminis intellectualis in homine, cujus proinde aliqua participatio, et aliquid altius entitate physica ad prædictos actus descendit, unde *veri* dicuntur. Quare sicut in actu virtutis moralis entitas producitur ab appetitu sumpto secundum se, et bonitas ex participatione rationis, ideoque requirit habitum, ita in actu virtutis intellectualis attingente verum, entitas correspondet intellectui possibili, et speciei secundum se sumptæ; veritas autem illustrationi intellectus agentis, et sic habitum postulat.

Objectio difficilior.

Tertio difficilius objicies : quod saltem in actibus vitiosis moralitas non excedit vim potentiæ elicitivæ, puta voluntatis, nec postulat influxum superioris : et nihilominus requirit habitum : igitur quod entitas physica non excedat, non tollit ejus necessitatem. Antecedens sic ostenditur : quoniam prædicta moralitas est ipsa formalis malitia : malitia autem non excedit vim defectivam voluntatis, neque provenit ei ex altiori potentia, qualis est ratio; sed potius huic repugnat.

Nec refert si occurras etiam malitiam moralem suo modo supergredi lineam voluntatis oriri que ex altiori principio, scilicet ex intellectu, in cujus actu debet defectus aliquis præcedere ut possit esse in actu

actu voluntatis. Præsertim, quia cum malitia sit tendentia contra ordinem rationis, nequit aliunde originari, quam ex ipsa ratione ut deficiente : sicut ordo et bonitas a ratione recta : nam principia contrariorum debent sicut illa spectare ad idem genus.

Non itaque hoc refert : quia objectio urget non minus in actibus et habitibus erroneis ipsius intellectus, ubi non est recursus ad superius deficiens. Neque enim sicut in bonis et veris ultima resolutio sit ad intellectum agentem et ejus lumen, fieri poterit in vitiosis et falsis. Tum quia defectus non debent reduci in principium actuale, quale est prædictus intellectus, sed in principium potentiale, sicut est intellectus possibilis et voluntas. Tum etiam quia in Angelis non est intellectus agens, in quibus tamen post lapsum sunt habitus malitiæ et erroris. Aliunde igitur est origo talium defectuum, nempe ex potentialitate voluntatis et intellectus possibilis.

Animadversio pro vera solutione.

57. Pro solutione nota primo, in malitia morali non modo reperiri deformitatem, sed etiam gradum genericum moralitatis bonitati communem, qui gradus prout sic nihil deformitatis explicat. Unde sicut ob hanc rationem diximus in tract. de voluntate Dei disp. 10, n 173 et 194, prædictum gradum ut generice individuatum causari a Deo media efficaci præmotione : sic dicendum est causari a ratione ut participante per synderesim lumen intellectus agentis, exercenteque munus regulæ moralis : non adæquate, hoc est approbando, vel reprobando, sed inadæquate subjiciendo dumtaxat sibi actum regulabilem subjectione abstrahente ab approbatione vel reprobatione : ex qua in ipso actu causatur subjectio passiva similiter abstrahens a conformitate et deformitate, constitutivaque moralitatis in communi juxta dicta tract. præcedent. disp. 1, dub. 3 et disp. 2, dub. 1. Quo proportionali modo in actibus intellectus falsitati obnoxiis distinguendus est duplex similis gradus, et pro communi recurrendum ad lumen intellectus agentis. Atque adeo utrobique datur aliquid supergrediens lineam potentiæ elicitivæ secundum se sumptam participatumque ex altiori potentia, nempe in malitia gradus communis moralitatis, et in falsitate aut errore gradus innominatus communis falsitati et veritati. Quod sufficeret ut absolute negari debeat antecedens objectionis : et ad probationem responderi moralitatem actus vitiosi ultra rationem constitutivam malitiæ importare gradum moralitatis explicatum superexcedentem lineam voluntatis secundum se sumptam, ortumque ex altiori potentia.

58. Verum quia habitus sive vitii, sive virtutis non ponitur præcise ad gradum communem, sed etiam ad speciales, qui in actibus erroneis et vitiosis sunt ipsæ differentiæ constitutivæ erroris et malitiæ (pro quibus saltem in intellectu non patet recursus ad altiorem potentiam, et in voluntate, esto possit esse ad intellectum possibilem quantum ad aliquid non videtur posse negari, quod in ipsam secundum se sumptam aliquid malitiæ et defectus possit refundi) videndum adhuc superest qualiter prædictæ differentiæ potentias elicitivas superexcedant, et nihilominus ab ipsis propria virtute vel ut melius dicamus) propria defectibilitate causentur, indigeantque habitibus. Hoc autem plane explicare non possumus usque ad sequentem tractatum de peccatis, ubi disput. 3, a num. 14, trademus singularem doctrinam ad explicandum quomodo licet tota malitia actus ab habitu procedat, nihilominus non sit adeo malus iste, sicut ille ut D. Th. ibi statuit, et adhuc sit minus mala potentia, in qua radicitus eadem malitia continetur. Dicendum quippe est hoc esse malitiæ ingenium, ut ad sui incrementum non egeat aliquo superaddito intra propriam lineam, sed tantum conjungi rei magis actuali, cui proinde major bonitas debetur. Unde quia actus secundus actualior est, quam habitus, et iste quam potentia, non est opus nova causa malitiæ : sed eadem formalitas invariata in esse rei, quæ residens in voluntate minus denominat illam *malam*, posita in habitu magis eum inficit, translataque ad actum reddit utroque pejorem.

Ex hac igitur doctrina (quam usque ad citatum locum radicitus explicare nec vacat, nec libet) habetur solutio objectionis. Admisso enim deformitatem actus reduci in solam voluntatem, quia tamen in illo propter connotationem majoris actualitatis, major sive pejor est, excedit prædictam potentiam, estque opus habitu, qui quoniam medio modo se habet inter utrumque, magisque ad actum quam potentia accedit, complet illam, et quodammodo elevat non solum ad gradum genericum moralitatis, sed ad differentialem malitiæ ipsius voluntatis proprium. Manet igitur inconcussa nostra doctrina : nempe habitum non ha-

bere locum nisi in illa potentia, quæ participat aliquid superioris; et rursus quod totus habitus attingit in actu aliquid superexcedens potentiam elicientem secundum se sumptam. Quamvis cum hoc discrimine in bonis, et in malis : quod in illis totus excessus, et totum ad quod concurrit habitus, ipseque habitus totus est ex potentia superiori : in his vero solus gradus generícus tam actus, quam habitus : gradus autem differentialis malitiæ est ex ipsa potentia elicitiva, et tamen eam superat.

Dices eo ipso quod malitia sit ex voluntate, debet esse in illa eminentiori seu pejori modo, utpote in proprio fonte, quam in habitu, in quo participatur : ergo poterit voluntas exercere per seipsam actum peccaminosum æque faciliter atque per habitum. Respondetur doctrinam antecedentis tenere in bonis, ubi excessus sit, per aliquid suæ lineæ; secus in malis ut explicabitur loco cit. Si quis autem velit insistere solutioni traditæ inter objiciendum, refundereque etiam gradum differentialem malitiæ in solum intellectum possibilem ut in primum ejus fontem (quod nobis minus tutum videtur), non indigebit hac nostra doctrina ad explicandam necessitatem habitus moralis vitiosi. Deserviet tamen omnibus ad explicandam necessitatem habitus erroris in intellectu possibili, cui proportionali modo applicanda sunt, quæ diximus de voluntate.

§ VI.

Satisfit difficultatibus contra tertiam assertionem.

Solvitur ratio 2. sentent.

59. Tertiæ assertioni directe opponitur secunda sententia n. 39 relata. Ejus tamen ratio bene attenta suadet secundam partem prædictæ assertionis; et nihil convincit contra primam. Major enim propositio ut sit vera, intelligenda est ita, quod effectus per se alicujus causæ non possit dari vel sine illa, vel sine aliquo supplente influxum et vicem talis causæ. Quo sensu negatur minor : quia licet bonitas moralis actus possit dari sine habitu, non tamen sine aliqua dispositione, vel saltem motione transeunte quæ loco habitus substituatur, ejusque influxum suppleat juxta doctrinam tertii fundamenti n. 46, ex qua, et ex n. 49, liquet potentiam elicientem nunquam efficere prædictam bonitatem præcise per suas vires, sed ex influxu potentiæ superioris : qui influxus respectu primi actus communicatur motione transeunte : deinceps dispositione facili mobili : et tandem habitu proprie dicto continente eminenter utramque.

Dices, hinc potius concludi bonitatem esse effectum per se prædictæ motionis, sine qua ad minus non potest reperiri, quam dispositionis aut habitus, sine quibus dari potest.—Respondetur, concludi revera esse effectum per se cujuslibet ex illis, quatenus conveniunt in ratione influxus potentiæ superioris : nam quia hæc ratio in omnibus salvatur, quodlibet sufficit ad prædictum effectum. Et sicut absente habitu et dispositione, ponitur per solam motionem transeuntem : ita cum adest aliquod ex illis ponitur per ejus influxum sine tali motione. Hæc diximus de bonitate morali sumpta secundum se : si vero accipiantur ut connexa facilitati modo explicato in tertia assertione, nequit dari sine habitu, neque hujus influxus per quamcumque motionem suppleri. Unde hoc modo accepta prædicta bonitas est effectus per se omninoque proprius ipsius habitus, non tantum secundum rationem sibi et motioni fluenti communem sed etiam secundum rationem differentialem formæ permanentis per quam a motione distinguitur : atque adeo nequit sine habitu in eorum natura poni.

Diluitur confir.

60. Per quod patet ad confirmationem. Si enim moralitas sumatur ut conjuncta facilitati, ad utramque indiget potentia habitu adæquate sumpto. Si vero absolute et cum præcisione, indiget illa ratione in qua habitus convenit cum dispositione et motione transeunte. Unde sine aliquo ex his nequit prædicta moralitas poni a potentia. Ad illud quod additur, respondetur habitus acquisitos non ex eo dici dari *ad faciliter* quasi in potentia elicitiva secundum se sumpta detur *posse simpliciter*, sed quia datur in supposito operante ratione potentiæ superioris. Ob idque cum non est habitus, potest operari absolute, supplente vicem illius motione. Quod tamen non potest in ordine ad actum supernaturalem, respectu cujus in nulla hominis potentia est sufficiens virtus ut attingatur etiam cum difficultate, sed debet tota per habitum a Deo infusum præstari. Adde : quod communiter dicitur habitus acquisitos non dari *ad simpliciter posse*, sed *ad faciliter*, intelligi de illis non adæquate sumptis, sed ut dicunt præcise

præcise modum essendi, differuntque non tantum a potentia, sed etiam a motione transeunte. Cum quo recte cohæret ut si adæquate sumantur utrumque præbeant.

Object. Verum contra solutionem rationis objicies : quia si bonitas moralis absolute sumpta non pendet per se ab habitu secundum suam differentiam, sed secundum rationem communem motioni transeunti ; sicut hæc ratio non est una specifice in utroque, ita prædicta bonitas non erit ejusdem speciei in actu producto per habitum, et in producto sine habitu per motionem. Hoc autem videtur absurdum quoniam actus temperantiæ v. gr. ubique est unus in specie atoma sicut ejus objectum. Porro, rationem communem habitui et motioni non esse unam specifice patet : quia non minus differt habitus a prædicta motione, quam a dispositione : quæ est veluti medium inter utrumque : constat vero habitum et dispositionem in via D. Th. specie distingui : ergo, etc.

Diluitur. 61. Respondetur negando sequelam. Ad cujus probationem ut occurramus advertendum est, habitum, dispositionem et motionem transeuntem posse considerari vel in esse entis, vel in ratione productivi : sive (quod idem est) in ratione continentis vim potentiæ superioris deferentisque ad actum. Primo modo differunt specie, propter distinctum modum essendi, qui in illa consideratione est formalis. Secundo autem possunt esse ejusdem speciei, atque adeo producere effectum specifice eundem. Ratio vero est, quia in hac consideratione modus essendi est valde materialis, solumque attenditur munus deferendi vim potentiæ superioris inferiori in ordine ad attingendum objectum : ob idque distinctio et unitas potius sumitur ex termino et principio, quam ex diverso modo entitatis exercentis tale munus. Quoties ergo habitus dispositio et motio descendunt ex eadem potentia, et circa idem objectum versantur, possunt dici ejusdem speciei formalissime in ratione productivi. Nec refert quod vis productiva fundatur in entitate, et sic debet juxta eam distingui. Nam hoc ad summum erit verum in illis quæ omnino ratione sui causant : secus in his quæ sunt per se primo ad deferendum alterius influxum ut habitus et cætera de quibus loquimur.

Observandum. Quod vero dictum est de unitate et distinctione specifica potest servata proportione applicari numericis. Unde non erit inconveniens, ut actus v. g. temperantiæ tam in *esse* physico, quam in *esse* moris idem numero incipiat ex vi motionis transeuntis, et continuetur per dispositionem vel habitum. An vero aliquando sic contingat, neque ratione neque experientia potest sufficienter demonstrari. Ad summum enim experientia ostendet prædictum actum continuari in esse physico : sed an moralitas ad variationem principii imperceptibiliter discontinuetur, non attingit. Quidquid vero circa hoc teneatur, manet soluta objectio, quæ alios valde torquet : quomodo scilicet actus incipiens ante habitus generationem, isto acquisito influenteque de novo in illum, idem numero perseveret.

Ex dictis manet solutum argumentum præsuppositum in fine dubii præcedentis, et habetur quis sit proprius effectus non solum virtutum moralium pro quibus præsens dubium præcipue institutum fuit, sed etiam cujuscumque habitus acquisiti, sive moralis sive intellectualis, vitii aut virtutis. Quid autem habitus infusi in actu producant, examinabimus disp. 3, dub. 2 a n. 36. Habetur etiam non esse ponendos habitus pro actibus indifferentibus in individuo admissis, quantumvis repetantur : cum enim non sint morales, nihil est in eis potentiam elicitivam superexcedens. Et denique habetur confirmatio doctrinæ dubii primi, nempe habitum virtutis moralis (idem est de habitu vitii) per suam substantiam, et non per aliquid accidentaliter superadditum spectare ad genus moris, constituique in esse virtutis, quippe per illam respicit per se primo actum et objectum ut moralia, non vero ut aliquid physicum, ut dub. 1 dicebamus. Quæ et alia circa virtutes et habitus in schola D. Thom. recepta vix defendes, nisi via nostra gradiaris.

DUBIUM IV.

Qualiter diffinienda sit virtus ?

Quid sit virtus satis notificatur per ea quæ discussimus, ex quibus posset formari sequens diffinitio : *virtus est habitus semper boni operativus.* Genus enim habetur ex dub. 1 et ex reliquis differentia. Sed quia Ang. D. venerando antiquitatem maluit aliorum diffinitionem explicare, quam novam construere : oportet et nos eadem quoque via incedere.

§ I.

Diffinitio virtutis sumpta ex D. Augustino.

Prima virtutis diffinitio.

62. Quamvis Philosophus diversis in locis diversas tradiderit diffinitiones virtutis (quas infra adducemus) nullam earum D. Thom. in præsenti explicandam assumpsit, sed illam tantum quam ex doctrina Augustini acceptam tradit Magister in 2, dist. 27, his verbis : *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.* Vel (ut est apud D. Thom.) *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Loco generis ponitur *qualitas* juxta dicta num. 13; reliquæ particulæ explicant varias differentias subalternatim positas sub illo genere. Posset vero ad breviorem formam redigi assumendo pro genere aliquid immediatius differentiæ infimæ, in quo differentiæ subalternæ continentur. Sed utroque modo potest sine vitio res diffiniri juxta doctrinam dialecticorum cap. de specie : dummodo quælibet particula diffinitionis explicet aliquid de essentia diffiniti per reliquas non notificatum. In præsenti vero ita contingere constabit discurrendo per singulas.

Explicatur.

Etenim prima particula scilicet *qualitas* explicat genus virtutis juxta dicta num. cit. Secunda scilicet *bona* explicat differentiam virtutis a vitio et cæteris qualitatibus quæ rem male disponunt. Per tertiam nempe *mentis* distinguitur a sanitate, pulchritudine et cæteris quæ non sunt in parte animæ, sed in corpore. *Mens* autem hic dicitur non ipsa anima, sed ejus potentiæ rationales ut intellectus et voluntas, et etiam appetitus sensitivus secundum quod rationem participat : et ideo in qualibet ex illis, et in nulla alia potest esse virtus. Per quartam *qua recte vivitur* ostenditur virtutem esse principium proximum boni actus quia ly *vivitur* non sumitur pro *esse* viventis, sed pro operatione. Per sequentem *qua nemo male utitur* differt a quibusdam habitibus non ita determinatis ad bonum quin possint ad malum seu falsum concurrere, ut opinio et fides humana. Virtus autem neque ad malum neque ad falsum potest inclinare. Ultimo verba *quam Deus in nobis sine nobis operatur* distinguunt virtutem infusam (pro qua specialiter diffinitio tradita est) ab acquisitis. Quia licet homo possit divino auxilio ad illam se disponere, sicut disponitur ad gratiam ; non tamen eam producit, sicut nec gratiam cum qua omnes virtutes supernaturales infunduntur. Cum autem in virtute omnia hæc concurrant, nihilque in ea supersit explicandum, liquet prædictam diffinitionem adæquatam esse, et neque superfluam neque diminutam.

Alia via ostendit D. Thom. bonitatem prædictæ diffinitionis, quia notificat virtutem per omnes suas causas. Formalis enim exprimitur cum dicitur *bona qualitas*, hoc quippe est virtus formaliter et in recto. Materialis cum dicitur *mentis*, nam subjectum virtutis tantum potest esse potentia rationalis, vel quæ rationem participat, ut ostendit D. Thom. quæst. seq. Causa finalis explicatur cum additur : *Qua recte vivitur*, etc., finis enim virtutis est actus vitalis bonus et rectus. Denique ultima verba *quam Deus*, etc., ostendunt causam efficientem esse Deum, nosque in virtutem infusam non habere concursum effectivum.

§ II.

Explicatur quod sit diffinitum prædictæ diffinitionis, nonnullæque objectiones solvuntur.

63. Si diffinitio tradita adæquate sumatur, fere certum est solum convenire virtutibus infusis, quibus dumtaxat adaptari possunt ultimo verba : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Satisque violenter et contra fere communem Theologorum consensum Vasq. extendit illa ad acquisitas. Sublata tamen illa particula, reliquum diffinitionis commune est virtutibus acquisitis et infusis. Tantumque est difficultas, an non solum conveniat virtutibus moralibus, quibus sine differentia accommodatur, sed etiam intellectualibus et Theologis. Ratio dubitandi pro parte negativa est, quia virtutibus præcise intellectualibus, ut scientia vel arte non recte vivitur : non enim ideo dicemus aliquem recte vivere, quia recte depingat, aut quia sine deceptione in philosophia discurrat : eodem enim modo possunt ista exercere bene et male viventes. Imo neque habens fidem Theologicam eo ipso recte vivit, ut cernitur in peccatoribus qui credunt, et male operantur. Confirmatur : nam prædictis virtutibus potest aliquis male uti, exercendo illarum actus ob inanem gloriam vel alium pravum finem : ergo etiam ex hac parte debent excludi a prædicta diffinitione.

Ratio dubitandi.

Nihilominus

Nihilominus tenenda est pars affirmativa ut docent in præsenti Alv. Curiel, Martinez, Montes. et etiam Cajet. in 2 solut. Habeturque ex D. Th. qui particulam illam, *qua nullus male utitur*, dicit positam fuisse ad distinguendam virtutem ab habitu opinionis, quæ se habet ad verum et ad falsum : atque adeo sentit virtutes intellectuales quæ semper sunt ad verum sub diffinitione comprehendi. Clarius id docet q. 1 de virtut. art. 2, ubi cum enumerasset omnes diffinitionis particulas præter illam, *quam Deus in nobis*, etc., sic ait : *Hæc autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, tam theologicæ quam infusæ.*

Alvarez. Curiel. Martin. Montes. Cajet. D.Thom.

64. Ad rationem dubitandi respondetur, *recte vivere* non sumi in hac diffinitione pro sola rectitudine morali, quæ dicitur absolute et simpliciter *rectitudo et bonitas*, sed pro rectitudine illius potentiæ in qua est virtus. Et ideo respectu virtutis intellectualis *recte vivere* est verum attingere, a quo neque scientia neque ars, multoque minus fides Theologica recedunt. Verum est tamen hujusmodi habitus deficere ex hac parte a ratione virtutis absolute dictæ, quia non sunt simpliciter ad recte vivendum, sicut sunt virtutes morales et Theologicæ existentes in voluntate : sed cum addito, *rectitudine suæ potentiæ*.

Solvitur.

Ad confirmationem respondetur cum Cajetano, etiam virtute intellectuali neminem posse male uti formaliter, ita quod ipsa virtus per se ad malitiam actus concurrat, et hoc sufficit ad salvandam diffinitionem : quamvis possit ea male uti materialiter, eliciendo nimirum actum cui non ex ipsa virtute, sed ex operantis intentione virtuti extrinseca malitia conjungatur. In quo differunt virtutes pure intellectuales a moralibus, quæ ex quocumque capite actus vitietur nequeunt ad ipsum concurrere. Rationem disparitatis explicuimus tract. præced. disp. 6, dub. 1. Quia objecto virtutis intellectualis quod est verum quantum est ex hac parte non adversatur malitia, sed tantum falsitas : et ideo hæc sola potest ejus actum destruere, objecto autem morali quod est bonum honestum a prudentia regulatum, quælibet malitia repugnat. Vide dicta loco cit. præsertim a num. 29. Per quæ excusantur hic nonnulla quæ alii tractant.

65. Deinde objicies contra prædictam diffinitionem, convenire aliis a diffinito : convenit enim non solum habitui virtuoso, sed etiam actui, nec non dispositioni quæ habitum antecedit : utrumque enim est vera qualitas qua recte vivitur, etc. Rursus convenit gratiæ habituali : convenit Spiritus sancti donis, quæ tamen virtutes non sunt. Sicut nec proprie sunt virtutes continentia et perseverantia, quas D. Thom. constituit in voluntate ne vincatur a passionibus. Neque etiam habitus synderesis inter virtutes morales vel intellectuales numeratur. Et tamen nullum est ex prædictis, cui omnes et singulæ diffinitionis particulæ non conveniant, ut intuenti constabit : ergo, etc.

Object.

Respondetur negando antecedens. Ad probationes dicendum est actum excludi a ratione virtutis per primam particulam, quia ly *qualitas* denotat non quamcumque formam de prædicamento qualitatis, sed permanentem et completam : his enim dumtaxat proprie et rigorose qualificari dicimur. Actus vero licet multi pertineant ad qualitatis prædicamentorum, non tamen significantur per modum qualitatis, sed per modum motus in aliud tendentis. Et idem dici posset ad secundum exemplum de dispositione, quæ non habet esse omnino firmum et completum. Quamvis non multum referat dispositionem præcedentem habitum virtutis ab hac diffinitione non excludere, sed comprehendi nomine *virtutis* ad quam reducitur.

Diluitur.

Ad tertium de gratia habituali respondet Div. Thom. infr. quæst. 110, art. 3 ad 2, excludi per illam particulam « bona quali- « tas. Quia (inquit) bonum positum in diffi- « nitione virtutis dicitur secundum con- « venientiam ad aliquam naturam præexis- « tentem vel essentialem, vel participatam : « sic autem bonum non attribuitur gratiæ « sed sicut radici bonitatis in homine. » Secundo respondet in 2, dist. 27, q. 1, art. 2 ad 8 : « Dicendum, quod si stricte accipiatur hæc « diffinitio, gratiæ non convenit : quia per « hoc quod dicitur, qua recte vivitur, os- « tenditur virtus esse principium rectæ ope- « rationis : non enim sumitur hic recte « vivere secundum quod est esse virtutis, « sed secundum quod est operatio rei vivæ : « gratia autem non est principium recti « operis nisi mediante virtute et ideo non « est illud quo immediate recte vivitur. »

D.Thom.

66. Ad quartum de donis respondet infra quæst. 68, art. 1 ad 3, prædictam diffinitionem non dari de virtutibus prout differunt a donis, sed secundum rationem utris-

que communem : et sic non opus est dona ab ea excludere. Quod « si volumus (in- « quit) diffinitionem restringere ad virtutes « prout distinguuntur à donis, dicemus « quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur « intelligendum est de rectitudine vitæ, quæ « accipitur secundum regulam rationis. » Mensura enim donorum non est communis ratio etiam illustrata lumine naturali fidei et prudentiæ, sed instinctus et impulsus Spiritus sancti moventis et impellentis animam supra omnes communes regulas.

Ad quintum respondetur, continentiam et perseverantiam excludi a diffinitione per illam particulam *qua recte vivitur*, quæ intelligenda est non de operatione utcumque recta, sed complete et perfecte. Continentia autem et perseverantia existentes in voluntate non habent perfectam operationem, quia non reducunt passiones ad medium, sed manent cum illis valde immoderatis. Videatur D. Th. infra q. 58, art. 3 ad 2, et 2, 2, q. 155, art. 1. Ad ultimum dicendum est synderesim esse quid superius ad virtutes morales, earum radicem et initium. Proprie autem est virtus intellectualis, quam Aristot. 6 Ethicor. cap. 3, comprehendit sub intellectu, qui est habitus principiorum, dividiturque in practicum et speculativum. Verum est autem nomen *intellectus* et *intelligentiæ* communiter restringi ad habitum principiorum speculabilium : et ideo quæsitum est proprium nomen habitui practicorum, nempe *synderesis*. Alias objectiones contra hanc diffinitionem adducit et solvit D. Th. tum in præsenti, tum etiam q. 1 de virt. art. 2, et in 2, dist. 27, qu. 1, art. 2, ubi videri possunt.

§ III.

Diffinitiones virtutis traditæ ab Aristotele.

67. Quatuor virtutis diffinitiones a Philosopho traditas diversis in locis reperimus : quæ licet possint ad præcedentem reduci, in eaque quodammodo includantur, placuit illas breviter explicare. Prima quæ habetur lib. 2 Ethicor. cap. 6, est hujusmodi : 1 virtutis diffinitio. *Virtus est habitus qui bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Ubi explicatur virtutis essentia per duplicem respectum bonitatis ad subjectum, et ad operationem : utrumque enim virtus bonificat : quia naturam convenienter ad seipsam disponit, et complet potentiam operativam ad actum sibi consonum. Quis autem ex prædictis respectibus, aut quod ex illis muneribus bonitatis teneat in virtute primum locum, dicemus tractatu sequenti in annotationibus ad art. 1 quæstionis 71.

Advertendum est tamen respectum virtutis ad naturam subjecti solum importare causalitatem formalem, quia virtus facit bonum habentem antecedenter ad opus, non per aliquam actionem, sed per seipsam ut forma : sicut albedo facit album. Respectus vero ad operationem importat causalitatem formalem et effectivam : nam virtus ita efficit actum bonum, ut simul specificet modum dependentiæ, a quo redditur perfectus, juxta num. 32 et 34.

Hæc autem diffinitio absolute et simpliciter convenit omnibus virtutibus moralibus et ex Theologicis Spei et Charitati : ex intellectualibus vero synderesi et prudentiæ : quippe omnes istæ inclinant per se ad honestum, quod dumtaxat dicitur absolute *bonum*. Aliis autem ut scientiæ, arti, et fidei convenit cum addito explicato num. 64, quia neque habentem, neque actum reddunt absolute bonum, sed præcise rectitudine suæ potentiæ. An vero ob istam rationem amittant simpliciter essentiam virtutis, sicut et an conveniant univoce, vel analogice cum moralibus ? constabit infra quæst. 66, in annotat. super art. 3.

68. Secunda diffinitio habetur eodem loco sub his verbis : *Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens diffinita ratione quoad nos, ut determinaverit ipse prudens.* Nequit autem adaptari virtutibus intellectualibus, quia nec sunt habitus electivi, sed judicativi, nec respiciunt mediocritatem prudentia determinatam. Et ideo proprie hic diffinitur virtus moralis : cui sive sit in voluntate, sive in appetitu sensitivo cuncta illa conveniunt. Potest etiam suo modo extendi ad Charitatem et Spem : quia licet ex parte subjecti dependeat ab illa saltem ut a removente prohibens, ut alibi explicabitur. Et quamvis earum actus primarii non sint proprie electiones, sed intentiones, utpote attingentes immediate ipsum finem ultimum, large tamen possunt ita appellari quatenus sunt actus liberi, et in quolibet actu libero aliquid electionis splendet. Imo neque ipsæ virtutes morales ideo dicuntur *habitus electivi*, quasi earum actus præcipui sint pure electiones, sed quia attingunt objectum inter diversas circumstantias ad mediocritatem reductum, discretumque 2 diffinitio.

ab

ab extremis superexcedentiæ et defectus. In quo est magna similitudo cum electione omnino proprie dicta, ut tetigimus supra tr. 8, disp. 1, dub. 4.

Porro illa verba *Diffinita ratione quoad nos*, ostendunt medium prædictæ virtutis non necessario esse medium rei (quamvis in aliqua virtute, puta justitia ob specialem ejus rationem etiam istud medium requiratur) sed dicitur medium quidquid recta ratio expediens judicaverit : quod quandoque erit magis, quandoque minus secundum diversas circumstantias *temporis, loci, personarum, etc.* quæ possunt concurrere : unde extrema illius medii sunt *plus, minusve*, quam ratio dictet.

3 diffinitio. 69. Tertia diffinitio habetur lib. 3 Physic. cap. 3, ubi virtus dicitur *dispositio perfecti ad optimum.* Hæc autem communis est omnibus virtutibus, valdeque artificiosa : nam paucissimis verbis explicat totum quod est de essentia virtutis in communi. Ponitur loco generis *dispositio* large sumpta prout comprehendit habitum ; cætera loco differentiæ. *Perfectum* vero dicitur potentia operativa, quam ipsa virtus complet in ordine ad eliciendum actum. Unde ly *perfecti* quod est virtutis subjectum, non abjicit illam, sed includit et per eam constituitur. Sicut cum anima diffinitur quod est actus *corporis organici etc*, intelligitur quod est actus corporis facti organici per ipsam animam secundum quemdam ejus gradum, ut late explicant nostri Complut. lib. de anima disput. 2, quæst. 3.

Optimum vocatur actus perfectus ad quem disponit virtus : non quia absolute debeat esse perfectissimus actus potentiæ : alias sicut iste non est nisi unicus, unica tantum indigeremus virtute : sed quia in sua specie habet ultimum complementum, et circa suam materiam est perfectissimus propter modum dependentiæ a principio connaturali et completo juxtá dicta numer. 34, meritoque talis actus dicitur *optimus* in superlativo gradu, quia non solum excedit actum absolute bonum, qualis est qui tam habitum quam dispositionem antecedit, sed etiam actum isto meliorem, qualis est qui supponit dispositionem et præcedit habitum. Unde per prædictam particulam ostenditur virtutem simpliciter dictam debere esse habitum, distinguique a dispositione stricte accepta.

70. Ultima diffinitio sumitur ex primo libro de cœlo cap. 11, ubi virtus appellatur *ultimum potentiæ*, hoc est supremum in quod potentia potest elevari. Quod etiam non intelligitur de ultimo absolute, sed intra speciem actus vel objecti, aut circa illam materiam. Sed advertendum est tria posse in aliqua potentia distingui, quorum quodlibet suo modo dicatur *ultimum :* scilicet objectum, actum et habitum. Objectum dicitur ultimum, quia est summum in quod potentia potest : actus, quia est perfectissimus qui potest ab ea produci : et habitus quia ultimo complet potentiam ad utrumque attingendum. Quamvis autem Aristoteles loco citato per *ultimum*, objectum vel actum intellexerit, ut ex contextu apparet (volebat enim explicare per quid unaquæque potentia mensurari et diffiniri debeat, et ad hoc adduxit ultimum quod potest ab ea attingi : in quo sensu exponitur non semel a Divo Thoma) ut tamen prædicta diffinitio cum præcedentibus conveniat, virtutique accommodetur, nomine *ultimi* habitus debet intelligi, qui solus est ultimum potentiæ complementum, et ultima vis ad attingendum objectum et actum perfectum, in quo proinde virtutis essentia consistit. Nisi mavis dicere virtutem non diffiniri per ultimum potentiæ formaliter et in recto, sed effective et terminative : quia disponit potentiam in ordine ad attingendum effectum et terminum ultimum, modo explicato. 4 diffinitio.

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis. Circa hoc quæruntur sex.

ARTICULUS I.

Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Aug. in 2 de lib. arbitr. quod virtus est qua recte vivitur : vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam : ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea. Philos. dicit in 2 Ethic. Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit : sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ : ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam ad ejus essentiam.

3. Præterea. Potentia est in secunda specie qualitatis : virtus autem est quædam qualitas ut supra dictum est : qualitatis autem non est qualitas : ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra. Virtus est ultimum potentiæ ut dicitur in 1 de Cœlo : sed ultimum est in eo cujus est ultimum : ergo virtus est in potentia animæ.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animæ ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio. Secundo ex eo quod est habitus operativus ut supra dictum est : omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consequutum per operationem a potentia egredientem, unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ quæ est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur in quantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur ; et ideo cum bonum operantis consistat in operatione : hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie : unde superficies dicitur esse subjectum coloris, et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

Conclusio *est affirmativa. Quam probant efficaciter tres rationes articuli.*

ARTICULUS II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus : sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente : ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea. Philosoph. dicit in 2 Ethic. quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle, et immobiliter operari : sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem : ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea. Prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium ut dicitur in 6 Ethic. Est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro dicitur : ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra. Virtus est in potentia animæ sicut in subjecto : sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis : ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus contingit dupliciter. Uno modo sic, quod ex æquo sit in utroque : et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quæ diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundum speciales : unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam : et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire præexigitur ad virtutem moralem in quantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam : sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto : sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium ut infra dicetur.

Prima conclusio : *Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis ex æquo.*

Secunda conclusio : *Ordine quodam potest una virtus pertinere ad plures potentias : ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad aliam per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia.*

Circa primam nota procedere non tantum de virtute quæ sit una numerice, sed etiam specifice, ut probat ratio quæ habetur in corpore, quam disput. sequenti, dub. 1 expendemus. Secunda conclusio intelligenda est etiam de unitate numerica : quia in eodem supposito virtutes non multiplicantur solum numero, ut dub. citat. constabit.

ART. III.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Aug. in lib. de moribus Ecclesiæ, quod omnis virtus est amor : subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva : ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea. Virtus ordinatur ad bonum sicut ex supradictis patet : bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis : ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Virtus est quæ bonum facit habentem, ut Philosoph. dicit : sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem : non enim propter scientiam, vel artem dicitur homo bonus : ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est, quod mens maxime dicitur intellectus : subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex diffinitione virtutis supra inducta : ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus est habitus quo aliquis bene utitur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum : sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen Grammatica facit ut homo semper recte loquatur : potest enim Grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur : sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad juste operandum, sed etiam facit ut juste operetur. Et quia bonum sicut et ens non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu : ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus : puta quia est justus vel temperatus, et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes quia reddunt bonum opus in actu et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem : non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber : et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur. Quandoque autem virtutes dicuntur ut patet in 6 Ethic. subjectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem : sic enim Philosoph. in 6 Ethic. scientiam, sapientiam, et intellectum et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales ad suos actus, ut supra habitum est. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem : unde virtus quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota : contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias. Considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult : et ideo intellectus secundum quod habet ordinem ad voluntatem potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ : et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei. Movetur enim intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei ex imperio voluntatis : nullus enim credit nisi volens : intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ : cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam, quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum ; quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad 1 ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta : non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, in quantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est.

Ad 2 dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus : et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis dicitur virtus.

Ad 3 dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

Prima conclusio : *Habitus qui tribuunt facultatem boni actus et non usum, secundum quid tantum sunt virtutes. Qui vero etiam usum rectificant simpliciter virtutes dicuntur.*

Secunda conclusio : *Intellectus consideratus secundum se, tantum potest esse subjectum virtutis secundum quid dictæ : ut autem movetur a voluntate, habet esse subjectum virtutis, quæ est talis simpliciter.*

ANIMADVERSIONES.

1. Hic examinandum esset num virtutes intellectuales, ut scientia, ars, et similes habeant simpliciter rationem virtutis, vel tantum secundum quid : quove pacto cum moralibus conveniant. Sed hoc commodius præstabimus infra ad articul. 3 quæstionis 66, ubi D. Thomas id magis ex professo tractat. Circa litteram explicare oportet primo quid sit apud D. Thomam virtutem tribuere solam facultatem boni actus, et quid conferre etiam rectum usum ? Secundo quid sit reddere opus bonum in potentia et quid in actu ? Tertio, qualiter penes hoc stet discrimen inter virtutes perficientes intellectum secundum se : et eas quæ perficiunt voluntatem, vel intellectum in ordine ad illam ? Ac denique, quæ virtutes perficiant intellectum secundum se sumptum, quæ vero in ordine ad voluntatem ? Hæc enim omnia tangit in præsenti D. Thomas.

Circa primum nonnulli apud Greg. Mart. eam virtutem dicunt conferre facultatem bene agendi, et non usum, qua potest agens uti ad actum ex objecto contrarium actui recto : ut si Grammaticus (quod est exemplum D. Thomæ) utatur grammatica ad conficiendum barbarismum vel solœcismum : aut pictor arte sua ad male pingendum. Illam vero utrumque conferre quæ non potest in actum ex objecto deordinatum influere. Hæc autem explicatio (ait citatus author) veritatem continet, sed mentem D. Thomæ non attingit. Quia licet aliquæ artes habeant illud prius, non tamen omnes

virtutes intellectuales : scientia enim et sapientia nequeunt concurrere ad actum, in quo non sit rectitudo proprii objecti, quæ consistit in veri attingentia : et nihilominus doctrina illa D. Thomæ debet de omnibus pure intellectualibus verificari ut liquet ex contextu.

2. Addimus vero nos prædictum modum dicendi nec Divo Thomæ nec veritati congruere : quia inclinare ad actum rectum saltem rectitudine suæ potentiæ, est de essentia cujuslibet virtutis, ut patet ex omnibus diffinitionibus disp. præced. explicatis: unde manifeste repugnat veram virtutem sive moralem, sive intellectualem concurrere ad actum prædictæ rectitudinis contrarium. Quæ est doctrina Angelici Doct. D.Thom. q. seq. art. 3 ad 1 dicentis : *Cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem : sicut etiam cum aliquis sciens verum, mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam ; sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ita et ars : et secundum hoc dicitur virtus.* Et confirmatur : nam quod scientia et sapientia nequeant concurrere ad actum non rectum saltem rectitudine sui objecti, non provenit ex earum differentiis, sed ex communi ratione virtutis : ergo cum in hac omnes virtutes intellectuales etiam artes conveniant, debet prædictus concursus omnibus repugnare.

Nec D. Thomas intendit Grammaticum posse uti grammatica ad solœcizandum, sed ex eo quod potest non utendo illa, ex industriâ solœcizare, ostendit hujusmodi virtutes non perficere potentiam in ordine ad earum usum, sed tantum conferre facultatem ad actum.

Secunda explicatio quam amplectitur Gregor. Mart. est per *rectum usum* intelligi a Divo Thoma actum ex omni parte bonum, nullaque circumstantia vitiatum et per solam facultatem bene agendi intelligi vim ad eliciendum actum rectum quantum est ex parte objecti, licet aliunde vitiari possit. Hoc posterius præbent virtutes quæ perficiunt solum intellectum : illud autem quæ perficiunt voluntatem, vel intellectum in ordine ad illam. Hic modus dicendi in se quidem verus est ; non tamen explicat cur inclinare ad usum actus idem sit atque inclinare ad actum nulla circumstantia vitiatum : aut cur virtutes perficientes intellectum secundum se id non præstent.

3. Legitima ergo expositio habetur ex Cajet. in præsenti, ubi observat, in potentiis vel habitibus a voluntate motis, v. g. in intellectu aut scientia posse duo considerari : scilicet proportionem ipsius potentiæ vel habitus ad operationem : et usum quo voluntas applicat illa, ut talem operationem exequantur, quæ enim facultates voluntatis dominio subduntur, non agunt nisi per eam motæ et applicatæ : et ideo sup. q. 16, art. 1, *usus*, seu *uti* ponitur actus proprius voluntatis, quo reliquas vires applicat ad agendum. Quod si prædictus usus active sumatur, importat actum a voluntate elicitum, et in ea manentem : si autem passive, dicit actum potentiæ applicatæ prout ab actu voluntatis dependet. Et si adæquate consideretur, involvit utrumque. Unde fit ipsum actum ad quem voluntas applicat intellectum, posse etiam dupliciter ad eum comparari : vel absolute considerando dumtaxat proportionem hujus ad illum : vel prout intellectus stat sub applicatione et usu activo voluntatis, quo pacto prædictus actus dicitur *usus passive*. Est ergo discrimen assignatum a D. Thoma inter virtutes, quod quædam perficiunt intellectum præcise secundum se, hoc est secundum proportionem ad actum absolute sumptum nulla habita ratione ad usum vel motionem voluntatis : et ideo ad perfectionem talium virtutum per accidens se habet, quod voluntas utatur illis, vel non utatur ipseque modus usus et finis extrinsecus in ordine ad quem utitur : unde quidquid horum sit inordinatum, non tollitur quod est per se de rationi talium virtutum : atque adeo stat habere illas in sua perfectione et non uti eis quando oportet. Aliquæ vero perficiunt intellectum non præcise secundum se, sed ut stat sub usu voluntatis, atque adeo in ordine ad actum ipsius intellectus tam secundum se, quam ut est usus passive : et ideo usus adæquate, modus ejus, et omnia quæ per se concernit, per sese habent ad tales virtutes. Et quia virtus per se nihil inordinatum concernit, nullum eorum potest esse inordinatum : ob idque non compatitur habentem tales virtutes, non uti illis quando oportet, et prout oportet ; vel uti aliter quam oportet.

Hinc provenit actus hujusmodi virtutum debere esse bonos ex omni parte, nullaque circumstantia vitiatos. Tum quia undecumque actus vitietur, usus est inordinatus : atque adeo neque iste potest esse a virtute, neque ille ab habitu perficiente usum. Tum etiam, quia cum usus sit actus voluntatis, quicumque

quicumque habitus perficit illum, attingit hujus rectitudinem, quæ est bonitas moralis; et hac destructa, non est circa quod remaneat talis habitus : constat autem bonitatem moralem destrui per quamcumque pravam circumstantiam juxta dicta tract. præced. disp. 6, dub 1; undecumque ergo actus sit malus, erit contra prædictas virtutes, et nullo modo ab illis.

Object. 4. Nec refert quod objicit Greg. Mart. Divum Thomam nomine *usus* non intellexisse illum, quo voluntas applicat virtutem vel potentiam, sed ipsum actum virtuosum, ad quem applicat : et ideo postquam dixit quod *aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam quod aliquis recte facultate utatur*, ponit exemplum *sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum : sed etiam facit ut juste operetur*, non ergo prædicta explicatio menti Diluitur. ejus congruit. Respondetur enim utrumque actum comprehendi a D. Thoma sub usu cum distinctione quam tradidimus *usus activi et passivi :* quippe ex utroque coalescit usus adæquate sumptus, et quodammodo idem numero actus, sicut ex imperio et actu imperato juxta doctrinam ipsius D. Thomæ supra q. 17, art. 4. Et non refert in uno vel in alio exemplificare : quia cum usus passivus, qui est actus elicitus a virtute, non dicatur nisi per subordinationem ad activum qui est actus voluntatis, in idem redit habitum ad illum, et ad istum perficere : neuterque vitiari potest, altero non vitiato. Quomodo vero virtus in intellectu existens perficiat usum activum voluntatis, non est difficile intelligere ex his quæ dicemus disp. seq. n. 22, ubi id explicandum est de virtute existente in appetitu sensitivo.

5. Hinc manet explicatum secundum, quod proposuimus : nam cum operatio sit bona in actu in quantum est sub usu et existentia, quæcumque virtus usum rectificat, reddit illam actu bonam. Sicut quia prout est in facultate et habitudine potentiæ elicitivæ, tantum existit et est bona in potentia, virtus quæ prædictam habitudinem perficit sine respectu ad usum eo dumtaxat modo, nempe in potentia dicitur facere bonam operationem.

6. Atque hinc etiam liquet tertium : nempe cur virtutes perficientes intellectum secundum se, non dent rectum usum, secus quæ perficiunt illum ut subest voluntati. Quoniam usus intelligi nequit sine habitudine ad voluntatem ut ex dictis constat. Unde idem est perficere intellectum in ordine ad usum, ac perficere ut subest voluntati : sicut perficere illum secundum se non habito respectu ad voluntatem, idem est ac perficere habitudinem ejus ad actum absolute sumptum præscindendo ab usu. Quæ autem virtutes primum illud, quæ vero hoc secundum præstent ex earum objectis debet venari. Quæ enim habent pro objecto specificativo bonum morale, ut sunt omnes existentes in voluntate et in appetitu sensitivo, necessario perficiunt usum : quia bonum morale sine recto usu non consistit. Idem ex intellectualibus tenendum est de prudentia et synderesi : nam licet respiciant verum, non tamen per conformitatem ad rem, sed ad appetitum rectum rectitudine morali, et ideo necessario supponunt vel inferunt bonum morale ipsius appetitus, quod ut diximus absque recto usu non consistit. Unde prædictæ virtutes non sunt pure intellectuales, sed solent ad morales reduci tanquam earum regula et principium. Virtutes pure intellectuales speculativæ, nempe scientia, sapientia et intelligentia respiciunt verum speculativum, quod est per conformitatem ad rem, nullo habito respectu ad appetitum, quibus proinde non malitia, sed solum falsitas repugnat : et ideo omnes perficiunt intellectum secundum se præscindendo a voluntate et usu. Idem dicendum est de arte, quæ non respicit bonum agentis, sed artefacti : respectu cujus de materiali se habet modus usus, et de formali conformatio ad regulas artis. Et quamvis, eo quod est in intellectu practico, verum ejus sumatur per habitudinem ad appetitum rectum, ac non rectitudine morali, quæ est per respectum ad finem ultimum humanæ vitæ, sed rectitudine dumtaxat artificiali quæ attenditur ex fide ipsius artis ut explicat Cajetanus q. seq. art. 5. Et ideo neque ars curat de usu, neque de rectitudine morali voluntatis.

Major difficultas est de fide Theologica, quam adducit D. Thomas in exemplum virtutum perficientium intellectum ut subest voluntati, qua tamen non videtur repugnare habentem male uti credendo propter inanem gloriam vel alium pravum finem, ut tetigimus tract. præced. disp. 6, n. 32. Verum hoc constare non potest usque ad tractatum de fide, ubi examinandum est quo pacto ejus assensus dependeat ex motione voluntatis, ex charitate et pia affectione,

qualiterque ipsa fides rationem virtutis sortiatur.

Object. 7. Sed contra rationem datam objicies. Quia non minus potest habens justitiam operari injuste non utendo illa, quam habens grammaticam non utendo illa solœcizare : ergo non magis illa, quam ista rectificat usum. Præterea si virtus moralis rectificaret usum, non posset habens talem virtutem peccare : quippe omne peccatum recto usui repugnat : ergo, etc.

Diluitur. Respondetur esse disparem rationem : nam etsi habens justitiam possit non uti illa, eo quod nulla virtus tollit libertatem, tamen justitia ex se inclinat ad usum quando oportet : unde tunc illa non uti est contra justitiæ perfectionem. Ut enim ait in præsenti Cajetanus, imperfectio virtutis moralis est subduci ab ea actum, qui debet ei submitti, toties autem oportet uti aliqua virtute morali, quoties vel urget præceptum vel circa ejus materiam operamur : et ideo tunc *non uti* sive omittendo, sive exercendo actum vitii oppositi, ejus perfectioni derogat. Nec poterit virtus omnino perfecta componi cum tali non usu. Cujus contrarium cernimus in virtutibus pure intellectualibus : non enim tollit grammaticæ perfectionem, quod aliquis illa non utatur, etiam cum lex vel ratio dictat usum : aut quod exerceat ex industria barbaram locutionem, dummodo neutrum proveniat ex facultatis defectu, sed ex malitia voluntatis.

Solvitur 2 objectio. Ad secundum negatur antecedens. Quia virtus moralis non rectificat voluntatis usum cogendo illam, sed inclinando juxta modum suum, servataque natura potentiæ liberæ. Unde licet prædicta virtus in omni sua perfectione non compatiatur secum grave peccatum, non ideo tollit a voluntate quod absolute possit peccare, quia perficit amissibiliter ; manetque in potestate voluntatis excludere illam, vel ejus perfectionem, operando oppositum : sicut in potestate habentis gratiam manet exercere grave peccatum, quo eam excludet.

Alia replica. 8. Objicies rursus : Etiam virtutes pure intellectuales perficere intellectum ut subest voluntati : nam de ratione omnis habitus est non operari nisi ex voluntatis applicatione : et ideo dicitur quod habitibus utimur, cum volumus : ergo etiam prædictæ virtutes debent inclinare ad rectum usum.

Solvitur. Respondetur negando antecedens formaliter loquendo. Ad probationem dicas, aliud esse an usus virtutis intellectualis et cujuscumque habitus sit a voluntate : aliud an ipsa intellectualis virtus per se talem usum respiciat. Primum est verum ; sed non secundum. Non licet in ordine ad usum per se sit respectus ad voluntatem, quia tamen ad essentiam prædictæ virtutis per accidens se habet ejus usus, per accidens etiam est absolute talis respectus.

Objectio contra 2 conclusionem. Denique contra secundam articuli conclusionem objicies, quod susceptivum habitus virtuosi debet esse indifferens ad diversos modos operandi, ut docet D. Thom. sup. q. 50, art. 5 ; quod enim natura sua determinatum est ad unum, non indiget habitu determinante : atqui intellectus secundum se præciso ordine ad voluntatem nullam habet indifferentiam : sicut neque libertatem juxta dicta tract. 10, disp. 2, dub. 3 ; ergo prout sic nullius virtutis potest esse subjectum.

Solutio. Ad hanc objectionem constat ex dictis disput. præced. n. 54, ubi distinximus duas indifferentias : aliam libertatis, et aliam perfectibilitatis, ostendimusque hanc duntaxat prærequiri in subjecto virtutis. Quamvis autem intellectus secundum se non habeat primam indifferentiam, bene tamen secundam, quia natura sua non est complete determinatus in ratione actus primi ad rectum modum intelligendi, sed capax et indifferens, ut vel ad illum per habitum virtutis, vel ad oppositum per habitum erroris complete inclinetur. Vide disp. seq. n. 50.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis, sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini : sic enim dicitur virtus humana : non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est.

2. Præterea. Appetitus sensitivus est vis utens organo corporali : sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis : dicit enim Apost. Rom. 7, scio quod non habitat in carne mea bonum : ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea. Aug. probat in lib. de morib. Eccl. quod virtus non est in corpore sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam : sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest recte regit, hoc totum mihi debetur : sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum : ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur ut supra dictum est : virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea. Principalis actus virtutis moralis est electio ut dicitur in 8 Ethic. sed electio non est actus irascibilis, sed

sed rationis, ut supra dictum est : ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est, quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde Philos. dicit in 3 Ethic. quod hæ virtutes sunt irrationabilium partium.

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se in quantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari in quantum participant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus in quantum participat rationem: et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes patet : actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum : sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad 1 ergo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ prout sunt partes appetitus sensitivi communes sunt nobis et brutis ; sed secundum quod sunt rationales per participationem ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis : et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus in quantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ : ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis. In quantum vero conformantur rationi sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosoph. dicit in 1 Politic. quod anima regit corpus despotico principatu, id est sicut dominus servum : et ideo totus motus corporis refertur ad animam, et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant : unde in eod. lib. Philosoph. dicit, quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico : quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem : et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis : et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili ; sed prudentia est in ratione.

Prima conclusio : *Appetitus sensitivus secundum se præcise sumptus, nequit esse virtutis subjectum.*

Secunda conclusio : *Si prædictus appetitus consideretur in quantum participat rationem, natusque est ei obedire, potest esse subjectum virtutis.*

Utraque conclusio examinabitur disp. seq. dub. 2, ubi etiam n. 20 constabit, quis sit proprius actus virtutis in appetitu sensitivo existentis, et qualiter dicatur habitus electivus : quod tangit solutio ad 4.

ARTICULUS V.

Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis in quantum obedit rationi : sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa et memorativa : ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea. Sicut appetitus rationalis qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri, vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus : ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea. Prudentia est quædam virtus cujus partem ponit Tull. memoriam in sua Rhetorica : ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales ut dicitur in 2 Ethic. morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva : intellectuales autem in intellectu vel ratione : sicut patet in 6 Ethic. nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus : quod patet ex hoc præcipue, quod Philos. dicit in lib. de memoria, quod in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura : nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tull. in sua Rhetorica, quod est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria et in aliis viribus sensitivis apprehensivis non est habitus per se, sed ad aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est : sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus virtutes dici non possunt : virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari : unde oportet quod virtus sit in illa potentia, quæ est consummativa boni operis, cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis. Sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam: et in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo : et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis : virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de anima : et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur : et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione. Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se : sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam est bonitas memoriæ : ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

Prima conclusio : *In sensibus internis ponuntur aliqui habitus.*

Secunda conclusio : *Habitus in prædictis viribus existentes non sunt virtutes.*

NOTATIONES CIRCA ISTUM ARTICULUM.

Primam conclusionem relinquit D. Thomas ut notam ex testimonio Aristotelis. Potest autem ratione probari : quia ut aliqua potentia sit susceptiva habitus duo re-

quirit : nempe quod habeat propriam operationem, et quod non sit ad unum modum operandi ita determinata, quin possit per vim potentiæ superioris multipliciter disponi : vel (et in idem redit) quod nec tantum sit mota ab alio, nec tantum movens, sed movens mota juxta dicta disput. præced. num. 43; cum ergo sensus interni saltem imaginativa, cogitativa et memoria habeant proprias operationes, et prout sunt in homine possint a ratione moveri, participentque ex intellectu quemdam modum judicii
Cajet. et discursus (ut ex D. Thom. docent Cajet.
Bannez. infr. q. 74, art. 4, Bannez 1 p. quæst. 78, art. 4, dub. 2, et alii) nihil deest quominus dum sæpe moventur, generetur in illis aliquis habitus, quo facilius judicent vel discurrant, juventque sua operatione intellectum. Videatur Angelic. Doct. supr. q. 50,
Montes. art. 3 ad 3. Addit Montesinos, quia ut appetitus sensitivus, in quo ponuntur virtutes morales ad obediendum rationi, sequatur hujus imperium, opus est quod proponatur sibi objectum honestum per imaginativam aut cogitativam : imaginativa autem aut cogitativa natura sua solum habent proponere bonum delectabile appetitui : erit ergo eis secundum se difficile proponere bonum rationis et honestum : et tamen ex frequentatione actuum redduntur faciles ad illud proponendum, et de eo cogitandum : ergo signum est per talem frequentationem generari aliquos habitus in prædictis potentiis.

Quæres autem quid sint isti habitus ? an aliqua simplex qualitas distincta ab speciebus intentionalibus, sicut sunt habitus intellectus. An ipsæ species intentionales sic vel aliter modificatæ ac dispositæ ? Posset non improbabiliter sustineri hoc secundum juxta doctrinam Angelic. Doct. sup. q. 50, art. 3 ad 2, ubi concedit brutis habitus quodammodo : *Quia bruta animalia* (inquit) *a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde August. dicit in lib.* 83 *quæstionum, quod videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu : quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitæ et mansuetæ vocantur, etc.* Per hujusmodi vero habitus graves expositores non intelligunt aliquam qualitatem brutorum sensibus vel appetitui impressam distinctam ab speciebus intentionalibus ; sed tantum hujusmodi species, quatenus per actuum repetitionem secundum ordinem humanæ industriæ factam, firmius adhærent eorum memoriæ, vel æstimativæ : et sic in promptu habentur, ut præsentato eis tali signo, aut insurgente tali vel tali passione, statim excitentur secundum prædictum ordinem. De quo potest videri Greg. Mart. citato art. 3. Juxta hanc doctrinam dici posset memoriam vel cogitativam hominis non indigere aliqua qualitate distincta ab speciebus : sed per eas sic vel aliter firmius adhærentes juxta repetitionem actuum sufficienter habituari ad bene memorandum seu discurrendum, ministrandumque intellectui.

Verius tamen judicamus D. Th. in præsenti non intellexisse solas species prædicto modo dispositas, sed tertiam simplicem qualitatem, quæ vere habitus operativus sit, et teneat se ex parte potentiæ : tantumque deficiat ab *esse* virtutis propter rationem in corpore traditam, quia videlicet non est in potentia consummativa actus recti, sed tantum dispositiva ad illum. Ratio enim nuper facta ad probandam existentiam prædicti habitus, sufficienter totum hoc convincit, ut intuenti constabit. Nec potest assignari sufficiens ratio, cur in appetitu sensitivo ponantur habitus proprie dicti, et non in prædictis sensibus internis, cum non minus isti quam ille sint potentiæ moventes et motæ, etc.

Circa secundam conclusionem notanda est ejus ratio, quia convincit neque in voluntate, neque in intellectu aut alia potentia ponendam esse virtutem ad actum, cujus rectitudo in ipsa potentia non consummetur : et ideo si pro tali actu prædicta potentia aliquo habitu indigeat, iste non pertinget ad rationem virtutis.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis?

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ non requiritur aliquis habitus : sed de ipsa ratione voluntatis cum sit in ratione secundum Philos. in 3 de anim. est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus ; quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, virtus enim est habitus per modum naturæ consentaneus rationi, ut Tullius dicit in sua Rhetorica : ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea. Omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in 1 et 2 Ethic. sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate : virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem : ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea.

3. Præterea. Omnes actus humani ad quos virtutes ordinantur sunt voluntarii : si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes : quod videtur inconveniens : voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quod major perfectio requiritur in movente, quam in moto : sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem : multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili et concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omni autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum sicut dictum est objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ : sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto : ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute, quæ ordinat ad locum proprium ipsius volentis sicut temperantia et fortitudo quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omnino, idest universaliter appetitivum, ut dicitur in 1 Ethic. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas : et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica ut infra patebit.

Ad 3 dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium hujus vel illius hominis. Et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ ut dictum est. Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

Prima conclusio : *Ad bonum rationis voluntati proportionatum, quale est bonum proprium, voluntas non indiget virtute perficiente.*

Secunda conclusio : *Virtutes quæ ordinant ad bonum divinum sicut charitas, vel ad bonum proximi sicut justitia, subjectantur in voluntate.*

DISPUTATIO II.

De subjecto virtutis.

Possemus in hac disputatione quamplura excitare dubia, tam circa omnes animæ potentias, quam circa alia quæ potentiæ non sunt, inquirendo de singulis an possint esse virtutis subjectum. Superfluus tamen esset tantus labor : cum de aliquibus quid tenendum sit absque novo examine ex dictis innotescat. Etenim subjectum virtutis non posse esse corpus, vel animam secundum suam substantiam, sed solam potentiam operativam habetur ex littera primi articuli : et ex dictis disp. præced. per totam. Unde etiam constat non omnibus potentiis, sed tantum rationalibus aut quæ rationem participant id posse competere : quippe istæ duntaxat sunt moventes et motæ, habentque indifferentiam ut possint a superiori potentia per habitum disponi. Atque ex hoc manent exclusæ potentiæ partis vegetativæ, et intellectus agens (saltem respectu virtutis ordinis naturalis), juxta dicta disp. præced. num. 4; exclusi quoque manent sensus externi : et etiam membra corporis. Hæc quidem quia non habent actum proprium, sed tantum exequi imperium appetitus et rationis et ideo præcise sunt mota, et non moventia : illi vero quia non habent indifferentiam, sed sunt ad unum modum operandi determinati per naturam. Ob idque D. Th. supr. q. 50, art. 3, D.Thom. utrisque negat quoscumque habitus, ibi : *Vires autem apprehensivæ exteriores ut visus et auditus, et hujusmodi non sunt susceptivæ aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos : sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.* A sensibus internis excludendas esse virtutes, licet non habitus, probat sufficienter littera quinti articuli, et quæ ibi adnotavimus. Atque adeo tantum manent quatuor potentiæ, de quibus possit inquiri an sint subjectum virtutis : nempe intellectus possibilis, voluntas et appetitus sensitivus complectens irascibilem et concupiscibilem. Neque adhuc de duobus primis opus est id absolute discutere quippe de intellectu constat sine difficultate pars affirmativa ex art. 3, ejusque animadversionibus, et de voluntate ex art. 6. Reducitur ergo disputatio ad inquirendum de appetitu sensitivo absolute, et de voluntate vel intellectu respectu aliquarum virtutum in speciali. Præcedet autem commune pro omnibus

DUBIUM I.

Utrum eadem virtus possit subjectari in diversis potentiis ?

Quamvis titulus possit intelligi de virtute quæ sit una vel numero, vel specie, decidemus dubium brevitatis gratia solum in secundo sensu indeque a fortiori constabit quid dicendum sit in primo. Cum enim

unitas numerica specificam supponat et includat, plane fit non posse esse idem numero, quod fuerit specie distinctum. Est etiam perfacilis ratio, ut virtutes existentes in diversis potentiis debeant saltem numero distingui, quam tangit D. Thom. art. 2, in argumento *sed contra :* quia unitas numerica accidentium sumitur a subjectis, et ideo est aperta implicatio ut idem numero accidens seu virtus in subjectis vel potentiis distinctis resideat.

Observat autem Angelicus Doctor dupliciter posse intelligi unam virtutem esse in pluribus potentiis. Vel ex æquo et complete, ita ut qualibet salvetur simpliciter conceptus et species talis virtutis : vel per modum diffusionis, in quantum ex virtute quæ est in una potentia derivatur ad aliam aliqua participatio, quæ non est complete virtus, sed modus et participium virtutis : sicut ad fidem quæ est in intellectu derivatur ex charitate existente in voluntate ordo ad ultimum finem, per quem redditur viva et formata. Ex quo exemplo et ex aliis quæ id aperte ostendunt, constat præsens dubium non controverti in secundo sensu, sed in primo.

§ I.

Communis et vera sententia.

Assertio. 1. Dicendum est unam et eandem virtutem secundum speciem non posse esse complete et ex æquo in potentiis distinctis. Assertio est D. Thom. non solum art. 2 hujus quæstionis,sed etiam infra q. 60, art. 5, et communis inter Theologos, quos superfluum est recensere. Probatur ratione Ratio D.Thom. ejusdem Angelici Doctoris. Virtutes existentes in diversis potentiis, v. g. intellectu et voluntate, habent objecta formaliter distincta : ergo debent distingui specie : atque adeo repugnat ut quæ non distinguuntur in diversis potentiis collocentur. Consequentia liquet : nam virtutes sicut et cæteri habitus sumunt speciem ab objectis, per ea quæ distinguuntur, ut notum est in via D. Thom. Antecedens vero probatur. Tum quia objectum virtutis existentis in aliqua potentia continetur sub objecto ejusdem potentiæ tanquam pars : unde sicut repugnat objecta diversarum potentarium non esse formaliter distincta, repugnat non distingui objecta virtutum, quæ prædictas potentias afficiunt. Tum etiam, nam plus differunt virtutes existentes in diversis potentiis, ut in intellectu et voluntate, quam quæcumque virtutes ejusdem potentiæ,puta voluntatis : illæ enim differunt per altius et communius principium, quod est objectum potentiæ ; istæ vero conveniunt in prædicto objecto, et tantum sub eo distinguuntur penes rationes speciales : cum ergo virtutes existentes in eadem potentia omnes sint specie distinctæ, consequens est, ut quæ in diversis existunt, nequeant non saltem specie differre : atque ita nunquam dabitur ut virtutes ejusdem speciei in diversis potentiis resideant.

Occurres huic rationi, non convinci ex distinctione inter objecta potentiarum distinctionem virtutum. Quia sicut virtus voluntatis, v. g. est aliquid participatum ex altiori potentia, scilicet intellectu juxta dicta disp. præcedenti, ita objectum prædictæ virtutis est aliquid derivatum ex objecto ipsius intellectus, superadditumque objecto voluntatis sumpto secundum se : unde licet objectum voluntatis distinguatur ab objecto intellectus, non oportet ut objectum virtutis in illa existentis distinguatur ab objecto istius, aut ab objecto virtutis, quæ in ipso residet. Potestque evasio ista confirmari ex eo quod initio dubii supposuimus, nempe virtutem unius potentiæ posse participari ab alia. Quamvis enim ista participatio sit in potentia distincta, non ideo habet distinctum formaliter objectum ab objecto prædictæ virtutis : alias nequiret ad ejus speciem pertinere. Stat ergo perfectiones seu habitus existentes in diversis potentiis non habere distincta formaliter objecta. Evasio.

2. Pro impugnatione hujus evasionis animadvertendum est dupliciter posse ex una potentia aliquid in aliam derivari : vel ut fiat forma propria potentiæ in qua recipitur, compleatque illam intra lineam commensurationis essentialis : vel ut sit ibi præcise tanquam aliquid incompletum, modus et participium potentiæ seu virtutis a qua descendit,extrahens potentiam receptivam a linea non tantum suæ quantitatis virtutis, sed etiam commensurationis essentialis. Quod primo modo derivatur, nequit habere pro objecto, nisi quod fuerit objectum vel pars objecti potentiæ in qua est : quia potentia tanquam per formam propriam non agit nisi in ordine ad proprium objectum. Quod autem derivatur secundo modo, non tam respicit objectum potentiæ Animadversio pro impugnatione.

potentiæ in qua est, quam objectum illius unde derivatur : ponitur enim in prædicta potentia, non ut compleat respectu sui objecti, sed ut extrahat ad objectum alterius : potiusque gerit munus vicariæ istius, quam formæ illius.

Esse vero hoc modo distinguendum et philosophandum suadet natura potentiæ virtutis. Certum est enim commensurationem essentialem voluntatis, v. g. in plus esse quam quantitas virtutis : sicut objectem extensivum in plus esse, quam intensivum. Et similiter dubitari non debet posse aliquid potentiæ superaddi, non modo extra quantitatem virtutis, sed etiam extra commensurationem essentialem : sicut intellectui superadditur bonitas moralis, et ordo ad finem sub ratione finis, quæ sicut egrediuntur lineam veri, sic etiam egrediuntur commensurationem essentialem intellectus, quæ in prædicta linea adæquatur et finitur. Erit ergo prædicta potentia perfectibilis et intra commensurationem essentialem, latitudinemque proprii objecti specificativi, et extra talem commensurationem et objectum : prima perfectio erit a forma facta propria ipsius potentiæ, cujus respicit objectum : secunda vero a forma, quæ non sit per modum formæ, sed præcise ut participium alterius, intra cujus commensurationem perficit. Et sicut illa quia perficit per modum formæ propriæ, oportet quod sit qualitas completa et perfecta : ita quia ista perficit non ut forma rei perfectæ, sed ut alterius vicaria et participium, non erit perfecta qualitas, sed aliquid modale et incompletum.

Præcluditur evasio. 3. Hinc impugnatur prædicta evasio : quia virtus residens complete in aliqua potentia perficit illam ut vera et propria forma, non præcise, ut participium alterius unde derivatur : alias non esset perfecta et completa qualitas, nec proinde habitus, sed aliquid incompletum et modale : atqui perfectio quæ se habet ut propria forma potentiæ non extrahit illam a suo objecto : ergo nec talis virtus potest habere pro objecto aliquid extra objectum prædictæ potentiæ ; sed aliquid sub eo contentum, quod sit ejus pars, proindeque distinctum ab objecto alterius potentiæ. Manet ergo inconcussa ratio D. Thomæ.

Nec refert, quod sicut virtus existens in voluntate, ita ejus objectum formale a ratione derivatur, ut tangit evasio. Nam quod a ratione descendit in objectum voluntatis, eo ipso fit de linea boni, quæ est linea voluntatis, et non manet ut de linea veri, quæ est linea intellectus : ipse enim ordo rationis, qui in intellectu et ejus actibus est veritas, in actibus et objecto voluntatis est bonitas, ut magis explicabimus num. 14. Unde quod virtus voluntatis respiciat objectum ut commensuratum rationi, non est respicere aliquid extra objectum suæ potentiæ.

Per quod manet etiam impugnata confirmatio : quia participatio, quæ ex virtute existente in una potentia, descendit ad aliam, non est in ista ut forma propria, sed ut pura participatio et modus alterius, et ita potius debet habere pro specificativo objectum virtutis cujus est participatio, quam objectum potentiæ vel virtutis in qua residet. Quæ omnia clariora fient ex dicendis a num. 14.

Object. 4. Dices, haberi ex dictis distinctionem inter virtutem perficientem intellectum, et virtutem perficientem voluntatem : non vero inter hanc, et eam quæ perficit appetitum sensitivum : quia tam respectu hujus, quam illius, objectum formale est id quod derivatur a ratione : hoc autem sive sit in objecto voluntatis, sive in objecto appetitus, est ejusdem lineæ, nempe boni honesti, quod supergreditur objectum appetitus sensitivi ; ergo prædictæ virtutes non respiciunt objecta, quorum unum contineatur sub objecto voluntatis, et aliud sub objecto appetitus, ac proinde formaliter distincta.

Enodatur. Respondetur negando antecedens. Quamvis enim utraque illa virtus habeat pro objecto bonum commensuratum rationi, diversa est tamen commensuratio, quam respicit virtus appetitus sensitivi ab ea, quam respicit virtus vlountatis : sicut ipsa ratio diversimode mensurat operationem voluntatis et passionem appetitus ; et sicut ordo rationis in objecto et actu voluntatis fit de linea boni specificativi voluntatis, ita prædictus ordo in objecto et actibus appetitus sensitivi fit de linea objecti ejusdem appetitus, non præcise secundum suam speciem considerati, sed ut est appetitus sensitivus hominis. Unde sub bono honesto non tantum continetur bonum attingibile per potentiam spiritualem, qualis est voluntas, sed etiam bonum attingibile per potentiam corpoream et sentientem, qualis est prædictus appetitus : ac proinde convenientia objecti virtutis voluntatis, et objecti appetitus in ratione boni honesti, non est in

aliqua ratione specifica, sed in ratione valde generica sub qua diversa objecta formalia continentur.

§ II.

Diluuntur argumenta contrariæ sententiæ.

5. Pro contraria sententia quæ est Aureoli apud Capreolum in 3, dist. 33, possent adduci exempla diversarum virtutum, ut liberalitatis, magnificentiæ, humilitatis et similium, quæ simul videntur subjectari in voluntate et in appetitu sensitivo. Sed quia hoc pendet ex dicendis dub. 3, ubi explicabimus quæ virtutes subjectentur in voluntate, sufficit modo dicere quod si prædictæ virtutes ex æquo sunt in utraque potentia, non erunt unius speciei : nam præterquam quod in appetitu erunt corporeæ, et in voluntate spirituales ; in illo debent esse in ordine ad passiones, in isto vero in ordine ad operationes. Et rursus nostra ratio convincit quod sicut objectum voluntatis, et objectum prædicti appetitus essentialiter differunt, sic objecta virtutum utriusque utpote sub illis contenta debent distingui.

1 argum. Deinde arguitur. Idem actus secundum speciem procedere potest a potentiis distinctis : ergo debent poni in illis virtutes ejusdem speciei. Antecedens videtur per se notum, nam actus temperantiæ et aliarum virtutum quæ sunt in appetitu sensitivo procedunt ab ipso appetitu, et etiam a voluntate eligente eum sic operari. Similiter actus fidei procedit ab intellectu et voluntate : non enim intellectus assentiet credendis, nisi voluntas illum moveat. Rursus, actus prudentiæ procedit tam ab intellectu, quam ab imaginativa, cujus est cognitio singularium quæ prudentia requirit. Consequentia vero probatur : quia ut ait D. Thom. actus procedens a duabus potentiis, vel ab una ut mota ab alia, non potest esse perfectus, nisi utraque supponatur perfecta : ac proinde nisi in utraque sit sua virtus : cumque hujusmodi virtutes respiciant eundem actum, erunt unius speciei : quippe virtutes per actus specificantur.

Diluitur. 6. Respondetur negando consequentiam. Ad probationem dicendum est præcise propter unicum actum non esse constituendas virtutes in pluribus potentiis : sed cuilibet virtuti in ea potentia in qua est, debet correspondere suus actus ab actu alterius virtutis distinctus. Ubi vero unus tantum esset actus, unica tantum virtute opus esset existente non in potentia præcise movente, sed in illa in qua actus consummatur, ut docet Angelicus Doctor in præsenti art. 5, ubi ob hanc rationem negat virtutes sensibus internis : quia licet moveant et concurrant ad actum perfectum, qui est cognitio veri, hujusmodi tamen cognitio non consummatur in prædictis sensibus, sed in solo intellectu, et ideo in eo tantum ponenda est virtus. Neque oppositum insinuat art. 4, sed solum intendit quod non sufficit voluntatem esse perfectam circa bonum proprium, quod habet absque virtute, ut actus appetitus circa tale bonum sit perfectus, nisi ipse appetitus in quo consummatur perficiatur per virtutem. Quod confirmat nostram solutionem. Quæ elucidari potest exemplis argumenti. Etenim actus temperantiæ, quamvis sit ex motione voluntatis, non requirit in ea virtutem, ut ostendemus dub. 3, sed tantum in appetitu sensitivo, in quo completur. Deinde, actus fidei non necessario requirit virtutem in voluntate, sed sufficit quod in intellectu ubi consummatur sit ipsa fides, et in voluntate aliqua pia affectio, quæ ad virtutis essentiam non attingit. Et quamvis actus fidei formatæ supponat in voluntate virtutem charitatis, hæc tamen non respicit primario prædictum actum, sed ipsum actum charitatis, qui in voluntate completur. Similiter, etsi actus prudentiæ dependeat ab imaginativa; at ipsa virtus prudentiæ solum residet in intellectu, quia in hoc ejus actus complementum habet. Et sic per plura alia discurrendo, nulla datur virtus, cui non correspondeat proprius actus specie distinctus ab actu alterius virtutis : atque adeo nunquam dabitur, virtutes afficientes distinctas potentias, habere actum ejusdem speciei.

Argument. 2. 7. Secundo probatur. In illa potentia oportet esse aliquam virtutem in qua est actus elicitus a tali virtute : siquidem virtus ponitur in potentia consummativa actus : sed actus ejusdem virtutis possunt esse in diversis potentiis : ergo et ipsa virtus. Minor probatur in actibus virtutis Religionis : devotio enim est in voluntate ut docet Divus Thomas 2, 2, quæst. 82, art. 1, et oratio in intellectu ut habet quæst. 83, artic. etiam 1, et tamen uterque actus elicitur a latria seu Religione. Idemque argumentum potest fieri de juramento et voto quæ sunt actus Religionis, et existunt in intellectu.

Nec

Solutio. Nec refert si dicas orationem et similes actus non esse a Religione elicitive, sed tantum imperative ; et ideo non opus esse ut Religio sit in intellectu, quia virtus existens in una potentia potest imperare actum alterius, quamvis non elicere. Nam contra est primo auctoritas D. Thom. citata q. 83, art. 3, ubi ait quod *oratio est proprie Religionis actus.* Quod etiam dicit de voto q. 88, art. 5 de Juramento q. 89, art. 4. Si autem prædicti actus non elicerentur a religione, non dicerentur ejus proprii : sicut non dicuntur proprii religionis actus aliarum virtutum, qui ab ea solum imperantur. Et in 4, dist. 15, q. 4, artic. 1, quæstiunc. 2, sic dicit : *Cum Deo reverentiam exhibere sit actus latriæ, oratio actus latriæ erit elicitive.* Deinde, si oratio tantum esset a religione imperative oportet assignare virtutem, a qua sit elicitive, ac proinde quæ sit in eadem potentia, scilicet in intellectu : neque apparet cur hujusmodi virtus non etiam sit religio sicut ejus actus.

Impugnatur. D. Thom

Doctrina pro solutione. 8. Pro solutione primo explicandum est, quo pacto oratio et similes actus dicuntur proprii religionis, et ab ea elici : indeque occurremus argumento. In cujus enodatione non pauci laboraverunt, nec tamen difficultatem ex toto videntur abstulisse. Sciendum est ergo cum Cajet. 2, 2, citata q. 81, art. 4, D. Thom. in assignando virtutibus proprios actus, potius respexisse ad identitatem ipsarum virtutum, quam ad identitatem potentiarum : et ideo omnem actum qui non respicit nisi unicam virtutem, appellat proprium talis virtutis, in quacumque potentia sit. Quod si plures respiciat, illius vocat proprium, a qua habet primam speciem boni et virtuosi, ac proinde cujus finem primario respicit. Hac ratione 2, 2, q. 3, artic. 1, confessionem externam dicit esse actum proprium fidei, quamvis illa sit in potentia externa, et hæc in intellectu : quia prima bonitas prædictæ confessionis ex fide est, et ejus finem respicit, non vero ex alia virtute. Et generaliter omnes actus externos sive virtutis, sive vitii attribuimus ut proprios illis habitibus, a quibus sumunt primam speciem deformitatis, vel rectitudinis : ut comestionem temperatam temperantiæ, externum luxum luxuriæ, etc., non curando an sint in eadem potentia vel in diversis. Quia ergo prima essentialis bonitas orationis tota est a Religione, quia est bonitas reverentiæ et cultus, oratio dicitur proprie ejus actus, quamvis sit in distincta potentia.

Et ex hoc dicitur etiam *actus religionis elicitive :* quia ut bene observat Bannez, 2, 2, citata q. 3. Et Alvarez in præsenti disp. 92, dupliciter potest aliquis actus dici elicitus ab aliqua virtute : vel proprie et stricte quia est immediata ejus operatio, ac proinde manet in eadem potentia : vel large, ex eo solum quod non fit media alia virtute, quamvis mediet alia potentia. Dicitur enim talis actus elicitus, quia non est proprie imperatus : nam actus proprie imperatus ab aliqua virtute, dicitur ille qui fit media alia virtute eliciente : sicut actus qui elicitur ab humilitate propter Deum, dicitur imperari a charitate : et ideo ubi una tantum est virtus, qualitercumque influat in actum, dicitur hic procedere ab ea elicitive. Hoc secundo modo oratio, votum et juramentum dicuntur elici a religione : primo vero devotio, et si qui alii in voluntate existunt.

9. Deinde nota ex dictis num. 1, virtutem ad aliquem actum in ea tantum potentia esse collocandam, cujus objectum vel ejus partem respicit : ob idque rectitudo actus et objecti inspecti a virtute, semper debet esse de linea rectitudinis potentiæ in qua est virtus, quidquid sit de entitate physica, quia virtus non entitatem sed rectitudinem per se attendit. Unde si entitas alicujus actus pertineat ad intellectum, rectitudo vero prima sit de linea voluntatis, virtus non est collocanda in intellectu ubi est actus, sed in sola voluntate cujus est rectitudo. Ita evenit in actu orationis : nam substantia talis actus est quædam loquutio et manifestatio, atque adeo pertinet ad intellectum : in qua tamen prout sic non invenitur aliqua rectitudo ; sed indifferentia, ut aliunde sit recta vel ordinata. Unde prima rectitudo est quam accipit a voluntate, eo quod fit cum reverentia et devotione : et inde est ut virtus pro tali actu, quæ est religio, non in intellectu, sed in sola voluntate collocetur. Quam doctrinam majori ex parte accepimus ex D. Thom, in 4, dist. 15, q. 4, art. 1, quæstiunc, 2, ubi sic ait : « Oratio actus « quidam est, dicimus autem actum ali- « quem esse virtutis actum, si in sui ratione « aliquid claudat, quod ad ordinem virtutis « pertineat : et ideo oportet quod illius « virtutis actus ponatur, ad quam pertinet « illa conditio, quæ sibi ordinem virtutis « tribuit Oratio autem ex genere actus non « importat aliquam rationem virtutis, « quod genus est petitio : sed absolute ac- « tum potentiæ demonstrat nulla circums-

D. Thom.

« tantia vel in bonum, vel in malum ves-
« titum. Adduntur autem a Damasceno
« duæ differentiæ, quæ ordinem virtutis
« demonstrant, scilicet decentium, et a
« Deo : quod est petere quod oportet et a
« quo oportet : sed prima conditio non com-
« plet rationem orationis : quia si ab homine
« decentia petamus, talis petitio oratio non
« dicitur. Neque etiam est de essentia oratio-
« nis : quia si etiam quis indecentia petat a
« Deo, orat quidem, sed carnaliter orat. Unde
« illa conditio magis pertinet ad bene esse
« orationis, quam ad rationem suæ speciei.
« Relinquitur ergo, quod ex hoc oratio
« speciem trahit, et ad rationem virtutis
« trahitur quod est a Deo petitio. Cum au-
« tem petitio sive deprecatio quæ ad supe-
« riorem fit reverentiam habeat adjunctam,
« ex qua impetrare nititur quod intendit,
« constat quod oratio ex hoc efficaciam ha-
« bet ad impetrandum illud pro quo oratur,
« quod Deo reverentiam exhibet : unde cum
« Deo reverentiam exhibere sit actus la-
« triæ, oratio actus latriæ erit elicitive. Nec
« obstat quod latria in voluntate est, non
« in ratione cujus actus est oratio, quia uti-
« tur actu rationis ut ex eo Deo reveren-
« tiam exhibeat, etc. »

Occurritur argumento.

10. Ex his ad argumentum respondetur distinguendo majorem : et concessa de actu proprie et rigorose elicito a virtute ; negari debet de elicito minus proprie secundo modo explicato : et quoniam oratio hoc pacto dumtaxat a religione elicitur, et est ejus actus, non postulat ut ipsa religio sit in intellectu ubi residet, sed sufficit esse in voluntate ubi est actus devotionis per quem religio intellectum applicat ad orandum. Quod vero communiter dicitur constituendam esse virtutem in potentia consummativa operis intelligendum est non de consummatione quoad entitatem physicam, sed quoad speciem rectitudinis, pro qua dumtaxat virtus est instituta. Et ideo quamvis actiones externæ compleantur per membra corporis, non ponimus in his virtutes, sed tantum in potentiis internis, in quarum actibus rectitudo complete habetur, indeque ad exteriores derivatur. Unde quia rectitudo orationis tota est reverentia, quæ in voluntate per actum devotionis complete existit, indeque ad actus intellectus derivatur, virtus completiva talis rectitudinis in sola voluntate debet collocari, neque oportet quærere aliam virtutem proprie elicientem, quæ sit in intellectu. Accedit, quod in intellectu non potest esse nisi virtus intellectualis, quæ tangit actum sub ratione veri : at rectitudo orationis secundum quam a propria virtute attingitur, non est ratio veri, sed ratio reverentiæ, quæ ad lineam bonitatis moralis et voluntatis spectat : ergo, etc.

§ III.

Proponitur et diluitur duplex objectio.

Objectio 1.

11. Sed contra hanc doctrinam objicies primo, falso nos supponere orationem non importare rectitudinem de linea intellectus, ob idque non requirere in eo virtutem. Quod enim hoc sit falsum probatur. Tum quia ad conceptum orationis pertinet, ut sit loquutio ordinata ad superiorem, sicut imperium est loquutio ad inferiorem vel quasi inferiorem : rectitudo autem cujuscumque ordinationis propria est intellectus : cujus est ordinare : ob idque imperium non tantum quod entitatem : sed etiam quoad rectitudinem spectat ad intellectum, et pro eo ponitur virtus intellectualis, quæ est prudentia : ergo, etc. Tum etiam, nam congrua oratio debet inniti fidei, et regulari per prudentiam, igitur habet rectitudinem intellectualem istarum virtutum. Præterea, oratio ponitur pars contemplationis quæ est actus virtutis sive doni sapientiæ : ergo dicit rectitudinem de linea intellectus. Ulterius, secundum Damascenum lib. 3 de fide cap. 24, oratio est ascensus sive elevatio mentis in Deum : atqui talis ascensus fit per donum intellectus : ergo. Denique, juxta D. Gregor. homil. ultima in Evang. orare est *amoris gemitus in compunctione cordis resonare :* sed gemere est actus doni sapientiæ, et ideo reducitur ad ipsum tertia beatitudo : ergo, etc. Damasc. Greg.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicendum est versari discrimen inter orationem et imperium : nam ordinatio imperii est ad inferiorem vel quasi inferiorem, et ideo est per modum regulantis, bene autem regulare est propria rectitudo intellectus. Oratio vero est loquutio ad superiorem quem non regulamus, sed petimus ab eo manifestando illi nostrum desiderium : loquutio autem et petitio prout sic nihil exprimit rectitudinis, nisi in quantum per illam superiori nos subjicimus, ipsumque reveremur, ex quo oratio efficaciam trahit : cum autem subjectio et reverentia sit propria voluntatis ut probat Enodatur.

probat D. Thom. locis citatis, inde est ut prima rectitudo orationis tota sit de linea voluntatis.

12. Ad secundam respondetur orationem in tantum dependere a fide et prudentia, in quantum regulatur per eas actus devotionis, per quem voluntas intellectum ad orandum applicat: et ideo sicut in actu devotionis prima rectitudo non pertinet ad lineam veri, quamvis per prudentiam et fidem reguletur, sed ad lineam boni moralis, et ad speciem religionis, ita dicendum est de prima rectitudine orationis. Quod si ex fide, prudentia, aut alio habitu intellectuali aliqua rectitudo præter bonitatem religionis devotioni, et mediante ista orationi communicetur, talis rectitudo non erit prima et essentialis prædictis actibus, etiam in quantum virtuosis; sed accidentalis et secundaria : sicut in actu elicito ab una virtute, v. g. humilitate, se habet bonitas alterius, puta charitatis, a qua imperatur. Diximus conditionaliter, si ex fide, prudentia, etc. propterea quæ tangemus num. 14.

D.Thom. Ad tertiam probationem occurrit D. Thom, loco cit. ex 4 sent. in solut. ad 1, his verbis: *Dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis, et sic contemplatio est sapientiæ actus* (ut sic autem oratio non est ejus pars). *Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat. Hoc modo ponuntur ejus partes lectio, meditatio et oratio.* Ex hoc autem non habetur orationem esse elicitive actum sapientiæ aut alterius virtutis sive doni intellectualis.

Ad quartum sic respondet ibidem: « Dicendum, quod assensus intellectus in « Deum est duplex. Unus quo ascendit in « ipsum cognoscendum, et talis ascensus « pertinet ad donum intellectus: sed de « hoc non loquitur Damascenus. Alius est « ascensus in Deum, ut in quo auxilium « quærit ut in Psalmo 122, dicitur: Ad te « levavi oculos meos, qui habitas in cœlis: « et talis ascensus est oratio : unde non se« quitur quod sit actus doni intellectus, « sed potest ipsum præsupponere, sicut se« cundus ascensus præsupponit primum. » Ultimam denique probationem solvit his verbis: « Dicendum quod gemitus sive fle« tus non est oratio per essentiam, sed est « quasi fundamentum orationis. Superflua « enim videtur petitio, ubi necessitas « deest : et ideo recognitio suæ miseriæ, « qua indigentem se aliquis videt, quæ ge« mitum in affectu facit, quasi oratio re« putatur a Deo. Et propter hoc August. « dicit quia orationis negotium plus gemi« tibus, quam verbis agitur, et plus fletu, « quam affatu. » Ex quibus omnibus liquet, quod etsi oratio secundum essentiam tantum sit unicus actus importans ex intellectu entitatem locutionis sive petitionis, et ex voluntate rectitudinem devotionis et religionis, per quam primo et essentialiter in ratione actus virtuosi constituitur; supponit tamen plures actus virtutum et donorum, ut fidei, prudentiæ infusæ, doni intellectus, sapientiæ et similium, sine quibus neque in voluntate erit vera devotio, neque in intellectu efficax ratio. Nullum tamen ex prædictis donis, seu virtutibus existentibus in intellectu est ejusdem speciei cum religione, quæ residet in voluntate.

13. Secundo objicies: quia esto rectitudo actus orationis derivetur a religione existente in voluntate; nihilominus intellectus elicit immediate prædictum actum cum sua rectitudine: ergo ponenda est in eo ad id aliqua virtus, quæ non poterit esse nisi etiam religio. Antecedens est perspicuum : quoniam actus immanentes, secundum totum quod in eis est, eliciuntur a potentia in qua recipiuntur, et ideo nequit una potentia actum alterius immediate elicere, quamvis possit eam movere, conferendo virtutem ad eliciendum. Si autem actus orationis quoad substantiam est in intellectu, etiam debet esse in illo quoad rectitudinem, quæ talem substantiam afficit et rectificat, ac proinde secundum utramque rationem immediate ab eo effici. Consequentia vero probatur. Tum quia prius natura quam intellectus eliciat prædictum actum, debet quidquid in eo producit, in se præcontinere ; atqui intellectus secundum se continet prædictam rectitudinem, cum hæc sit de linea voluntatis, et frequentius supernaturalis ordinis : igitur debet superaddi virtus ratione cujus eam contineat. Tum etiam, quia intellectus secundum se non est determinatus aut facilis ad eliciendum actum orationis, potius quam oppositum : ergo ut determinetur indiget aliquo superaddito, atque adeo virtute. Alia objectio.

Dices, hujusmodi superadditum non pertingere ad rationem virtutis simpliciter dictæ, sed esse dumtaxat motionem vialem et incompletam : hæc enim sufficit ut intellectus rectitudinem actus orationis conti-

neat et ad illum determinetur. Sed contra. Nam prædictum superadditum est principium actus recti, perficitque ultimo intellectum in ordine ad illum, ac proinde est vera dispositio perfecti ad optimum : gratis ergo negatur quod sit simpliciter virtus. Præsertim, quia si esset simpliciter virtus, nihil aliud præstaret quam influxum in actum ex omni parte rectum sicut modo præstat. Confirmatur. Ita se habet intellectus ad eliciendum actum rectum rectitudine proveniente a voluntate puta orationis, sicut voluntas ad eliciendum actum rectum rectitudine orta a ratione, v. g. justitiæ : sed voluntas ad eliciendum prædictum actum indiget virtute simpliciter dicta causata ab intellectu, nec sufficit ponere in illa motionem vialem : ergo etiam intellectus simili virtute indigebit causata a voluntate : ergo, etc.

14. Respondetur sustinendo traditam solutionem. Cujus impugnatio urgeret, nisi præcessisset doctrina quam statuimus num. 2. Ex illa vero non erit difficile prædictæ impugnationi occurrere : addendo nunc, quod licet inter intellectum et voluntatem sit reciproca motio, quia et ab intellectu descendit in actum vel objectum voluntatis ordo rationis, et a voluntate transire potest ad actum intellectus tendentia ad finem vel aliquid hujusmodi : nihilominus est inter ea discrimen : nam quod ab intellectu in actum voluntatis descendit, non manet jam sub ratione pertinente ad lineam intellectus, scilicet sub ratione veri, sed sub ratione boni propria lineæ voluntatis. Ille enim rationis ordo qui prout in actu intellectus regulantis est veritas, et non bonitas, in actu appetitus regulari est bonitas et non veritas : et ideo hæc propositio est formaliter vera : *Actus appetitus est bonus et moralis per id quod recipit ab intellectu.* At vero quod ex voluntate in actum intellectus transit, adhuc ibi manet sub ratione pertinente ad lineam appetitus, scilicet sub ratione bonitatis moralis, nec mutatur in veritatem, quæ est propria lineæ intellectus. Unde non dicimus quod actus intellectus sit verus per id quod recipit a voluntate : dicimus autem quod sit bonus et honestus. Cujus ratio sumitur ex natura utriusque potentiæ. Intellectus enim cum sit potentia superior continens rationes et formas omnium quæ cognoscit, non modo continet rationem veri, quæ est propria suæ lineæ, sed etiam rationem boni honesti spiritualis, quæ est de linea voluntatis, et rationem boni honesti sensibilis, quæ est de linea voluntatis, et rationem boni honesti sensibilis, quæ est de linea commensurationis essentialis appetitus sensitivi hominis : et ideo cum hujusmodi potentias movet et perficit, non oportet extrahat illas a propriis earum lineis et objectis, sed quidquid eis, eorumque actibus imprimit, eo ipso non manet de linea intellectus, sed fit lineæ appetitus et boni moralis ; sicut dici solet, quod id quod in Deo est ipsa increata natura, positum ad extra est creatum. Imo quia linea veri superior et abstractior est, quam linea appetitus, non sunt capaces istius actus ad recipiendam perfectionem illius sub conceptu veri, sed tantum sub conceptu boni, quod quia concernere debet existentiam, minus abstrahit. — At vero voluntas non continet formas aliarum linearum præsertim intellectus respectu cujus est inferior : unde nequit in ejus actus, nisi quod sibi proprium est, scilicet bonitatem derivare. Et ideo quod actus intellectus a voluntate recipiunt, manet in eis sub conceptu boni, non sub conceptu veri : hanc enim rationem voluntas non continet, et propterea nequit illam communicare. Quidquid ergo intellectui, ejusque actibus communicet, alienum erit a linea intellectus, et proprium lineæ voluntatis. Hinc est, ut licet virtutes morales quæ sunt propriæ appetitus, et respiciunt bonum honestum, deriventur a ratione velut quædam ejus sigillationes et impressiones ut D. Thom. ait quæst. 1 de virtutibus art. 9, a voluntate tamen nunquam deriventur virtutes intellectuales, quæ respiciunt verum, et spectant ad lineam intellectus : sed solum ab intellectu agente, qui est superior intellectu possibili et fons intellectualis luminis, per quod veritas consistit.

Doctrina notanda.

15. Ex hac doctrina, et ex ea quæ habetur num. 2, manifeste liquet quare non sit simpliciter virtus illa motio quam voluntas communicat intellectui in ordine ad eliciendum actum orationis, vel alium quemcumque. Quoniam virtus simpliciter dicta habet se ad potentiam in qua est ut forma propria, atque adeo ut perficiens illam intra lineam proprii objecti, propriæque commensurationis essentialis : rectitudo autem orationis eo ipso quod a voluntate descendat, semper manet infra lineam et objectum ipsius voluntatis, neque ad lineam intellectus

intellectus omnino trahi potest: atque adeo nequit ab eo attingi per veram et propriam virtutem juxta dicta num. citato. Et ideo si attingitur tantum erit per motionem incompletam, quæ cum non concurrat ut forma propria potentiæ in qua est, sed præcipue ut participium alterius; potest illam a proprio objecto et linea extrahere, et ad objectum et lineam ejus unde derivatur perducere. Quare cum in virtutis diffinitione ponitur, *dispositio perfecti ad optimum* intelligendum est de optimo in linea potentiæ, ubi est virtus : alias talis dispositio sicut non erit forma perfecta et completa ita neque erit dispositio perfecti simpliciter.

Ad confirmationem patet ex dictis negandam esse majorem, quia intellectus movet voluntatem ad attingendum aliquid proprium ejusdem voluntatis, scilicet bonitatem moralem, et ita communicat ei perfectionem quæ sit forma completa et proprie virtus. Voluntas vero nequit intellectum elevare ad id quod est proprium lineæ intellectus, sed extrahit illum a tali linea ad propriam ipsius voluntatis : extractio autem non debet fieri per virtutem simpliciter dictam sed per aliquid incompletum, ut explicatum est numero 2 et 3.

Si autem inquiras, an hujusmodi incompletum, maneat habitualiter in intellectu, vel solum cum a voluntate ad orandum applicatur? Respondetur utrumque posse probabiliter sustineri : et sive hoc, sive illud dicatur parum refert : dummodo ponatur aliquid intellectui intrinsecum, reductive, et non per se spectans ad genus virtutis, et ad speciem religionis.

DUBIUM II.

Utrum habitus existentes in appetitu sensitivo vere et proprie sint virtutes?

Dupliciter loqui possumus de appetitu sensitivo hominis: vel secundum se præcise, quo pacto est communis irrationabilibus : vel prout in ipso homine aliquid rationis participat. Consistitque hæc participatio in quadam aptitudine ad obediendum rationi, ut explicat D. Thom. art. 4. Si igitur primo modo consideretur, nedum virtutis, verum neque habitus proprie dicti immediate est capax; quippe prout sic non admittit ordinem ad potentiam superiorem ex cujus tantum influentia potest habitus generari, ut ex dictis disp. præced. constat. Si vero accipiatur secundo modo, conveniunt fere omnes esse susceptivum aliquorum habituum, quibus prompte et faciliter imperium rationis exequatur : idque nos in titulo supponimus. Et ideo solum est difficultas an hujusmodi habitibus in appetitu existentibus competat simpliciter ratio virtutis.

§ 1.

Sententia Divi Thomæ suadetur.

16. Dicendum est habitus existentes in appetitu sensitivo esse vere et proprie virtutes. Hanc conclusionem probat ex professo D. Thom. in 3, dist. 33, q. 2, art. 4, quæstiunc, 2, et q. de virtutibus art. 4, necnon in præsenti articulo etiam 4. Philosoph. lib. 3 Ethic. cap. 10, ubi virtutes temperantiæ et fortitudinis dicit esse partium irrationabilium : nempe fortitudinem irascibilis, et temperantiam concupiscibilis. Quam proinde tuentur Sancti Doctoris discipuli Capreolus, et Hispalensis dist. citata. Ferrara 1 contra Gentes cap, 92, Soto lib. 3 de just. et jure q. 2, art. 4, Cajetanus, Conrad. Medina et Greg. Mart. super hunc art. 4, Alvarez disp. 92, Montesinos disp. 37, et alii. Probatur ratione. Prædictis habitibus convenit cum proprietate virtutis diffinitio, scilicet: *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur*, ergo sunt proprie virtutes. Antecedens suadetur discurrendo per singulas particulas. Etenim habitus quo concupiscibilis, v. g. inclinatur ad appetendum cibum juxta regulam rationis, est bona qualitas : quippe disponit bene et consone ad naturam hominis talem potentiam. Et est qualitas mentis : quia ut in fine disputationis præcedentis explicuimus, per *mentem* non intelligitur substantia animæ, vel solus intellectus aut voluntas, sed quælibet potentia particeps rationis, sicut nuper diximus esse appetitum sensitivum prout in homine. Rursus, est id quo recte vivitur, quia est principium actus temperati rectæque rationi conformis. Nec tali habitu possumus male uti : quia ut ait D. Thom. citata q. de virtutibus art. 9, habitus appetitus est quædam impressio seu participatio rationis et prudentiæ, et ideo essentialiter respicit actum prudentia regulatum, omninoque rectum, neque ad actum alique

Assertio. D. Thom. Aristot. Capreol. Hispal. Ferrara. Soto. Cajet. Conrad. Medina. Greg. Mart. Alvar. Montes. Prima ratio.

parte vitiosum, qui esset malus ejus usus, potest concurrere. Nihil ergo deest ad veram virtutis rationem.

Nec minus proprie conveniunt prædicto habitui diffinitiones Aristotelis, quas adduximus loco citato. Quod enim sit *dispositio perfecti ad optimum* constat : nam reddit perfectum appetitum, et disponit ad optimum ejus actum, qui est appetere secundum regulam rationis. Similiter quod sit *habitus electivus in mediocritate*, etc. quia ratione illius appetitus attingit medium inter extrema vitiosa, producitque actum in ea mediocritate quam prudentia dictat. Imo ex eo quod talis habitus sit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in passionibus juxta præscriptum et regulam prudentiæ : quatenus appetitus recte dispositus inducit intellectum ut recte judicet secundum illam dispositionem, ac proinde voluntatem ut recte eligat : quia qualis uusquisque est, talis finis videtur ei, et talia appetit, sicque judicat sicut est affectus. Denique quod prædictus habitus sit *ultimum potentiæ*, etiam constat. Siquidem est ultima perfectio, cujus est capax appetitus in ordine ad attingendum suum objectum, perficitque illum ad ultimum quod in suo actu et objecto potest attingere, quod est bonum morale.

Alia ratio.

17. Deinde probatur conclusio, animadvertendo ex D. Thom. tria requiri ut in aliqua potentia sit virtus. Primo, quod talis potentia apta sit moveri et regulari a potentia superiori, juxta dicta disp. præcedenti dub. 1 et 3. Secundo, ut non sit ita ad hoc determinata, quin habeat ex seipsa proprium motum, quo possit in contrarium divertere. Defectu cujus indeterminationis diximus initio hujus disputationis non esse virtutes in membris externis. Tertio requiritur, ut talis potentia sit consummativa actus virtuosi, et non tantum præparativa vel initiativa : aliter habitus in ea existens non reddet opus absolute perfectum : nam perfectio consistit in consummatione. Ob hanc rationem habitus existentes in sensibus internis non sunt virtutes, quia verum ad quod disponunt, non consummatur nisi in intellectu ut vidimus art. 5.

Hinc liquet veritas nostræ conclusionis : nam appetitus sensitivus prout in homine natus est obedire potentiæ superiori, scilicet rationi, ab eaque regulari propter id quod ex ipsa participat, et ideo sæpe illi obsecundatur. Deinde, non est ita determinatus ad hanc potentiam, quin habeat ex se proprium motum per quem multoties contra rationem tendit. Et denique actus virtutis moralis cum sua rectitudine in eodem appetitu consummatur : tunc enim opus prædictæ virtutis complete habetur, quando passio appetitus omnino est ad medium rationis reducta, et elicitur secundum ejus mensuram. Nihil ergo deest quominus habitus in prædicto appetitu existentes, illumque disponentes ad eliciendum actum conformem rationi, sequendumque hujus imperium, vere et proprie sint virtutes. Quam rationem eleganter explicat Divus Thomas citato loco de virtutibus art. 4, ubi sic ait : D. Thom.

« In irascibili et concupiscibili quæ sunt in « inferiori appetitu, secundum Philoso- « phum oportet ponere esse aliquas virtu- « tes, quod sic patet. Cum enim virtus no- « minet quoddam potentiæ completum, « potentia autem ad actum respiciat, opor- « tet humanam virtutem in illa potentia « ponere, quæ est principium actus huma- « ni. Actus autem humanus dicitur, qui non « quocumque modo in homine vel per ho- « minem exercetur, sed hominis proprius « est. Inter cætera vero hoc habet homo « proprium in suo actu, quod sui actus est « dominus. In eo igitur quod est princi- « pium talis actus, cujus homo dominus « est potest poni virtus humana. Sciendum « tamen est, quod hujusmodi actus contin- « git esse triplex principium : unum, sicut « primum movens et imperans, et hoc est « ratio vel voluntas. Aliud est movens mo- « tum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam « movetur ab appetitu superiori in quan- « tum ei obedit, et iterum movet membra « exteriora per sui imperium. Tertium est « quod est motum tantum, scilicet mem- « brum exterius. Cum autem utrumque, « scilicet membrum exterius et appetitus « inferior a superiori parte animæ mo- « veantur, tamen aliter et aliter : nam « membrum exterius ad nutum obedit su- « periori imperanti absque ulla repugnan- « tia secundum naturæ ordinem, nisi sit « impedimentum aliquod ut patet in manu « et pede : appetitus autem inferior habet « propriam inclinationem ex natura sua, « unde non obedit superiori appetitui ad « nutum ; sed interdum repugnat : unde « Aristoteles dicit in Politica sua, quod « anima dominatur corpori despotico prin- « cipatu, sicut dominus servo, qui non ha- « bet facultatem resistendi in aliquo im-

perio

« perio domini : ratio vero dominatur « inferioribus animæ partibus regali et « politico principatu, id est, sicut Reges et « Principes Civitatum dominantur liberis, « qui habent jus repugnandi quantum ad « aliqua præcepta. In membro igitur exte- « riori non est necessarium aliquid perfec- « tivum actus humani nisi naturalis ejus « dispositio, per quam natum est moveri « a ratione : sed in appetitu inferiori qui « rationi repugnare potest, est necessarium « aliquid ut operationem quam ratio im- « perat, prosequatur. Si enim immediatum « operationis principium sit imperfectum, « oportet operationem esse imperfectam « quantumcumque perfectio adsit superiori « principio. Et ideo si appetitus inferior « non esset in perfecta dispositione ad se- « quendum imperium rationis, operatio « quæ est appetitus inferioris sicut proximi « principii, non esset in bonitate perfecta : « esset enim cum quadam repugnantia sen- « sibilis appetitus. Quando igitur oportet « operationem hominis esse circa ea quæ « sunt objecta sensibilis appetitus, requiri- « tur ad bonitatem operationis, quod sit in « appetitu sensibili aliqua dispositio vel « perfectio, per quam obediat rationi, et « hanc virtutem vocamus. »

Omittimus alias rationes, quas juniores adducunt, quia solum convincunt id quod non negant adversarii, nempe ponendos esse habitus in appetitu : hujusmodi vero habitus esse proprie virtutes, non ostendunt.

Object. 18. Nec refert si objicias, opus virtutis moralis non consummari usque ad actum exteriorem, qui non in appetitu, sed in membris externis completur : ergo male diximus appetitum esse potentiam consum-

Diluitur. mativam prædicti operis. — Respondetur namque negando antecedens loquendo de consummatione essentiali et intrinseca : quia virtutes morales versantes circa passiones (hujusmodi enim et non aliæ in appetitu sensitivo subjectantur) complete habent suum opus, ubi actus et passiones ipsius appetitus ad medium et regulam rationis fuerint reducta, quidquid sit de actibus externis. Et ideo sufficeret ut aliquis esset fortis, habere passiones irascibilis perfecte rationi subjectas licet externam pugnam non sustineret. Quamvis ut talis subjectio perfecte acquiratur, opus sit sustinentia et pugna. Diximus *loquendo de consummatione intrinseca et essentiali, etc.* quia non negamus opus externum addere interiori quoddam complementum extrinsecum : hoc tamen nihil addit majoris bonitatis, sed tota bonitas residet in actu immanente, ab eoque exterior denominatur. Virtus autem ibi debet constitui, ubi ejus actus intrinsece completur, et ubi primo habetur tota ejus bonitas, ut dubio præcedenti num. 10 tetigimus.

§ II.

Refertur contraria opinio : et ejus argumenta enodantur.

Henric. Bonav. Scotus. Ricard. Vasquez. 19. Contrariam opinionem tuentur Henricus quodlibeto quarto quæstione 22, Bonaventura in tertium distinctione 33, articulo primo quæstione tertia, Scotus quæstione prima ; et ex Neotericis Vasquez in præsenti disputatione 87, capite secundo. Probat primo Scotus : quia virtus humana solum potest esse in illa potentia quæ est propria hominis in quantum homo est : sed appetitus sensitivus non est hujusmodi, sed communis hominibus et brutis : ergo, etc. Ad hoc argumentum constat ex dictis initio dubii, ubi advertimus non esse sermonem de appetitu sensitivo secundum se, sed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

1 argum. cum solutione.

Dices : si appetitus secundum se non est capax virtutis, neque etiam erit prout in homine : quia quod alicui rei ex specie repugnat, nequit per aliquid superadditum convenire.—Respondetur appetitum sensitivum antecedenter ad participationem rationis posse considerari dupliciter : vel ut excludit talem participationem, quo pacto est in brutis : vel ut præscindit ab illa et ab exclusione : et ita sumitur omnino secundum suam speciem. Primo modo procedit objectio ; nihil tamen convincit contra nos : quia illa exclusio non pertinet ad speciem appetitus sensitivi. Et ideo appetitus sensitivus hominis non habet talem exclusionem. Secundo autem modo non procedit objectio : quia licet appetitus prout sic non sit immediate capax virtutis, bene tamen mediate, in quantum est capax participationis rationis, per quam in esse subjecti constituitur.

Replica. Diluitur.

Argum. 2. 20. Probatur secundo. Virtus moralis est habitus electivus, ut patet ex diffinitione, ac proinde debet residere in sola illa potentia, cujus est eligere : sed electio non est

actus appetitus sensitivi, sed solius voluntatis, ut docet Divus Thomas supra quæstione 13, articulo 2, ergo non in illo, sed in ista dumtaxat potest esse virtus.

Animadversio pro solutione.

Hoc argumentum objecit sibi non semel D. Thomas. Ut autem solutiones ab ipso traditæ melius intelligantur, animadvertendum est actum appetitus sensitivi non posse esse formaliter virtuosum, nisi in quantum procedit ex motione voluntatis eligente talem actum ut commensuratum regulis prudentiæ. Unde si opus virtutis moralis, v. g. temperantiæ, adæquate sumatur, utrumque complectitur: nempe electionem voluntatis moventis, et actum sensitivi appetitus exequentis electam operationem: quatenus ex imperio et actu imperato unum quodammodo coalescit. Taliterque coordinantur, ut electio præcedat, et inchoet actum virtuosum; actus vero appetitus subsequatur et compleat: et ideo illa habet se ut causa et pars formalis; iste ut effectus et complementum. Et quia effectus participat suam causam, id quod est quasi per essentiam in electione voluntatis, invenitur per participationem in actu appetitus, et ratione illius potest hujusmodi actus *electio* etiam nominari, participative tamen et secundario. Igitur ut bonum quod est opus temperantiæ complete existat, non sufficit adesse in voluntate electionem primario dictam, sed requiritur in appetitu electio participata: hoc est, ejus passio commensurata electioni voluntatis et imperio rationis complens ultimate prædictum bonum.

Ex quo fit, quod virtus temperantiæ sit unus simplex habitus, ac proinde in unica potentia existens, nequit directe et immediate elicere totum opus virtuosum, sed tantum illam partem, quæ est actus ejusdem potentiæ, ubi est prædicta virtus. Cumque hæc sit in appetitu sensitivo dumtaxat (voluntas enim in ordine ad bonum proprii suppositi non indiget virtute superaddita, ut ostendemus dubio sequenti) oportet actum ab ea directe elicitum non esse electionem primario dictam, quæ est in voluntate, et est principalior et formalior pars prædicti operis; sed tantum electionem participatam, quæ est actus appetitus, et habet se tanquam pars materialis et minus præcipua. Eo vel maxime quia virtus ponitur ad consummandum et perficiendum opus virtuosum, potius quam ad inchoandum, ut numero decimo septimo dictum est: unde directe et per se id solum debet efficere, per quod tale opus in sua bonitate completur. Completur autem per actum appetitus sensitivi ut exequentis imperium, et electionem voluntatis. Quam doctrinam desumpsimus ex Divo Thoma citata quæstione de virtutibus articulo quarto ubi solvens prædictum argumentum, sic ait: « Ad « secundum dicendum, quod actus virtutis « non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum sine ratione. Id tamen quod « est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio: sicut et in qualibet « operatione principalior est agentis actio, « quam passio patientis: ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo « pro tanto dicitur esse virtus in irascibili, « vel concupiscibili, quasi per eas totus « actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum per virtutis habitum ultimum complementum bonitatis « actui virtutis confertur, in hoc scilicet « quod irascibilis et concupiscibilis absque « difficultate sequantur ordinem rationis. » D. Thom.

21. Juxta hanc ergo doctrinam ad argumentum respondetur primo virtutem moralem versantem circa passiones vocari *habitum electivum*, non quia directe efficiat electionem primario dictam, quæ residet in voluntate, sed quia elicit actum appetitus sensitivi executivum et completivum talis electionis, quod est vocari *habitum electivum completive et executive*. 1 solut.

Vel potest dici vocari *habitum electivum participative*, quia elicit actum appetitus in quo electio voluntatis et ordo rationis participatur, diciturque *electio per participationem*. Quæ est etiam solutio Divi Thomæ loco citato ex 3 sent. ibi: « Ad secundum « dicendum, quod electio secundum Phi« losophum in 6 Ethicorum est et appe« titus et intellectus sive rationis: comple« tur enim in appetitu præcedente inqui« sitione rationis. Unde omnis appetitus « ad quem potest pervenire rationis impe« rium, particeps electionis esse potest in « quantum hujusmodi: et præcipue illius « electionis quæ est de fine. » Intellige, ut attingibili in materia particulari, qualis est electio, a qua moralis virtus denominatur. Cum ergo imperium rationis non modo ad voluntatem pertingat, sed etiam ad appetitum sensitivum, qui prout in homine natus est rationi obedire: fit non solum actum voluntatis sed etiam appetitus posse *electionem* nominari saltem *participative*: atque 2 solut. D. Thom.

atque adeo tam habitus existentes in voluntate, quam qui sunt in prædicto appetitu debere appellari *electivos*.

3 solut. 22. Vel denique potest responderi virtutem existentem in appetitu posse dici *electivam* etiam respectu actus voluntatis, non directe et immediate, sed *dispositive* et *indirecte*. Nam ex eo quod prædictus appetitus sit recte dispositus per virtutis habitum, provenit quod intellectus apprehendat ut convenientem finem talis virtutis, qui est operatio rectificata appetitus : quia sicut unusquisque est affectus, sic judicat : ex quo judicio ortum habet ut voluntas prædictum finem sumptum in communi bene intendat et ex hac intentione media directione prudentiæ, quod illum in particulari, et media ad ipsum recte eligat. Et hæc est tertia D. Thom. solutio quam tradit Divus Thom. in præsenti art. 4 his verbis : « Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt, « scilicet intentio finis, quæ pertinet ad « virtutem moralem, et præacceptio ejus « quod est ad finem, quod pertinet ad pru« dentiam ut dicitur in 6 Ethicorum. Quod « autem habeat rectam intentionem finis « circa passiones animæ, hoc contingit ex « bona dispositione irascibilis et concupis« cibilis : et ideo virtutes morales circa « passiones sunt in irascibili et concupis« cibili, sed prudentia est in ratione. » Quæ verba non ita accipienda sunt, quasi electio in recto importet vel prædictam intentionem, vel prudentiæ discretionem, sed quia ex his principiis sine difficultate tanquam conclusio infertur, supposita dispositione appetitus sensitivi per virtutem moralem. Videatur hic Cajetanus, et infra q. 68, art. 5.

Argum. 3. 23. Tertio arguitur. Virtus moralis debet esse principium actus liberi : quippe actus necessarius prout sic non est capax moralis bonitatis, atque adeo debet esse in sola illa potentia quæ est principium libere operandi : atqui hujusmodi principium solum est voluntas, non vero appetitus sensitivus : ergo non iste, sed illa dumtaxat potest esse subjectum prædictæ virtutis.

Solutio. Nec refert si occurras cum aliquibus ex discipulis Divi Thomæ appetitum sensitivum prout in homine habere intrinsecam libertatem a voluntate participatam, et ratione hujus posse esse principium actus liberi et Impugnatur. moralis. Nam contra est, quoniam actus virtutis debet esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus et honestus : libertas vero quam appetitus a voluntate participat, tantum est secundum quid et imperfecta : et ideo non sufficit ad peccandum mortaliter nisi consensus voluntatis accedat, ut statuit D. Thom. infra quæst. 74, art. 4; ergo, etc.

Neque etiam videtur sufficiens quod ait Gregor. Martin. nempe actum appetitus sensitivi dici simpliciter *liberum*, non intrinsece a libertate existente in ipso, sed extrinsece ab illa quæ est in actu voluntatis. Hoc enim facilius impugnatur. Quoniam prædictus actus intrinsece est bonus et moralis, sicut virtus a qua elicitur intrinsece est hujus boni operativa : igitur debet esse intrinsece liber. Inde enim tractatu 10, disputatione 2, numero 79, deduximus libertatem in actibus voluntatis debere esse intrinsecam, quia bonitas moralis super ipsam fundata, intrinseca est illis. E contra vero quia actus omnino externi solum extrinsece sunt liberi, hoc dumtaxat modo sunt morales : ergo vel dicendum est actum appetitus sensitivi non habere moralitatem intrinsecam, atque adeo nec virtutem aliquid in eo producere : quod est negare existentiam virtutis in prædicto appetitu ; vel est ponenda in illo libertas intrinseca, quæ sit fundamentum moralitatis. Refertur et impugnatur alia solutio.

24. Respondetur sustinendo priorem solutionem. Ut vero impugnationi occurramus, animadvertendum est, in appetitu sensitivo duplicem inveniri voluntatis participationem. Prima est habitualis conveniens ei a prima sua emanatione, ratione cujus ipse aptus est voluntati obedire, et etiam cum voluntas nihil formaliter operatur, potest appetitus in virtute ejus libere utcumque agere. Secunda est actualis, quæ tandiu est in appetitu, quandiu a voluntate ad agendum actu et formaliter movetur : movens enim imprimit moto non solum formam per quam habitualiter sit aptum ab eo moveri, sed etiam actualem influxum, per quem ipsum applicat ad operandum. Quamvis ergo ex vi prioris participationis appetitus non evadat liber simpliciter, sed tantum secundum quid, ut impugnatio convincit ; secus ex vi posterioris, de qua prædicta impugnatio non procedit : quia nec Divus Thomas neque alius negare potuit in appetitu sensitivo ut actualiter moto a voluntate posse reperiri mortale peccatum. Unde prout sic et potest esse principium actus liberi ac virtuosi, et subjectum virtu- Prima solutio sustinetur.

tis elicitivæ talis actus. Et ratio est, quia cum hæc participatio sit actualis subjectio appetitus ad voluntatem ut agentem simpliciter libere, actualisque dependentia ab illa, debet extrahere prædictum appetitum a linea necessarii, et constituere in esse liberi, juxta gradum libertatis, sub quo a voluntate movetur, et dependet, quæ est libertas simpliciter : cumque sit participatio et dependentia intrinseca, constituet liberum intrinsece in prædicto gradu, atque adeo simpliciter. Quemadmodum dependentia actus secundi a principio simpliciter libero redit illum liberum simpliciter : et ubi dependentia est intrinseca sicut in actibus immanentibus, liberum intrincese, ut explicuimus tractatu decimo disputatione secunda, dubio quarto a numero suptuagesimo tertio. Et similiter ordo habitus, verbi gratia, charitatis ad voluntatem ut liberam, constituit ipsum intrinsece liberum ut ibidem diximus a numero 91. Eo præsertim, quia actus procedens ab appetitu sensitivo libere moto a voluntate, non modo importat habitudinem intrinsecam ad ipsum appetitum, sed pertingit hæc habitudo ad voluntatem primario moventem, debetque ab ipsa ut a principio simpliciter libero specificari, sicque prædictum actum liberum simpliciter constituere, juxta dicta loco citato. Unde et in appetitu a quo elicitur talis actus debet necessario concedi similis habitudo ad voluntatem, et libertas intrinseca per quam sit principium immediate efficiens habitudinem actus ex participatione voluntatis. Quia igitur virtus moralis informat appetitum sensitivum in ordine ad agendum cum actuali dependentia a voluntate, nec sine ejus actuali motione potest in actum prodire, nihil obesse potest quominus sit principium actus simpliciter et intrinsece liberi, atque adeo intrinsece moralis et honesti.

Ult. argum. 25. Denique arguit Vasquez. Non est ponendus habitus virtutis in ea potentia, quæ nequit actione sua attingere objectum et finem talis virtutis : perficit enim virtus potentiam ad attingendum suum objectum : sed appetitus sensitivus nequit attingere objectum virtutis moralis : ergo nec talis virtus in illo potest collocari. Minor probatur : objectum prædictæ virtutis est bonum morale et honestum : atqui appetitus nequit hoc bonum attingere, cum ejus objectum adæquatum sit bonum sensibile, honesto valde inferius, et ei sæpe contrarium : ergo, etc,

Si respondeas argumentum procedere de appetitu secundum se non tamen prout in homine natus est rationi obedire. Contra (ait Vasquez), quia ratio per suum imperium nequit extrahere appetitum a suo objecto adæquato, quod est bonum sensibile : sicut non potest visum extrahere a suo objecto quod est visibile, aut elevare ad attingendum objectum potentiæ superioris : igitur imperium rationis præcise efficiet, ut appetitus objectum sibi proprium, scilicet bonum delectabile et sensibile libere attingat; non vero ut pertingat sua actione ad bonum honestum, quod ad superiorem potentiam spectat. Confirmatur. Nequit appetitus sensitivus attingere, nisi quod potest per sensum illi proponi : atqui sensus non apprehendit bonum honestum, sed præcise bonum sensibile et delectabile : ergo, etc.

Pro solutione nota, bonum honestum (quod nihil aliud est nisi bonum secundum regulam rationis) posse considerari vel prout invenitur in ipso actu rationis, puta prudentiæ aut synderesis, ubi est quasi per essentiam : vel ut participatur in actu appetitus. Consistitque hæc participatio, in eo quod talis actus rationi conformetur, et eam sequatur. Cum autem virtus moralis ut ab intellectuali distincta, ad lineam appetitivam pertineat, ejus bonum ad quod efficiendum vel attingendum instituta est, debet non in actu rationis, sed in actu appetitus consistere : atque adeo solum potest esse bonum rationis participative. Secundo nota ex dictis num. 14 : Id quod actus aliarum potentiarum a ratione participant, eo ipso fieri de linea ipsarum : atque adeo in actu appetitus spiritualis, qui est voluntas, sit de linea boni spiritualis, et in actu appetitus sentientis et corporei, de linea boni corporei et sensibilis. Animad.

26. Ergo ad argumentum concessa majori, neganda est minor intellecta de appetitu sensitivo non solum prout in homine capax est rationi obedire, sed prout actu ab ipsa movetur ad agendum : quo pacto dumtaxat operatur per virtutem. Ad probationem dicendum est, bonum quod virtus sensitivi appetitus, verbi gratia, temperantia tanquam proprium finem attingit, non omnino esse extra lineam sensibilis et corporei : quia licet sit bonum secundum rationem, non tamen nisi ut participative in actu sensitivo habetur : quo pacto induit rationem boni corporei et sensiblilis, neque est aliud quam corporea et sensibilis conformitas Solutio.

formitas prædicti actus cum actu rationis.

Per quod patet ad impugnationem solutionis datæ inter arguendum : licet enim appetitus ex sua quantitate virtutis communi brutis et nobis non possit attingere, nisi bonum sensibile sub ratione delectabilis ; tamen secundum suam commensurationem essentialem capax est elevari a ratione recipiendo ab illa quantitatem virtutis altiorem, per quam prædictum bonum ut eidem rationi commensuratum attingat : quia objectum illius totum hoc utpote sensibilis et corporei ordinis comprehendit. Atque adeo nunquam ratio suo imperio extrahit appetitum ab objecto omnino adæquato, sed elevat ad attingendum quod intra illius lineam est altius, valdeque ad objectum voluntatis et intellectus appropinquat juxta illud, quod *supremum infimi attingit infimum supremi.* Neque est simile quantum ad hoc de potentia visiva, aliisque omnino externis : quæ propter majorem materialitatem et depressionem ad corpora, non dicunt ex sua commensuratione essentiali tantam latitudinem, sub cujus ambitu aliqua participatio rationis contineatur : et ideo nec possunt per eam elevari nisi a suo objecto extensivo extrahantur ; quod repugnat. Cæterum appetitus est longe immaterialior, et supremum quod res corporeas ad spiritualia appropinquat: unde non mirum si sub ejus commensuratione essentiali contineatur hoc quod est posse elevari ad participandum ex ratione quantitatem virtutis, qua bonum honestum ex ipsa derivatum attingat.

Ad confirm. 27. Ad confirmationem respondetur sensum internum propter æqualem vel majorem immaterialitatem, ac habet appetitus, capacem esse ex vi commensurationis essentialis : ut elevetur ab intellectu participando aliquid excedens propriam quantitatem virtutis : et quia de facto in homine ita elevatur, potest apprehendere et proponere appetitui bonum honestum participative, quod diximus a virtute morali attingi. Si enim tale bonum non omnino egreditur ordinem sensibilem quamvis sit supremum in illo, non est cur non possit per sensum modo dicto elevatum apprehendi.

Replica. Sed urgebis. Objectum virtutis debet dictari a prudentia ; sed prudentia non est in sensu, sed in intellectu : ergo nec tale bonum potest per illum proponi virtuti. Deinde, cognitio proponens prædictum bonum debet attendere omnes circumstantias et omnia, quæ possunt actum inficere, præcavere : hujusmodi autem cognitio adeo circumspecta nequit esse sensus, sed rationis : ergo, etc.

Diluitur. 28. Respondetur ex dictis tractatu præcedenti disputatione prima a numero quadragesimo septimo in objecto virtutis moralis posse considerari, et rationem quæ attingitur a potentia appetitiva, et modum mensuræ sub quo attingitur. Primum est directe appetitum, et ideo debet appetitui proponi. Secundum autem non oportet esse directe volitum, sed connotari tanquam sub quo, et non aliter appetitur primum. Propositio ergo rationis regulatæ quæ appetitur, fit per sensum : ipsa vero regula sub qua appetitur est actus intellectus et prudentiæ, quo posito, sine nova sensus apprehensione tendit appetitus in suum objectum ut sub tali regula constitutum : atque adeo ut honestum et regulatum. Neque oportet ut sensus in actu signato cognoscat subjectionem boni appetiti ad regulam, sed sufficit cognoscere ipsum bonum connotando in intellectu actum regulantem: nam eo ipso in actu exercito cognoscit et proponit prædictam subjectionem : et hoc sufficit ut appetitus attingat per virtutem bonum sensibile ut subditum regulæ, atque adeo ut morale et honestum. Attentio vero circumstantiarum et præcautio eorum quæ possunt honestati actus officere, etiam non oportet fieri per sensum : (quamvis nec repugnet plures ejusmodi circumstantias sensu percipi) sed sufficit quod intellectus omnia illa attendat, et quod sensus connotata hac attentione, proponat appetitui, quod ab eo appetendum est. Nam cum utraque cognitio sit ejusdem suppositi, utraque potest ad dirigendum eundem actum modo sibi debito concurrere, et quod deest uni attentionis et circumspectionis, per aliam suppleri.

In fine hujus dubii explicandum esset quæ virtutes subjectentur in appetitu sensitivo : hoc tamen reservamus arbori prædicamentali, quam ad finem tract. statuemus : ubi omnibus et singulis virtutibus assignabitur in particulari proprium subjectum, objectum, et diffinitio. Ex dictis vero et ex dicendis dub. seq. satis constabit subjectari in illo omnes virtutes, quæ sunt immediate circa animæ passiones : et ideo in irascibili ponuntur fortitudo, magnanimitas, magnificentia et similes quæ sunt circa timorem, audaciam et spem. In concupiscibili vero

ponuntur temperantia, abstinentia, castitas, et aliæ quæ amorem, odium, tristitiam cæterasque ejus passiones moderantur.

DUBIUM III.

Utrum voluntas ad attingendum bonum proprii suppositi indigeat aliqua virtute ?

29. Unum supponimus quod a nemine potest negari : nempe ad attingendum prompte et faciliter bonum alienum, ut creditoris, patris, benefactoris, etc., opus esse voluntati virtute superaddita. Et ideo non modo Aristoteles et D. Thomas sed et cæteri alicujus notæ Theologi et Philosophi collocant in ea justitiam et ejus partes non tantum subjectivas, commutativam, distributivam, legalem, et epikeiam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem, observantiam, religionem, etc. Sicut etiam non est dubium indigere virtute ad attingendum bonum divinum et supernaturale : qua ratione ponuntur in illa spes et charitas. Ut enim ait Angelicus Doct. ibi indiget voluntas virtute superaddita, ubi objectum attingendum excedit aliquo modo proportionem volentis : sive quantum ad speciem, quo pacto excedit bonum divinum, quod est supra totam speciem naturæ humanæ : sive quantum ad individuum, sicut excedit bonum alienum etiam naturale, eo quod unusquisque appetitus per differentiam individualem determinatur ad bonum proprii suppositi : nam *amabile bonum, unicuique vero proprium :* ad utrumque ergo bonum prompte et delectabiliter attingendum, opus est habitu virtutis. Unde reprehendendus venit Flaminius, qui libro 2 de felicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere: *errorem maximum esse quod Philosophi et Theologi arbitrantur virtutes aliquas morales* (ponit exemplum in liberalitate et justitia) *esse in voluntate.* Ejus autem fundamentum nullius est roboris, ut ex dicendis constabit. Hoc ut certo supposito, dubium est an respectu boni proprii, puta ad actus temperantiæ, fortitudinis, abstinentiæ et similes, pro quibus constituimus in appetitu sensitivo virtutes, debeant in voluntate collocari.

Flaminius.

§ I.

Defenditur sententia Angelici Doctoris.

30. Dicendum est voluntatem respectu proprii boni saltem ordinis naturalis non indigere virtute superaddita, ac proinde omnes virtutes respicientes hujusmodi bonum residere dumtaxat in appetitu sentiente. Hæc est expressa sententia Divi Thomæ articulo 6 hujus quæstionis, et quæst. 1 de Virtutibus art. 5, ubi rem latius prosequitur, concluditque : *Si ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto, scilicet charitas et justitia, etc. Illæ autem virtutes quæ circa passiones consistunt sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet, quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate : quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem : et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium objectum voluntatis.* Videtur in 3 distinctione 33, quæst. 2, art. 4, quæstiunc. 2 et 3. Ejusdem sententiæ est Aristot. 3, Ethicor. cap. 10, ubi temperantiam et fortitudinem dicit esse partium, quæ sunt rationis expertes, scilicet appetitus sensitivi : solamque justitiam collocat in voluntate. Sequuntur divum Thomam nobiliores ejus discipuli Capreolus, et Hispalensis distinctione citata, Cajetanus et Conradus in præsenti articulo 6, ubi Alvarez disputatione 99, Gregorius Martinez dubio 1, conclusione 2 et 3, et articulo quarto dubio etiam 1, concl. 3, Bannez, 2, 2, quæstione 26, articulo 3, dubio 2, Ferrara libro 2 contra Gentes capite 92. Medina vero, Montesinos, Lorca et Salas non omnino sunt pro nobis : quia licet prima facie videantur sequi Thomisticam sententiam, addunt aliquas limitationes, quas nec Div. Thoma si attente legatur, nec priores ejus discipuli admittunt.

Assertio

D. Thom.

Aristot.

Capreol. Hispal. Cajet. Conrad. Alvar. Greg. Mart. Bannez. Ferrara.

Probatur sequenti ratione. Nulla potentia indiget habitu virtutis, ubi est per seipsam completa et proportionata respectu actus virtuosi : sed voluntas ad attingendum bonum honestum proprii suppositi est per se completa et proportionata : ergo non indiget prædicto habitu. Major est perspicua : nam virtus essentialiter dicit complementum et vim superadditam potentiæ ad attingendum bonum, atque adeo potentiæ ex se completæ frustra superadderetur. Minor vero

Ratio D Thom.

vero suadetur. Tum quia cum voluntas sit appetitus rationalis sequens cognitionem intellectivam, per se est inclinata et determinata ad appetendum bonum quod ratio ei proponit, atque adeo ad bonum honestum, dummodo sit proprium suppositi appetentis, *quia amabile bonum*, etc. Quemadmodum quia appetitus sensitivus est inclinatio naturæ sentientis, sequiturque sensitivam cognitionem, ex propria natura habet inclinare ad bonum detestabile, quod proponit sensus : sicut ergo hujusmodi appetitus ad attingendum prædictum bonum est per se completus, nulloque habitu indiget : sic voluntas ad attingendum bonum rationis. Tum etiam, nam quælibet potentia accipit a natura complementum respectu objecti sibi proportionati, sicut visus respectu visibilis, et appetitus sentiens respectu boni sensibilis ; sed respectu voluntatis est valde proportionatum boni proprii suppositi a ratione propositum : ergo respectu talis boni accipit a natura sufficiens complementum.

Evasiones

31. Hæc ratio D. Thomæ infirma videtur adversariis. Tum quia non satis probat voluntatem esse complete inclinatam ad bonum determinate honestum, etiam proprii suppositi : quamvis enim determinata sit ad sequendam cognitionem intellectivam, hæc tamen non est determinata ad proponendum bonum honestum, sed proponit multoties bonum apparens : atque adeo objectum proportionatum voluntati, respectu cujus habet completam inclinationem, tantum est bonum per intellectum cognoscibile in communi sumptum, prout ab honesto et apparenti abstrahit. Tum etiam, quia juxta doctrinam disp. præced. dub. 3 stabilitam, voluntas ex vi suæ lineæ, solum respicit objectum in esse physico. Quod autem respiciat illud ut bonum morale, habet ex participatione potentiæ superioris, scilicet intellectus ut gerit munus regulantis : ergo ante hujusmodi participationem non est complete inclinata ad prædictum bonum. Præterea, esto voluntas natura sua esset complete inclinata ad bonum rationis sumptum secundum se ; secus prout in homine habet esse conjunctum passionibus appetitus : quo pacto involvit specialem difficultatem, quam non dicit secundum se consideratum. Denique, ratio adducta solum probat voluntatem non indigere virtutibus ad objectum sibi proportionatum; quod autem proprium bonum honestum nunquam sit improportionatum, non convincit.

Animadversio pro expendenda ratione D. Thom.

Cæterum si ratio D. Thomæ expendatur, facile constabit omnes hujusmodi evasiones insufficientes esse. Pro quo sciendum est primo, tam intellectum, quam voluntatem posse dupliciter considerari. Primo intellectus considerari potest ut præcise est vis cognoscitiva nata proponere voluntati suum objectum sub ratione boni physici cum indifferentia ad utrumlibet, præscindendo in hac propositione a convenientia, vel disconvenientia cum regula morali seu lege : quo pacto diximus disputatione præced. numero 54 intellectum non proponere voluntati proprie ut superiorem, quia bonum propositum ut sic non excedit vim volitivam ut in sua linea sistit. In hac vero consideratione solum attenditur illud quod intellectui convenit ex propriis meritis potentiæ cognoscitivæ creatæ, non habito respectu ad aliquod lumen ex intellectu superiori derivatum. Secundo potest considerari in quantum habet rationem regulæ humanorum actuum per lumen synderesis, quod convenit sibi non omnino ex propriis, sed ex participatione (debita tamen) sapientiæ, legisque divinæ tamquam primæ regulæ, in cujus virtute ratio nostra habet proxime prædictos actus regulare, ut explicuimus tract. præced. disp. 1, n. 65. Sicut enim ordo qui splendet in arte factis, reducitur non ad instrumentum secundum se, sed ad artem et intellectum artificis, ita ordo rationis qui in actibus humanis cernitur, reducitur in divinam sapientiam et æternam Dei legem ; non vero in intellectum creatum secundum se sumptum. Consideratus ergo intellectus sub prædicta participatione comparatur ad voluntatem ut superior, sicut regula superior est regulato : proponitque ei attingendum aliquid excedens lineam appetitivam secundum se præcise sumptam, nempe bonum honestum conforme regulæ morali, et legi æternæ.

32. Similiter voluntas considerari potest, primo ut est inclinatio ad bonum physicum, præscindendo a subjectione et conformitate legis, ac proinde ut habet sequi intellectum primo modo proponentem : et hoc non est aliquid ullo modo voluntati superadditum, sed ejus essentia conceptusque primarius : sicut primarius conceptus sensitivi appetitus est inclinatio ad bonum apprehensum per sensum abstrahendo a regulatione. Secundo potest sumi ut habet inclinare in bonum posteriori modo ab intellectu pro-

positum : quæ ratio superat jam lineam voluntatis secundum primum conceptum, propriaque merita consideratæ : estque proinde aliquid virtualiter saltem distinctum et superadditum tamquam participium regulæ superioris, per quod ipsa voluntas completur in esse principii actus honesti, et in ratione inclinationis sequentis judicium intellectus ut regulantis. Hujusmodi autem complementum et participationem appellat multoties D. Thomas *rectitudinem naturalem voluntatis, et naturalem inclinationem ad bonum*, estque nobilior et altior virtutibus moralibus, quæ ex ipsa insimul et lumine synderesis nostris actibus acquiruntur.

Porro prædictam rectitudinem naturalem non includi formalissime in ipsa essentia voluntatis, sed esse aliquid participatum et superadditum, ac proinde primam et essentialem voluntatis inclinationem non esse ad bonum morale, sed ad bonum physicum, docet satis aperte Divus Thomas q. 2 de malo art. 3, ubi cum esset argumentum ad probandum actum voluntatis non posse esse malum, quia ipsa potentia voluntatis est bona, nec potest arbor bona malos fructus facere, respondet : *Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus ejus naturalis semper est bonus. Et dico actum naturalem voluntatis prout homo vult felicitatem naturaliter esse, vivere, et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata neque est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum.* Si autem voluntas per suam essentiam afferret prædictam rectitudinem, per illam esset moraliter bona et recta sicut est bona physice et transcendentaliter. Adde inclinationem constitutivam essentiæ voluntatis debere esse talem, ut omnes ejus actus in illa fundentur, ex quibus quidam sunt moraliter boni, et quidam mali : constat vero actus malos non fundari supra moralem rectitudinem, sed ei adversari, ex eo enim omne peccatum dicitur esse contra naturam hominis, quia repugnat rectitudini naturali voluntatis : non ergo talis rectitudo est ipsa voluntatis essentia, sed quid superadditum. An vero realiter, vel solum virtualiter distinctum, dicemus numero 41.

D. Thom.

Alia animadversio.

33. Secundo nota Divum Thomam in sua ratione unum quodammodo supponere, et inde aliud inferre. Supponit enim voluntatem ab ipsa natura accepisse prædictam rectitudinem per modum inclinationis completæ respectu proprii boni, licet respectu boni alieni completa non sit. Infert vero non indigere habitu virtutis rectificante circa bonum proprium, sed tantum circa alienum. Quæ illatio est satis nota. Tum quia habitus virtutis ponitur veluti in subsidium rectitudinis naturalis inclinationis, ut ipsam coadjuvet. Et ideo ubi talis inclinatio et rectitudo completa existit, frustra virtus superadderetur. Si ergo respectu proprii boni voluntas a natura accipit completam rectitudinem, non indigebit prædicto habitu. Præsertim, quia rectitudo naturalis in ordine ad id respectu cujus est completa, eminenter præstat quidquid præstaret habitus acquisitus. Tum etiam, nam ideo voluntas in ordine ad attingendum proprium bonum sub ratione boni physici non indiget virtute juxta disput. præced. dub. 3, quia ex prima sua inclinatione respicit complete tale bonum, neque in eo prout sistit in ordine physico datur aliquid superexcedens : sed non minus per naturalem participationem rectitudinis respicit prædictum bonum ut morale et honestum, neque est in illo assignare aliquid talem rectitudinem excedens : ergo pro hujusmodi bono attingendo nullo indiget habitu, atque adeo consequentia D. Thomæ est legitima.

Ostenditur suppositum D. Thom.

34. Ostendamus suppositum, primo ex ipso ordine rerum et potentiarum. Videmus enim potentiam inferiorem prout superiori conjungitur, participare quod hujus est proprium, secundum capacitatem participantis. Sicut imaginativa ex conjunctione ad intellectum sortitur vim aliqualiter discurrendi et judicandi : et appetitus sensitivus ex conjunctione ad voluntatem et rationem accipit in sua emanatione supra propriam essentiam quendam modum, per quem utcumque est liber et aptus obtemperare rationi : licet utraque potentia propter ejus limitationem et modicam capacitatem id participet imperfecte : cum ergo voluntas multo magis sit conjuncta intellectui, ubi est ordo et regula bonitatis moralis, consequens est ut a prima emanatione talem ordinem bonitatemque participet : ac proinde quod oriatur ab anima non modo ut inclinatio ad bonum physicum, in qua consistit ejus essentia, sed rectificata et ordinata per prædictam participationem, atque adeo ut inclinata ad conformandum se judicio rationis tanquam regulæ

regulæ proponenti bonum morale. Quo-
D.Thom. circa dicit D. Thomas loco cit. ex 3 sentent. quæstiunc. 4, inclinationem voluntatis ad prædictum bonum non esse ex ratione, quasi per actus nostros acquisitam, sed quasi habitam per emanationem et « communi-
« cantiam, qua (inquit) fit ut appetitus ra-
« tioni conjunctus connaturaliter tendat ad
« conformandum se rationi sicut regulæ :
« et ex hoc est quod voluntas est naturali-
« ter inclinata ad finem qui naturaliter ra-
« tioni est inditus. Unde cum negotiatio de
« his quæ sunt ad finem, præsupponat na-
« turalem cognitionem finis, quæ sequitur
« naturalem inclinationem voluntatis in
« finem, oportet quod habitus perficiens
« rationem negotiantem de his quæ sunt
« ad finem, præsupponat inclinationem ap-
« petitus ad finem : quæ quidem inclinatio
« in appetitu superiori, scilicet voluntate
« est naturalis (id est habita a natura) in
« appetitu autem inferiori est ex assuetu-
« dine, vel ex Dei dono quantum ad sui
« complementum : sed aliqua ejus inclina-
« tio etiam est a natura, in quantum est
« obaudibilis rationi, » etc. Si autem appetitus sensitivus imperfecte solum et inchoate participat in prima emanatione obedientiam ad rationem, atque adeo rectitudinem ejus, ideo est, quia cum sit materialis et limitatus non est capax majoris perfectionis pro tunc : unde voluntas quæ omnino immaterialis est, valdeque ad intellectum accedit, debet ex tunc prædictam rectitudinem plenius participare, ac proinde per modum inclinationis completæ, saltem respectu proprii boni. Adde, ideo intellectum in quo est lumen et vis regulandi actus nostros participare hæc complete per modum naturæ, quia dimanat ab anima secundum gradum rationalis, secundum quem est quodammodo radix talis luminis, in quantum sibi naturaliter debetur : ergo cum non minus anima sit radix rectitudinis appetitus, et voluntas dimanet ab illa secundum eundem gradum, non est cur negemus huic completam participationem prædictæ rectitudinis.

Deinde id possumus ostendere. Nam totum id rectitudinis tribuendum est voluntati per modum naturæ, quod est necessarium ut inde homo tanquam ex principio procedat ad acquirendas suis actibus morales virtutes : hoc autem ad minus debet esse rectitudo circa proprium bonum, ex cujus amore alia appetimus : nisi enim voluntas supponatur sufficienter rectificata circa illud, nequibit rectos actus elicere quibus habitus rectos acquirat : igitur talis rectitudo debet convenire voluntati ante habitus acquisitos, atque adeo a sua emanatione.

35. Dices, satis esse si in intellectu suppo- Effugium.
natur per modum naturæ lumen synderesis attingens indefectibiliter principia boni honesti, ut voluntas media hac cognitione possit moveri ad actus rectos, et mediis ipsis virtutes acquirere. Sed contra, nam rectum Impugnatur.
judicium de aliquo objecto ut sit firmum et stabile, uti esse debent judicia synderesis, supponit affectum recte ordinatum, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, et sicut habet dispositum affectum sic judicat. Unde Divus Thomas 2, 2, quæst. D.Thom.
47, art. 15, cum dixisset quod « quidam
« habent ex naturali dispositione quasdam
« virtutes, quibus inclinantur ad rectos
« fines, » subdit : « et per consequens etiam
« habent naturaliter rectum judicium de
« hujusmodi. » Ergo nisi voluntas supponatur immobiliter rectificata, atque adeo rectitudine participata per modum naturæ, non habebit homo adhuc ex parte intellectus principia et judicia firma et immobilia, unde possit acquirere sibi virtutes, quæ firmiter et in modum naturæ habent inclinare ad actus rectos. Certum est enim eandem vel majorem firmitatem prærequiri in prædictis principiis, ac debet esse in virtutibus eorum virtute generatis. Et ideo dixit Angelicus Doct. loco cit. ex dist. 33, quod non tantum prudentia quæ est recta cognitio eorum quæ sunt ad finem, sed etiam recta cognitio ipsius finis quæ spectat ad synderesim, supponit necessario rectitudinem naturalem voluntatis, ex qua et ex prædicta cognitione virtutes acquisitæ procedunt. Et quæst. 63 hujus 1, 2, art. 2 ad 3, sic ait : « Virtutum acquisitarum præ-
« existunt in nobis quædam semina sive
« principia secundum naturam, quæ qui-
« dem principia sunt nobiliora virtutibus
« eorum acquisitis. » Refertque se ad art. 1, ubi docet principia præexistere tam in intellectu quam in voluntate : hacque ratione virtutes esse homini connaturales secundum inchoationem. « In quantum
« (inquit) in ratione hominis insunt natu-
« raliter quædam principia naturaliter co-
« gnita, tam scibilium, quam agendorum:
« quæ sunt quædam seminaria intellectua-
« lium virtutum et moralium : et in quan-

« tum in voluntate inest quidam naturalis « appetitus boni, quod est secundum ratio- « nem, etc. » Quare autem prædicta rectitudo naturalis solum sit completa respectu boni proprii suppositi, jam non semel tetigimus, et amplius constabit n. 44 et 45.

Ultima animadversio.

36. Denique observa ex dictis disput. præced. num. 2, voluntatem circa bonum honestum ex duobus capitibus pati posse difficultatem. Vel quia non est circa illud complete rectificata ; sicut contingit circa bonum alienum : vel quia aliqua impedimenta voluntati extrinseca, ut sunt passiones appetitus, retardent illius prosequutionem. Prima difficultas est omnino per se, et ideo petit vinci per habitum voluntati superadditum juxta dicta numero citato. Secunda etiam est per se respectu sensitivi appetitus, isque proinde eget virtute superaddita : at respectu voluntatis absolute est extrinseca et per accidens : et ideo non requirit in ea habitum, sed sufficit auferre prædicta impedimenta refrenando per habitus appetitus ejus passiones.

Ostenditur efficacia nostræ rationis.

Ex his liquet efficacia rationis D. Thom. quæ procedit de voluntate non ut præcise consideratur secundum essentiam, sed ut completa per rectitudinem naturalem participatam a natura. Quo pacto ita proportionate se habet in ordine ad proprium bonum sub ratione honesti, et ad sequendum judicium rationis regulantis, sicut considerata secundum suam essentiam habet se respectu boni physici utcumque propositi per intellectum : et sicut appetitus sensitivus respectu boni delectabilis. Sic autem intellecta prædicta ratio efficacissima est, nullaque ex propositis evasionibus infringitur. Prima enim impugnata manet ex modo dictis : quia supposita participatione naturalis rectitudinis in voluntate (quam D. Thomas ex alibi a se dictis potuit supponere) manifeste habetur esse complete inclinatum ad bonum honestum proprii suppositi, et ad sequendam cognitionem intellectivam, qua proponitur tale bonum ; quamvis ex sola sua essentia (quo pacto non fit hic sermo de illa) tantum sit determinata ad bonum utcumque propositum per intellectum sive verum, sive apparens. Nam sicut bonum in hac latitudine est objectum omnino primarium voluntatis consideratæ secundum essentiam, ita prædictum bonum honestum est objectum omnino proprium ejusdem voluntatis ut affectæ naturali rectitudine.

Impugnantur evasiones.

37. Per quod corruit etiam secunda : fatemur enim voluntatem ex vi suæ lineæ sive essentiæ respicere dumtaxat bonum in esse physico, et ad attingendum bonum morale indigere participatione potentiæ superioris. Cæterum quia hanc participationem respectu boni proprii habet a prima emanatione, ab illa mansit complete inclinata in tale bonum : et ideo neque indiget, neque est capax recipiendi habitum inclinantem circa illud. Tertia evasio refellitur ex dictis in tertio notabili : quia si proprium bonum honestum tantum habet esse difficile voluntati propter passiones appetitus sensitivi, et non quia illi deficiat intrinseca rectitudo, in ipso appetitu erit opus virtutibus quæ passiones moderentur, non vero in voluntate, cui extrinsece se habet illa difficultas. Ultima denique impugnatur. Quia supposita naturali rectificatione voluntatis circa proprium bonum, non est unde hoc possit esse improportionatum et difficile, nisi vel propter passiones appetitus, vel propter concurrentiam boni alieni circa quod non est complete rectificata et confirmata. Cæterum sicut ad tollendam primam difficultatem et improportionem non requiritur virtus in voluntate, sed in appetitu sentiente, ita ad auferendam secundam non est necessaria alia virtus præter eas quæ rectificant et firmant circa bonum alienum.

§ II.

Proponitur et diluitur triplex objectio.

1 object.

38. Antequam alienam sententiam cum suis argumentis proponamus, solvenda est triplex objectio, quæ specialiter urget contra rationem D. Thomæ prout a nobis explicatam. Objicies primo quod intellectus ad quodcumque verum recte attingendum indiget habitu virtutis etiam ad ipsa prima principia : nam ad speculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, et ad practica synderesis, quæ non dimanant cum ipso intellectu, sed adveniunt post temporis tractum : ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum recte attingendum indigebit virtute superaddita, nec orietur a prima emanatione sufficienter rectificata circa illud. Patet consequentia a paritate rationis.

Solutio D. Thom.

Huic objectioni respondet D. Thomas infra quæst. 62, art. 3 ad 1 et quæst. 1 de virtutibus art. 5 ad 3 his verbis : « Dicendum quod

« quod cognitio fit per aliquam speciem, « nec ad cognoscendum potentia intellectus « sufficit per seipsam, nisi species a sensi- « bilibus accipiat. Et ideo oportet in his « etiam quæ naturaliter cognoscimus, esse « quendam habitum, qui etiam quodam- « modo principium a sensibus sumit ut di- « citur in fine Posteriorum. Sed voluntas « ad volendum non indiget aliqua specie : « unde non est simile. » Etenim species intelligibiles hujus status, sine quibus nulla cognitio esse potest, necessario petunt produci ex phantasmatibus per lumen intellectus agentis ut probat ipse Divus Thomas 1 part. quæst. 79, art. 3, et ex eo nostri Complut. lib. 3 de Anima disput. 20, quæst. 2. Et ideo usquedum sensus aliqualiter operari possint, phantasmataque intellectui ministrare, quod ætatem aliquam requirit, non debuit conferri intellectui possibili virtus sufficiens ad verum recte attingendum. Ob idque dicitur esse a principio tanquam tabula rasa absque lumine et speciebus. Quæ ratio non militat in voluntate, quæ non indiget speciebus neque alio dependente a sensitiva operatione : et ideo non est cur naturalis ejus rectitudo non statim debeat ei communicari. Eandem solutionem tradunt Capreolus, Deza, Medina, Alvarez, Martinez, et alii.

Urgens replica.

Sed est urgens replica. Quia habitus principiorum non sunt ipsæ species intelligibiles, quibus objecta representantur, sed lumen et facultas judicativa tenens se ex parte principii, ut nobiliores Thomistæ fatentur : hujusmodi vero facultas non dependet a phantasmatibus, neque ab speciebus ab illis abstractis : unde non est major ratio cur non debuerit a principio communicari intellectui, quam naturalis rectitudo voluntati : vel ergo utraque, vel neutra debet tribui a natura in ipsa hominis conditione.

Prima solutio.

Nec refert si dicas cum Gregorio Martinez, quidquid in prædicto habitu præter species reperitur, totum fuisse a principio creationis animæ communicatum, quia non est aliquid secundum rem ab intellectu distinctum. Nam (præterquam quod nobis non licet hac via incedere, cum oppositum statutum sit a nostris Complut. in Logica disp. 20, quæst. 1 et 2, ubi ex mente D. Thomæ, Cajetani, Ferrariensis, et aliorum gravium Thomistarum tenent habitum principiorum esse quid superadditum intellectui distinctum realiter tam ab ipso, quam ab speciebus, neque congenitum usque dum istæ acquirantur), urget contra hanc solutionem : quia si species quibus intellectus ad prima principia indiget, non debuerunt a principio communicari, potueruntque aliqua nostra actione produci, nulla erit ratio qua ostendimus voluntati communicandam esse a principio rectitudinem erga bonum proprium, eo quod talis rectitudo debet acquisitionem virtutum præcedere, ejusque principium et seminarium existere : quippe non minus hoc præstat recta cognitio principiorum boni honesti pro qua species requiruntur : si igitur non existentibus a principio neque prædicta cognitione neque speciebus, possunt nihilominus esse principium virtutum, ruit ratio ostendens ex hoc principio necessitatem rectitudinis naturalis a prima voluntatis emanatione.

Descriptur.

Vera responsio.

Respondetur ergo (sustinendo, sicut ubique a nobis sustinenda est Complutensium doctrina) potuisse Divum Thomam in prædicta solutione, ut redderet disparitatem quam intendimus inter intellectum et voluntatem, recurrere ad necessitatem specierum : quia licet habitus principiorum neque sit ipsa potentia intellectiva, neque species : petit tamen una cum his ab intellectu agente produci, atque adeo expectare temporis tractum donec sensus operari cœperint et phantasmata producere, satisque est ut natura munus suum adimpleverit, si dederit ab initio intellectum agentem cum sufficienti lumine, a quo possibilis prædictas species et habitum suo tempore recipiat. Rectitudo autem voluntatis neque expectat productionem specierum, neque potest produci ob intellectu agente, et ideo debuit a natura in ipsa creatione animæ communicari.

Enucleatur.

40. Ut vero solutio hæc melius intelligatur, observandum est, quod sicut natura non deficit in necessariis, ita horret superflua : et ideo non dat ab initio quod ex tunc necessarium non est, potestque ubi fuerit necessarium, propria actione commode acquiri. Secundo nota, quod cum ex parte intellectus habeamus duas potentias, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, qui sunt velut duæ partes activa et passiva unius integri intellectus, debuit natura munera intellectualia inter utrumque distribuere, et secundum uniuscujusque proprium munus partiri eis perfectionem. Unde non idcirco natura dicenda est defecisse in necessariis, quia non dederit a

principio intellectui possibili virtutem necessariam ad rectam principiorum cognitionem, si tribuit agenti (ut re vera tribuit), sufficiens lumen ut prædictam virtutem et rectitudinem in illo debito tempore producat. Neque dici poterit, quod author naturæ negavit absolute a principio intellectui quod debebat conferre : sed quod distribuit sicut oportebat inter ejus partes. Nam intellectui agenti, qui institutus est ad agendum, dedit virtutem, ut producat species ex phantasmatibus : et quia talis productio fit media quandam illuminatione (ut explicant nostri Complut. in Logica disput. 3, quæst. 6), ab initio constituit natura in eo seminarium et fontem luminis intellectualis hominis. Eo præsertim quia producere species est facere res intelligibiles, et hoc ipsum est illuminare : atque adeo eidem parti intellectus committi debuit quod illuminet, cui committitur productio specierum, scilicet intellectui agenti. Intellectui vero possibili, qui factus est ut ab agente patiatur, satis fuit dare capacitatem per modum puræ potentiæ ad recipiendum ab agente species, et etiam lumen per quod circa earum usum rectificetur, saltem quoad prima principia. Vide sup. tract. 9, disput. 5, num. 52, ubi cum Divo Thoma, Cajet. et aliis tribuimus intellectui agenti prædicta duo munera, scilicet producere species et illuminare atque confortare intellectum possibilem ne erret in cognoscendo et judicando. Neque antea intellectus agens communicare debet possibili lumen, quam species. Tum quia nulla est hujus communicationis indigentia. Tum etiam, quia cum abstractio specierum sit quædam illuminatio ut dictum est, superflue poneretur actio illuminativa prævia ad prædictam abstractionem. Videantur nostri Complut. loco citato disput. 19, num. 49, ubi ex Divo Thoma et ex Commentatore observant, quod ipsæ species primorum principiorum productæ ab intellectu agente habent se ut instrumenta, quæ in ejus virtute illuminant intellectum possibilem. Atque adeo non debet fieri talis illuminatio donec species producantur.

Cæterum voluntas non dividitur in agentem et possibilem, sed est tantum unica potentia : et ideo naturalis rectitudo quæ est principium et seminarium ad acquirendas virtutes, non debuit expectare actionem alterius potentiæ, sed ab ipsa natura immediate, atque adeo a principio communicari. Potestque hoc explicari in intellectu Angelico, qui quoniam est unica potentia absque distinctione agentis et possibilis, ab ipso authore naturæ accepit immediate quidquid requiritur tam ex parte specierum, quam ex parte luminis ad rectitudinem naturalis cognitionis : quippe nisi ita accepisset, non erat in ipso Angelo alia potentia a qua prædictum lumen et species producerentur. Ita ergo quia in parte volitiva hominis non est alia potentia agens, et alia patiens, non debuit productio naturalis rectitudinis ipsi homini committi; sed ad naturæ conditorem immediate spectare.

41. Nec refert si dicas, potuisse communicari voluntati prædictam rectitudinem per actionem intellectus possibilis, sicut isti communicatur suum lumen et rectitudo per actionem agentis. Nam contra hoc est : quia actio intellectus possibilis per quam posset voluntati rectitudo communicari, debet esse aliqua cognitio, quippe talis intellectus nullum habet actum præter cognitionem : talis autem cognitio non potest esse alia nisi recta et firma cognitio principiorum practicorum, quam ex dictis num. 35 constat supponere rectitudinem naturalem voluntatis, atque adeo nequit esse illius productiva. Effugium.

Si quis autem cum Gregor. Mart. et aliis tueri velit habitum principiorum præter species non esse aliquid distinctum ab ipsa potentia intellectiva (quod non est improbabile etiam in via Divi Thomæ) facilius respondere possit ad impugnationem hujus solutionis positam numero 39, rationem cujus ibi fit mentio esse efficacem respectu rectitudinis naturalis voluntatis, quæ ex una parte debet præcedere acquisitionem virtutum, et ex alia non habet in homine principium a quo producatur, ob idque debuit a Conditore naturæ immediate conferri : secus species intellectus, quæ possunt fieri ab alia potentia.

Objicies secundo. Quia si rectitudo naturalis voluntatis non est ejus essentia, sed quid superadditum ut in explicatione rationis diximus, nihil illi deest quominus proprie et formaliter sit virtus, conveniantque ipsi omnes virtutis diffinitiones, quas supra adduximus. Si igitur etiam respectu proprii boni indiget voluntas prædicta rectitudine, utique indigebit virtute, atque adeo incidimus in sententiam quam impugnamus. Confirmatur. Ideo rectitudo intellectus circa prima principia proprie est virtus, quia non est ipsa essentia intellectus, 2 object.

tus, et disponit illum ad optimum, quod est, veri attingentia : ergo cum non minus prædicta rectitudo disponat voluntatem ad optimum actum, qui est attingentia boni honesti, erit non minus proprie virtus.

1 solutio. Huic objectioni posset primo cum aliquibus responderi prædictam rectitudinem non distingui ab essentia voluntatis nisi tantum virtualiter : et hoc dumtaxat modo dici supperadditam, quatenus non pertinet ad conceptum essentiæ licet cum illa identificentur : virtus autem proprie dicta differt realiter a potentia cujus est virtus, pertinetque ad distinctam speciem qualitatis, scilicet ad speciem habitus ut ex dictis disput. præced. dub. 1 constat. Sed licet hæc solutio sit probabilis non oportet nostram doctrinam ad eam alligari. Neque ita facile ostendi potest rectitudinem naturalem voluntatis identificari cum essentia : sicut quod talis rectitudo, utpote afficiens voluntatem consone et convenienter ad naturam hominis, non sit per se in prima qualitatis specie : cum tamen ipsa voluntas secundum suam essentiam per se pertineat ad secundum.

Alia solutio. 42. Secundo respondet Cajetanus infra quæst. 66, art. 3, prædictam rectitudinem ex eo non esse virtutem, quia non est inclinatio consummata respectu boni honesti, sed inhoata et imperfecta recipiens consummationem per habitus virtutum. Neque idcirco existimat Cajetanus ponendum esse in voluntate circa bonum proprium alium habitum consummativum præter prædictam rectitudinem : nam re vera quando prædictum bonum in actu voluntatis consummatur, naturalis rectitudo complete in id inclinat : sed dicit esse inchoatam respectu boni consummabilis in actibus appetitus sensitivi : quia in hujusmodi appetitu ibi consummatur, eget habitu conformante illum voluntatis inclinationi.

Quod si urgeas sufficere ad rationem virtutis existentis in voluntate ut complete rectificet respectu boni quod in actu ejus consummatur : sicut ad rationem virtutis existentis in appetitu v. g. fortitudinis, satis est ut rectificet complete respectu boni fortitudinis quidquid sit de aliis. Responderi potest esse disparem rationem : nam fortitudo præcise respicit bonum unius speciei : et ideo dum complete rectificat circa ipsum, complete rectificat circa totum quod respicit, sicut est de ratione virtutis. Rectitudo autem naturalis respicit omne bonum honestum in qualibet potentia consummandum : unde etiamsi respectu illius quod in actu voluntatis sistit, sit completa, deficit quodammodo a ratione virtutis propter incomplementum circa bonum consummabile in appetitu. Diximus *quodammodo*, quia absolute loquendo prædicta rectitudo est quid altius et nobilius virtute stricte dicta, quoniam ista solum habet inclinare ad unicam speciem boni, puta temperantiæ vel fortitudinis, et ideo cum minori perfectione queit esse completa respectu totius boni in quod inclinat : illa vero respicit bonum honestum saltem naturale in tota sua latitudine, et ex hoc ipso est nobilior qualibet virtute, omniumque radix et causa, quamvis ex tota latitudine boni honesti in aliquod inclinet complete et in aliud incomplete.

Ad confirmationem respondet idem Cajetanus reddendo disparitatem inter habitum synderesis, quo rectificatur intellectus circa prima principia, et rectitudinem naturalem voluntatis : « licet (inquit) synde-
« resis sit virtus, quia est intellectus prin-
« cipiorum, inclinatio tamen hæc appetitus
« non est virtus, quia imperfecta est. Ratio
« autem quare in appetitu non est perfecta
« naturalis inclinatio, ut sit sufficiens ad
« virtutem, sicut in ratione est judicato-
« rium naturale sufficiens ad virtutem, est
« quia apprehensio trahit res ad se, et ju-
« dicium perficitur secundum esse quod
« res habent in nobis : appetitus autem
« tendit ad res in se, et perficitur in adep-
« tione rei. Ex hoc enim provenit quod in-
« clinatio ad bonum eget habitu rectificante
« electionem, in voluntate quidem quoad
« bonum rationis in operationibus (*intel-*
« *lige quæ sunt ad alterum*) in appetitu vero
« sensitivo quoad bonum rationis in pas-
« sionibus, qua adipiscatur finem, et ipsa
« impotens ad hoc, a ratione virtutis defi-
« ciat : lumen autem naturalis judicii circa
« principia tali adminiculo non egeat, sed
« in seipso manens rectum, semper sit
« principium actus perfecti, qui est judi-
« care. » Hæc ille.

43. Tertio facilius ad prædictam objec- 3 solutio. tionem respondetur, rectitudinem naturalem voluntatis excludi a ratione virtutis proprie dictæ, quamvis sit ea nobilior et perfectior : quia virtus stricte accepta petit non oriri per se et necessario cum potentia quam afficit, sed ei accidentaliter et contingenter advenire. Hoc enim sonant verba

illa diffinitionis D. August. *bona qualitas mentis*, quia non adeo proprie dicitur qualitas alicujus rei, quod ipsi a natura ex primo ortu per se et necessario convenit, sed quod jam existenti contingenter advenit. Idemque proprie sonat nomen *dispositionis* et nomen *habitus*, quibus aliæ diffinitiones utuntur : cum ergo rectitudo naturalis per se petat oriri cum voluntate, potuit et debuit a ratione virtutis excludi, et in altiori ordine collocari. Per quod patet ad confirmationem. Nam rectitudo nostri intellectus etiam circa prima principia non oritur per se cum illo, sed advenit postea : unde non mirum si proprie dicatur *virtus*, sicut proprie dicitur *habitus*.

Objectio 3. 44. Tertio objicies, non satis a nobis explicari, cur voluntas oriatur complete rectificata circa proprium bonum, et non circa alienum, indigeatque proinde virtute ad hoc, et non ad aliud : ergo vel ad utrumque, vel ad nullum ponenda est in illa.

Solutio. Dices inclinationem voluntatis et ejus rectitudinem restringi ad proprium bonum ratione indifferentiæ individualis : sicut enim hæc differentia contrahit communem gradum voluntatis, ut sit hæc voluntas numero, ita restringit ejus inclinationem ad bonum hujus suppositi, ex quo sumitur talis differentia. Et hinc ortum habuit illud proloquium : *Amabile quidem bonum, unicuique vero proprium :* quia sicut voluntas ex quo est appetitus, inclinat ad bonum, ita ex quo est appetitus istius suppositi, inclinat in ejus bonum, potius quam in bonum alterius. Sed contra est primo, quod sicut voluntas in quantum hujus suppositi absolute sumpti : ita in quantum est hujus suppositi ut civis et consociabilis aliis hominibus, inclinat in bonum commune et civile : sicut ergo hæc posterior inclinatio non tollit necessitatem virtutis erga bonum aliorum, sic neque illa erga proprium. Deinde, si prædicta ratio esset efficax probaret contra nos, voluntatem non minus indigere habitu superaddito ad attingendum bonum alienum consideratum in esse physico, quam ad attingendum ipsum ut morale, cujus oppositum disput. præced. dub. 3, demonstravimus. Sequela probatur : nam individualis differentia æque contrahit et restringit inclinationem physicam voluntatis, sicut restringit moralem, sicut æque utraque a subjecto individuatur : ergo si non obstante hac restrictione inclinatio physica sufficienter se extendit ad bonum alienum in esse physico, etiam se extendet moralis, atque adeo non indigebit compleri per virtutem.

Sustinetur tradita solutio. 45. Nihilominus sustinendo traditam solutionem, ad primam impugnationem respondetur, concedendo voluntati aliqualem inclinationem rectam ad bonum civile et commune eis, quibus homo debet convivere, ut authoritas Divi Thom. et ratio tacta convincunt. Ob idque nos tract. præced. disput. 2, num. 27, concessimus voluntatem non indigere habitu virtutis ad amandum bonum alienum in communi, neque ad eliciendum istum actum : *Volo servare Justitiam.* Cæterum, quia inclinatio ad proprium bonum propensior est: propter ipsum enim diligitur alienum, et non e contra, atque adeo *Propter quod unumquodque tale, etc.*, opus est habitu virtutis confortante prædictam inclinationem ad bonum alienum : ne contra id quod oportet succumbat majori inclinationi ad bonum proprium : et refrænante hanc inclinationem ad proprium, non absolute sumptum, sed in quantum potest impedire alienum contra id quod ratio dictat. Pro quo nota, bonum alienum posse sumi, vel in communi, vel ut occurrit in particulari materia. Primo modo non habet oppositionem cum proprio bono : et ideo neque major inclinatio ad istud potest debitam illius prosequutionem impedire. At secundo modo multoties alicui proprio bono contrariatur. Ne ergo cum oportet bonum alienum etiam contra aliquod proprium tueri, propensior inclinatio circa istud, illud impediat, ponitur virtus justitiæ, quæ simul refrænet inclinationem circa bonum proprium, secundum quod potest contra id quod oportet impedire alienum, et confortet inclinationem circa alienum, ne plus quam oportet inclinationi ad proprium bonum succumbat.

Ad 2 impugnationem. Ad secundam impugnationem neganda est sequela. Ad probationem patet ex modo dictis : voluntas enim secundum esse physicum non est ita coarctata ad bonum proprium, quin possit sufficienter diligere alienum, non pure propter se, sed propter ipsum bonum proprium, nec restrictio per individualem differentiam tollit hanc extensionem : quia semper potissima ratio diligendi est aliquid proprium ejus qui diligit. Unde, quia inclinatio physica non concernit nisi prædictam extensionem sic graduatam, non indiget habitu perficiente in ordine physico, sed ipsa inclinatio sufficit.

ficit. Tota ergo necessitas habitus est, ne major inclinatio circa proprium bonum retardet, contra id quod oportet, minorem inclinationem circa alienum : aut hæc illi succumbat: atque adeo totum negotium virtutis est reformare primam inclinationem in ordine ad secundam, et confortare secundam conformando utramque rationi. Quod, ut constat, non ad ordinem physicum, sed ad moralem spectat.

Replica. 46. Sed urgebis. Etiam inclinatio physica voluntatis propendit inæqualiter in diversa bona propria, magis enim propendit in conservationem vitæ, quam honoris, et plus in conservationem honoris, quam divitiarum: ergo ut major propensio circa unum ex prædictis bonis non retardet prosequutionem alterius contra rationis dictamen, indigebit voluntas virtute, respicietque talis virtus dumtaxat bonum proprium.

Diluitur. Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam. Quoniam voluntas in illud ex bonis propriis natura sua magis propendit, quod absolute est majus, et ideo magis inclinata est ad tuendam vitam, quam honorem, et honorem quam divitias: unde quia recta ratio eundem servat ordinem, non est opus virtute confortante vel refrænante voluntatis inclinationem, dum circa bonum proprium sistit; nisi transeundum sit ad alienum, circa cujus prosequutionem inclinatio voluntatis et imperium rationis sæpe non conformantur.

§ III.

Sententia opposita cum suis argumentis.

47. Auctores qui dubio præced. negarunt, habitus sensitivi appetitus esse proprie virtutes, consequenter affirmant omnes morales sive respiciant proprium bonum, ut respiciunt temperantia et fortitudo; sive alienum, ut respicit justitia, residere in voluntate. Quos retulimus num. 19. Ex aliis vero quibus placuit ibi sententia D. Thomæ, Valentia, Granados et quidam alii, hic ab ea recedunt : et sicut in appetitu, ita dicunt esse in voluntate virtutes fortitudinis, temperantiæ, etc. quæ proprium bonum respiciunt, constituuntque medium in passionibus. Neque idcirco unam et eandem virtutem collocant in diversis potentiis, quia dicunt temperantiam v. g. existentem in voluntate distingui essentialiter ab illa quæ residet in appetitu sensitivo, quamvis eodem nomine appellentur.

Quam sententiam non esse alienam a 1 argum. mente D. Thomæ nititur probare Grana- D.Thom. dos. Tum, quia in 3, dist. 33, quæst. 2, art. 4, quæstiunc. 2, sic ait : *In omni potentia quæ est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum redditur,* etc. Cum ergo voluntas sit principium actus humani non tantum in ordine ad alienum bonum, sed etiam in ordine ad proprium, fit ut in sententia Angelici Doctoris respectu utriusque boni debeat in illa virtus collocari. Tum etiam quia art. 4 hujus quæstionis expresse docet actum procedentem ab una potentia in quantum mota ab alia non posse esse perfectum, nisi utraque sit perfecte disposita, atque habituata per virtutem : ex quo ita infert : *In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum, sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili, etc.* Sentit ergo non in solo sensitivo appetitu, sed in ratione et voluntate debere esse virtutem, ut illius actus perfectus evadat. Tum denique. Nam art. 2 præced. constituit prudentiam in intellectu : et 2, 2, q. 47, art. 3 ad 3, concedit requiri etiam in sensu interno : ergo licet art. 4 affirmet temperantiam et fortitudinem subjectari in appetitu sensitivo, non propterea negavit reperiri similes virtutes etiam in voluntate. Unde (addit prædictus auctor) graves Thomistæ ut Herbeus, Conrad. et Montesin. consonant non esse contra mentem Divi Thomæ concedere voluntati habitus ad resistendum passionibus appetitus, atque adeo ad eliciendos actus temperantiæ et fortitudinis. Quibus habitibus non videtur posse negari ratio virtutis. Et posset citare etiam pro hac doctrina Capreolum, Hispalensem, Cajetanum et cæteros discipulos Divi Thomæ, quia fere omnes prædictos habitus ad resistendum admittunt.

48. Verum enim vero Divus Thomas Diluitur. adeo aperte loquitur ubique pro nostra sententia, ut ex ejus discipulis nullus in hac re dubitaverit præter Granados (quem ob pium affectum erga Angelicum Doctorem nolumus ab illorum agmine omnino excludere). Ad primum ergo ex his testimoniis respondetur ibi esse sermonem de appetitu sensitivo, et de illis potentiis quæ ita sunt principium humani actus, ut non habeant

per modum naturæ completam rectitudinem respectu illius sicut contingit in prædicto appetitu et in intellectu et etiam in voluntate respectu boni alieni ; non autem respectu boni proprii, in ordine ad quod accepit a natura quidquid virtus potest conferre. Secundum habet minorem apparentiam contra nos : quia solum probat voluntatem debere esse perfectam et recte dispositam circa omnem actum virtuosum ad quem concurrit, sive in voluntate ipsa, sive in appetitu sensitivo consummetur. Quod vero hujusmodi rectitudo sit per habitum virtutis, et non ex sola inclinatione naturali, non est unde possit colligi. Præsertim cum Divus Thomas in eo articulo non meminerit voluntatis, sed tantum appetitus sensitivi et rationis seu intellectus, quos libenter concedimus rectificari per superadditam virtutem in ordine ad quemcumque actum, quia respectu nullius acceperunt a natura rectitudinem completam. Ad tertium dicas, non esse de mente Divi Thomæ quod ipsa virtus prudentiæ subjectetur in sensu, sed aliqua ejus participatio, quæ ad rationem virtutis simpliciter dictæ nequaquam pertingit, ut in annotationibus ad tertium articulum hujus quæstionis animadvertimus. Quod non obscure insinuavit Sanctus Doctor loco citato ex 2, 2, ubi postquam dixit prudentiam extendi ad sensum internum, subdit : *Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali, sed principaliter quidem est in ratione : per quandam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.* Videatur ibi Cajet. Ad id quod addit prædictus auctor constabit a n. 56, in solutione ad ultimum.

D.Thom.

Argum. 2. Probatur deinde ratione. Ubicumque est actus virtutis debet poni habitus, ut talem actum eliciat, facilitetque ad ipsum ; sed in voluntate circa bonum proprii supposita sunt plures actus virtutis, ut est per se notum : ergo et virtutes circa tale bonum debent in ea collocari.

Confir. 1. Confirmatur. Habitus acquiritur per actuum repetitionem : ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confir 2. Confirmatur secundo. Voluntas per actus virtuosos etiam circa bonum proprium acquirit habitum vitii : ergo per virtuosos acquiret virtutem. Consequentia patet. Tum a paritate rationis : tum etiam, quia contraria debent versari circa idem subjectum vitii circa proprium bonum, etiam poterit esse contrariæ virtutis. Antecedens vero probatur. Quoniam voluntas ad actus malos non est naturaliter inclinata circa quodcumque objectum exerceantur : ergo poterit per habitum inclinari.

49. Respondetur ad argumentum majorem ad summum esse veram, quando potentia elicitiva actus virtuosi non est a natura sufficienter rectificata in ordine ad illum : ubi vero rectitudinem a natura accepit, sicut accepit voluntas respectu proprii boni, superfluit novus habitus, et ut superfluus repugnat : quippe in ipsa naturali rectificatione eminentius continetur quidquid posset habitus præbere. Enodatur.

Ad primam confirmationem respondetur, habitum acquiri per actus si potentia sit capax ; sin minus quantumcumque repetantur, nequibunt habitum generare. Ut vero potentia sit capax non debet supponi complete rectificata a natura, sicut supponitur voluntas in ordine ad proprium bonum ; sed incompleta et indifferens ad rectitudinem, vel obliquitatem : sicut se habent appetitus sensitivus et intellectus in ordine ad omnes suos actus, et etiam ipsa voluntas in ordine ad bonum alienum. Potestque hoc explicari in omnibus aliis rebus in quibus est completa inclinatio ad aliquem actum : lapis enim quantumcumque descendat non acquirit habitum, quia per naturalem gravitatem est complete inclinatus ad descensum. Similiter potentiæ naturales ut vegetativa, nutritiva et similes quantumcumque operentur, non assuefiunt, quia a natura sunt in ordine ad agendum completæ : ita ergo dicendum est de voluntate respectu proprii boni.

Ad secundam confirmationem negatur antecedens juxta dicta tract. præced. disput. 3, num. 26. Ad probationem diximus ibidem sufficere quod voluntas habeat inclinationem naturalem completam respectu proprii boni honesti, ut neque ad hujusmodi bonum per virtutem, neque ad oppositum per vitium possit assuefieri. Quod etiam valet explicari in exemplis adductis : ex eo enim quod lapis habet completam inclinationem ad descensum, quotiescumque sursum projiciatur, non acquirit habitum ascendendi. Et ratio est, quia inclinatio naturalis completa non minus resistit habitui inclinanti in contrarium, quam resisteret perfecta virtus acquisita si adesset : cum qua in sua tota perfectione planum est

non

non compati oppositum habitum. Secundo respondetur per id quod dicemus num. 59.

Argum. 3. 50. Tertio probatur. Illa potentia est subjectum virtutis, quæ secundum se est indifferens ad rectitudinem vel defectum : atqui voluntas etiam respectu proprii boni est hoc modo indifferens : ergo, etc. Major

D.Thom. est Divi Thomæ supra quæst. 50, articul. 3, ibi : *Dicendum, quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum.* Et ratione probatur. Quia illa indifferentia debet per aliquam formam determinari, et hujusmodi forma est habitus. Minorem probat statim Sanctus Doctor his verbis : *Voluntatis autem cum sit potentia rationis, diversimode potest ad agendum ordinari.* Quod constat habere locum etiam respectu proprii boni, in ordine ad quod aliquando operatur bene, aliquando male, atque adeo secundum se indifferens est ad utrumque modum agendi.

Confirmatur. Voluntas in prosequutione boni honesti etiam proprii patitur non modicam difficultatem, et ideo sæpe illud deserit, labiturque in oppositum malum, ergo non est naturaliter determinata ad ipsum, atque adeo indiget habitu auferente hujusmodi difficultatem et indeterminationem.

Enervatur. Solutio hujus argumenti habetur ex dictis disput. præced. num. 54, ubi distinximus duplicem indifferentiam : aliam libertatis et dominii quæ est facultas ad utrumlibet nulli omnino alligata : aliam perfectibilitatis, quæ in eo sita est ut potentia non sit complete inclinata ex parte quantitatis virtutis ad rectum modum operandi, sed capax ut ad illum vel ad oppositum inclinetur. Primus modus indifferentiæ convenit voluntati respectu cujuslibet actus liberi, nec petit auferri per habitum virtutis : imo adhuc posito tali habitu, manet prædicta indifferentia : quia licet ille complete inclinet ad unum ex parte actus primi, hæc tamen inclinatio accommodatur naturæ potentiæ liberæ, et ideo non officit indifferentiæ requisitæ ad libertatem. Secunda vero indifferentia solum convenit respectu actus aliquomodo superexcedentis vires, quas habet potentia a sua natura : et ideo aufertur per habitum qui novam vim conferat. Et de hac loquitur Angelicus Doct. loco cit. nequaquam tamen eam voluntati tribuit respectu proprii et connaturalis boni honesti, sed tantum respectu boni alieni, vel supernaturalis, ut videre est art. 6. Quod vero in prosecutione prædicti boni voluntas deficiat, tantum arguit priorem indifferentiam una cum extrinseca defectibilitate, quæ neque per naturalem rectitudinem, neque per habitus virtutum in statu viæ, seclusa gratiæ confirmatione, potest auferri.

Ad confirmationem respondetur totam illam difficultatem esse absolute extrinsecam respectu voluntatis, quia non provenit ex defectu perfectionis in ea requisitæ, neque ex superexcedentia objecti vel actus, sed ex passionibus sensitivi appetitus, aliisve impedimentis tenentibus se ex parte corporis. Unde si quis habitus necessarius ad ejus ablationem, collocari debet in prædicto appetitu ad moderandas ejus passiones : non in voluntate, quæ secundum se tali moderatione non indiget. Vide disput. præcedenti, num. 2.

Duplex replica. 51. Sed contra hanc solutionem urget primo Valentia. Quia sicut difficultas voluntatis circa actus fortitudinis et temperantiæ provenit ex passionibus appetitus sensitivi, ita ex eisdem passionibus provenit difficultas intellectus circa imperandos prædictos actus, et difficultas voluntatis circa exercendos actus justitiæ : sed hoc non obstante ponitur in voluntate justitia, et in intellectu prudentia : ergo, etc. Majorem probat : nam difficultas reddendi unicuique per justitiam jus suum, communiter provenit ex aliqua cupiditate et nimio amore sui, vel pecuniæ. Quæ etiam passiones impedimento sunt ne per prudentiam constituamus efficaciter recte agere. Sufficit ergo ad hoc ut voluntas indigeat virtute superaddita, quod patiatur in suo actu difficultatem undecunque hæc proveniat. Deinde urget Suarez. Fingamus tolli ab homine appetitum sensitivum, adhuc voluntas difficillime amplecteretur mortem, quamvis ratio id præciperet : nec de facili in aliis quæ spectant ad bonum proprium ordinate procederet : ergo prædicta difficultas non est præcise ex passionibus appetitus, sed ex defectu perfectionis in voluntate et superexcedentia actus, atque adeo per se et intrinseca.

Diluitur 1. Respondetur ad primum, in intellectu respectu actus prudentiæ, et similiter in voluntate respectu actus justitiæ et cujuscumque tendentis ad alienum bonum, simul cum difficultate extrinseca ex passionibus appetitus inveniri defectum intrinsecæ rec-

titudinis : quia neque intellectus possibilis respectu alicujus actus, neque voluntas respectu illorum qui in alterum tendunt accepit a natura rectitudinem completam. Cæterum ad proprium bonum honestum emanavit complete rectificata, et sic tota difficultas quam experimur est extra illam.

Diluitur 2. Ad secundum respondetur, quod recta ratio nequit per se præcipere acceptationem mortis in ordine ad proprium et connaturale bonum : quippe totum hujusmodi bonum in *esse* et vita fundatur, et per mortem destruitur. Posset autem id præcipere in ordine ad bonum supernaturale, vel ad bonum commune, et aliorum : essetque tunc mortis acceptatio per se difficilis voluntati : non tamen propter proprium et naturale bonum secundum se sumptum ; sed propter alienum vel supernaturale, in ordine ad quæ non est a natura rectificata, sed indiget habitibus. Respectu vero cujuscumque alterius actus quem ratio propter proprium et naturale bonum præciperet, secluso sensitivo appetitu aliisque impedimentis quæ possunt esse ex parte corporis, voluntas semper esset prompta et facilis, non tamen impeccabilis propter intrinsecam defectibilitatem quam diximus.

Ultimum argumentum ex variis exemplis. 52. Postremo hæc sententia probatur exemplis multarum virtutum versantium circa proprium bonum, quæ vel nequeunt esse in appetitu sensitivo, vel debent simul esse in voluntate. In primis humilitas versatur circa bonum proprium, ponitur enim ad moderandum affectum spei, et appetitum propriæ excellentiæ, ut docet Angelicus Doct. 2, 2, q. 161, art. 4. Eam vero esse in voluntate habetur non obscure ex tota illa quæstione, et clarius quæstione sequenti art. 3, ubi dicitur superbiam esse in appetitu intellectivo qui est voluntas : constat autem idem debere esse subjectum contrariorum. Tum etiam quia negari non potest humilitatem reperiri in Angelis bonis, sicut superbia in malis, in quibus non est alius appetitus nisi voluntas. Deinde, studiositas residet in voluntate, sicut et vitium curiositatis oppositum, ut colligitur ex D. Thoma 2, 2, q. 166, et q. 167, docetque ibi Cajetan. et nihilominus versatur circa bonum proprium moderando affectum cognitionis tam sensitivæ quam intellectivæ. Præterea. Liberalitas et magnificentia moderantur passiones circa pecuniam et sumptus, ut docet S. Doct. eadem 2, 2, q. 117, art. 2, et q. 134, art. 3, illas autem sicut justitiam collocat ipse D. Thom. in volun- D. Thom.
tate 1 p. q. 21, art. 1 ad 1, ibi : *Quædam virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut justitia et liberalitas et magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde* (infert) *nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere.* Denique, continentia versatur circa bonum proprium confortando voluntatem ne succumbat passionibus concupiscibilis ut tradit D. Th. 2, 2, q. 145, art. 2, quam esse in voluntate docet art. 3 seq. his verbis : *Oportet quod continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ, cujus actus est electio, et hæc est voluntas, etc.* Idem dicendum est de perseverantia, qua voluntas manet firma contra passiones irascibilis, de qua Sanctus Doct. q. 137, art. 1 ad 2, et art. 2 ad 2, ergo, etc.

Propter instantias hujus argumenti non 1 solu-
desunt ex discipulis Divi Thomæ qui sen- tio.
tiam ejus coarctent, ut non intelligatur in ea universalitate in qua a nobis proposita et explicata fuit. Et ideo Medina arbitratur non esse contra Angelicum Doctorem concedere voluntati virtutem circa bonum proprium, quando est difficile et improportionatum, uti est bonum humilitatis, studiositatis, etc. Et hoc (inquit) insinuat artic. 6 hujus quæstionis, quia dicit ad bonum proprium et proportionatum non opus esse virtute in voluntate, quasi illa opus sit ad bonum improportionatum etiam proprium.

53. Hæc tamen doctrina non satisfacit : Impu-
nam Divus Thomas non dixit voluntatem gnatur.
non indigere virtute ad bonum proportionatum ut vult Medina : sed statuit primo non indigere virtute nisi ad bonum improportionatum : et deinde probat hujusmodi bonum solum posse esse, vel alienum quod excedit proportionem hujus individui, vel bonum divinum et supernaturale, quod totam speciem humanam superat. Ac tandem concludit solas virtutes quæ aliquod ex his bonis respiciunt ut charitatem, justitiam et similes constituendas esse in voluntate. Sentit ergo in ipso bono proprio ordinis naturalis non recte distingui *proportionatum et improportionatum*, sed omne hujusmodi bonum sub proportionato contineri. Deinde. Vel sermo est de voluntate considerata præcise in esse physico et quantum ad essentiam, vel ut affecta naturali rectitudine, cum qua emanavit ? Primo modo omne bonum honestum sive proprium, sive alienum

est

est illi improportionatum : quippe ratio talis boni, ubicumque sit, superat lineam appetitivam sumptam secundum se, intratque ordinem rationis. Secundo autem modo satis probatum manet in hoc dubio nullum bonum proprium ordinis naturalis esse voluntati improportionatum : ergo non habet locum prædicta distinctio.

Impugnatur alia solutio.

Secundo respondet Montesinos mentem Divi Thomæ esse, quod voluntas non indiget virtute constituente mediocritatem in passionibus et delectationibus sensibilibus, sicut constituunt temperantia et fortitudo : non tamen negat quod indigeat virtute constituente medium in delectationibus spiritualibus, quod præstant humilitas, studiositas et similes. Verum neque hoc satisfacit. Tum quia D. Thomas non tantum expressit bonum circa quod voluntas non indigeat virtute, sed etiam circa quod illa indigeat. Unde sicut sub isto solum includit bonum alienum, et bonum supernaturale ; ita sub illo omne naturale non alienum comprehendit. Tum etiam, nam si voluntas in ordine ad moderandas passiones appetitus sensitivi nascitur a principio rectificata, ideo est quia talis moderatio ad bonum proprii suppositi spectat : ergo cum sub hujusmodi bono proximus affectus ipsius voluntatis comprehendatur, debuit a fortiori natura conferre illi completam rectitudinem ad eorum modificationem.

Vera solutio.

54. Quare his et aliis omissis solutionibus, placet doctrinam D. Thomæ in ea universalitate quam explicuimus, et verba ejus ubique sonant, defendere : sicut defenditur a Capreolo, Deza, Cajet. Alvarez, Martinez et aliis. Ad primam vero instantiam respondetur humilitatem quatenus est ad moderandas proprias passiones vel affectus secundum modum prudentiæ naturalis, solum esse in appetitu sensitivo. Quando vero D. Thomas insinuat reperiri in voluntate loquitur de humilitate infusa, quæ est in ordine ad bonum supernaturale : quo pacto ponitur in Angelis bonis ; et in malis opposita superbia. Non enim hoc vel aliud vitium directe oppositum bono honesto ordinis naturalis esse potest in natura Angelica, sed illa duntaxat, quæ opponuntur bono supernaturali ut explicuimus in tract. de Angelis disput. 9, dub. 2 et 3. Per quod patet ad probationes hujus instantiæ, neque eis convincitur ponendum esse in voluntate habitum humilitatis acquisitum.

Capreol. Deza. Cajet. Alvar. Martin.

Nihilominus admittimus in nostra voluntate hujusmodi habitum : negamus tamen sistere in proprio bono ; sed transit ad aliud. Pro quo nota, quod humilitas quædam est pars potentialis temperantiæ, quæ moderatur effectum spei, et appetitum propriæ excellentiæ absolute sumptæ, non curando immediate de subordinatione ad alium : et hæc est quam diximus subjectari dumtaxat in appetitu sensitivo, ut sumitur ex Divo Thoma 2, 2, quæst. 161, articul. 4 in corp. et ad 2, *licet humilitas* (ait) *sit in irascibili sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.* Quædam vero est pars potentialis justitiæ seu religionis, quæ respicit propriam excellentiam, non absolute, sed ut subordinatam Deo. De qua Divus Thomas eadem quæstione articul. 1 ad 5, sic inquit : « Humilitas autem « secundum quod est specialis virtus, præ« cipue respicit subjectionem hominis ad « Deum, propter quem etiam aliis humi« liando se subjicit. » Et artic. 2 ad 3: « Hu« militas præcipue videtur importare sub« jectionem hominis ad Deum : propter « quod Augustin. in libro de sermone Do« mini in monte, humilitatem, quam in« telligit per paupertatem spiritus, attri« buit dono timoris, quo homo Deum « reveretur. » Quia enim humilitas ponit mensuram propriæ excellentiæ, et hæc mensura respectu excellentiæ intellectualis attenditur secundum subordinationem ad Deum ut supremum et primum excellens ; ideo illa extenditur ultra limites boni proprii ad reddendum Deo quod suum est per prædictam subjectionem : sicut religio reddit per cultum, et obedientia per conformitatem ad divinum præceptum. Unde sicut istæ sunt ad alterum, ita illa : atque adeo omnes debent esse in voluntate.

D.Thom.

Ad 2 instantiam.

55. Ad secundam instantiam respondetur, studiositatem quæ respicit solam naturalem cognitionem, et vitium curiositatis directe illi oppositum, collocari in appetitu sensitivo. Nec Divus Thomas insinuat, aut ratione probari potest aliquod eorum subjectari in voluntate, nisi in ordine ad cognitionem aliquomodo supernaturalem, quæ vel in substantia vel in modo captum nostrum excedat secundum illud Eccles. 3: *Altiora te ne quæsieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus non fueris curiosus, etc.* Ne ergo hominis cognoscendi affectus in his altioribus perscrutandis et investigandis, intellectum præcipitet, vel eorum altitudo plus quam oporteat, ipsum

Eccles. 3.

deterreat, ponitur in voluntate tam humana, quam Angelica virtus infusa studiositatis, quæ prædictum affectum reformet et conformet. Videatur Cajetanus 2, 2, q. 166, circa solutionem secundi dubii.

Ad tertiam. Circa tertiam non satis constat inter discipulos D. Thomæ quod sit proprium et per se subjectum liberalitatis et magnificentiæ : an solus appetitus sensitivus, ut sentire videtur Cajetanus : an sola voluntas ut alii intendunt : an utrumque simul ut docent Ferrara, Conrad. et alii. De quo videndus Alvarez in præsenti disp. 94, a num. 10, et Gregor. Martinez infra quæst. 60, art. 5, dub. 1. Pro nunc eligimus tertiam sententiam, quia rationes ab his auctoribus adductæ, et varia Divi Thomæ testimonia ab eisdem relata satis efficaciter illam convincunt. Prædicta vero sententia admissa, respondetur liberalitatem et magnificentiam quæ sunt in appetitu sensitivo esse partes temperantiæ et fortitudinis, atque adeo respicere bonum proprium, quod est in moderatione passionum circa sumptus et pecuniam, ut non plus appetat, speret, timeat amittere, etc. quam oportet. At vero quæ ponuntur in voluntate sunt partes potentiales justitiæ tendentes ad alterum, in cujus utilitatem sumptus fiunt, et pecuniæ expenduntur : non enim directe et per se respiciunt, quo modo oporteat appetere, dolere, sperare, etc. sed quibus, quantum, ubi, etc. debeat quis donare, et impendere. Quare hujusmodi virtutes in voluntate existere non opponitur nostræ doctrinæ. Advertendum est, prædictas virtutes eo ipso quod ex æquo sint in appetitu sensitivo et in voluntate, debere esse essentialiter diversas : quippe una et eadem virtus numero vel specie nequit in potentiis distinctis ex æquo constitui juxta dicta dub. 1. Et ideo liberalitas, magnificentia et humilitas quæ sunt in voluntate consideratæ secundum differentias specificas, nonnisi æquivoce aut analogice conveniunt cum liberalitate, magnificentia et humilitate appetitus sensitivi.

Ad ultimam. 56. Ad ultimam instantiam aliqui de quorum numero est Alvarez concedunt continentiam residentem in voluntate absolute esse virtutem : dicunt tamen id non esse contra Divum Thomam, quia prædicta virtus non est ad inclinandam voluntatem ad bonum, sed ad repellendum malum resistendo passionibus appetitus : in ordine ad quod non negat Divus Thomas voluntatem indigere virtutibus. Melius tamen respondetur prædictam continentiam, sicut etiam perseverantiam residentes in voluntate non esse simpliciter virtutes, licet ad hoc genus reducantur, sicut aliquid in eo imperfectum. Quæ est expressa doctrina Divi Thomæ infra quæst. 58, art. 3 ad 2, ubi sic concludit : « Continentia a delectationibus, « et perseverantia a tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in 7 Ethicorum. » Quia vero nomen *continentiæ* solet aliquibus virtutibus applicari, ne indistinctio æquivocationem pariat, audiamus quæ tradit ipse Angelicus Doctor 2, 2, quæst. 155, articul. 1, ubi rem latius prosequitur. « Dicendum « (inquit) quod nomen continentiæ duplici- « citer sumitur a diversis. Quidam enim « continentiam nominant per quam aliquis « ab omni delectatione venerea abstinet. « Unde Apostolus ad Galat. 5 continentiam « castitati conjungit. Et sic continentia per- « fecta principalis quidem est virginitas, « secundaria vero viduitas : unde secundum « hoc eadem ratio est de continentia, quæ « de virginitate, quam supra diximus vir- « tutem » (subjectum autem hujus continentiæ sicut castitatis et temperantiæ, non est voluntas, sed appetitus sensitivus concupiscibilis). « Alii vero dicunt continen- « tiam esse per quam aliquis resistit concu- « piscentiis pravis, quæ in eo vehementes « existunt, et hoc modo accipit Philosophus « continentiam in 7 Ethicor. Et hoc etiam « modo accipitur continentia in collationi- « bus Patrum. Hoc autem modo continen- « tia habet aliquid de ratione virtutis, in « quantum scilicet ratio firmata est contra « passiones, ne ab eis deducatur : non ta- « men attingit ad perfectam rationem vir- « tutis moralis, secundum quam etiam ap- « petitus sensitivus subditur rationi sic, ut « in eo non insurgant vehementes passio- « nes rationi contrariæ. Et ideo Philoso- « phus dicit in 4 Ethicor. quod continentia « non est virtus, sed quædam mixta : in- « quantum scilicet habet aliquid de virtute, « et in aliquo deficit a virtute. Largius « tamen accipiendo nomen virtutis pro « quolibet principio laudabilium operum, « possumus dicere continentiam esse vir- « tutem. » D. Thom.

Idem dicit de perseverantia quæst. 137, articul. 1 ad 1, nam hæc etiam sumitur, et pro virtute qua in opere difficili quis diu persistit prompte et delectabiliter : residetque talis virtus in appetitu sensitivo irascibili :

cibili : et pro quodam habitu non pertingente ad rationem virtutis, ratione cujus voluntas perseverat in bono opere contra passiones irascibilis, non tamen prompte et faciliter, sed cum magna difficultate propter prædictas passiones : et talis habitus residet in voluntate sicut continentia. Videatur Divus Thomas loco citato, ubi in solutione ad secundum aliam tradit acceptionem perseverantiæ.

Duplex ratio solutionis. D.Thom.

57. Ratio vero ob quam continentia et perseverantia sic acceptæ deficiunt a ratione virtutis duplex traditur a Divo Thoma loco citato ex hac 1, 2, his verbis : *Est autem continentia seu perseverantia perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur : deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est fines ex quibus ratiocinatur, quod continenti et perseveranti deest.* Quorum verborum sensus ut observat Cajetanus, non est, continentiam et perseverantiam ideo deficere a ratione virtutis, quia ipsæ non sunt virtutes intellectuales : si enim essent virtutes, moralibus sine dubio annumerarentur : sed quia omnis virtus moralis supponit virtutem intellectualem, scilicet prudentiam a qua dirigatur : prudentia autem supponit appetitum rectum circa fines morales qui sunt principia ipsius prudentiæ. Unde quia continens præcise in quantum tale non habet rectificatum appetitum circa prædictos fines, cum in eo passiones abundent ; inde est ut non sit in illo prædicta virtus intellectualis, et per consequens nec virtutes morales simpliciter dictæ

Secunda ratio traditur ibidem his verbis: *Si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta : unde nec principium actionis erit virtus*, etc. Pro quo nota, continentiam (idem est de perseverantia) non poni in voluntate in ordine ad actus qui in ea consummantur, sed in ordine ad illos quibus imperat appetitui sentienti, quique in ipso appetitu consummationem accipiunt : unde quia de ratione virtutis est ut totum suum opus perfectum reddat, debet non modo electioni voluntatis, sed etiam actui appetitus electo et imperato perfectionem conferre, reddendo utrumque facilem et delectabilem juxta dicta disputatione præcedenti, dubio 2. Hoc autem non præstat continentia per se sed temperantia : quia continens patitur in operando difficultatem propter immoderatas passiones concupiscibilis ; secus temperatus in quo sunt jam sedatæ et ad medium rationis reductæ : et ideo temperantia est simpliciter virtus, continentia vero tantum est habitus laudabilis, secundum quid et reductive pertinens ad genus virtutis. Idem dicendum est de perseverantia quæ est cum passionibus irascibilis, et comparatur ad fortitudinem sicut continentia ad perseverantiam.

Replica.

58. Sed urgebis. Quia si voluntas a natura est complete inclinata in proprium bonum honestum, per hujusmodi inclinationem resistet contrariis impedientibus sine indigentia alicujus habitus superadditi. Quemadmodum quia appetitus sensitivus per virtutem temperantiæ, perfecte inclinatur ad bonum temperantiæ, per illam sufficienter resistit contrariis, neque est in eo alius habitus ad resistendum præter ipsam virtutem quæ est ad inclinandum : ergo si voluntas indiget habitibus continentiæ et perseverantiæ ad resistendum passionibus impedientibus proprium bonum honestum, signum est non habere completam inclinationem ad tale bonum : atque adeo non modo indigere prædictis habitibus ad resistendum, sed etiam ad inclinandum, quod est munus proprium virtutis. Confirmatur. Habitus incontinentiæ simpliciter est vitium : ergo continentia opposita est virtus simpliciter. Patet consequentia, nam contraria debent spectare ad idem genus.

Diluitur.

Respondetur antecedens esse verum de contrariis seu impedimentis pure extrinsecis ; secus de internis passionibus : quia hujusmodi passiones dum male afficiunt appetitum, causant in intellectu judicium inordinatum circa fines virtutum, eo quod qualis unusquisque est, talia judicat. Unde quia voluntas nata est sequi cognitionem intellectus, ne a prædicto judicio inordinato devincatur, indiget aliquo continente et firmante contra illud et passiones : quo non indiget rectificato appetitu, sedatisque passionibus, quantumcumque adsint alia impedimenta quæ non sic intellectum immutant.

59. Ad confirmationem dici posset negando antecedens, incontinentiam in voluntate non esse proprie habitum aut vi-

tium, sed privationem debitæ continentiæ connotantem in appetitu habitum vitii. Admisso vero antecedenti, negatur consequentia. Ut enim advertit D. Thomas 2, 2, q. 144, art. 1, non oportet si unum contrariorum simpliciter est vitium, aliud esse virtutem simpliciter, sed sufficit quod sit principium honesti actus, quamvis a virtute deficiat. Et ratio est, quia ad malum sufficit quilibet defectus ; ad virtutem vero nullus debet concurrere : unde ut incontinentia simpliciter sit vitium, satis est si utcumque ad malum inclinet. Ut vero continentia esset virtus, non sufficit quomodocumque inclinare ad bonum oppositum (quod tamen sufficit ad contrarietatem inter illas) sed debet esse consummativa illius, et principium actus omnino perfecti ut dictum est. Neque ideo prædicta contraria non erunt sub eodem genere : nam utrumque continetur sub habitu operativo qui est genus ad vitium et ad habitum honestum : sive hujusmodi habitus simpliciter sit virtus sicut temperantia, sive solum reductive sicut continentia. Vide infr. in arbore prædic. num. 126, ubi quid sit incontinentia magis constabit.

Post voluntatem et appetitum sensitivum videndum erat de intellectu nostro, qualiter subjectum virtutis sit. Possetque circa hoc excitari triplex quæstio : prima, an absolute sint in illo aliquæ virtutes ? secunda, an recte hujusmodi virtutes numerentur, *scientia*, *sapientia*, *intellectus* seu *habitus principiorum*, *prudentia et ars*, qualiterque inter se distinguantur ? Tertia, an prædictus habitus principiorum sit qualitas distincta a potentia intellectiva, intelligibilibusque speciebus : sitque a natura congenitus, vel successu temporis adveniat, et quomodo ? Sed hæc ultima quæstio secundum omnes partes accurate pertractata est a nostris Complutensibus in Logica disp. 20, a num. 1. Circa primam nulla se offert specialis difficultas suppositis his quæ tradit Divus Thomas articul. 4 hujus quæstionis et quæ nos super illum adnotavimus. Secunda habet locum inferius, ubi Divus Thomas plura tradit circa essentiam et distinctionem prædictarum virtutum.

DUBIUM IV.

An et quomodo in intellectu et voluntate Angelicis sint virtutes ?

Potuisset hoc dubium pertractari 1 p. q. 58, art. 1, ubi agit D. Thomas de perfectione intellectus Angelici. Et etiam hac 1, 2, q. 50, art. 6, ubi universalius inquirit utrum in Angelis sit aliquis habitus. Sed non minus opportunus locus est præsens quæstio et disputatio, quæ instituuntur *de subjecto virtutis in communi*, sub quo continetur quæcumque potentia vel suppositum capax ad virtutem recipiendam.

§ I.

Præmittuntur nonnulla ad dubii decisionem.

60. Plura licet in hoc dubio supponere circa virtutes Angelicas, quam ad examen vocare : vel ut communiter recepta, vel quia alibi discussa sunt. Primo ut certum supponi debet reperiri in bonis Angelis virtutes supernaturales et infusas. In voluntate, charitatem, justitiam, religionem, etc. et dum erant in via spem : in intellectu, prudentiam, scientiam, lumen gloriæ, cujus loco in via erat fides. Hujusmodi enim esse veros habitus distinctos realiter et separabiles a potentiis ubi sunt, disponentes illas ad optimos actus, ac proinde proprie et simpliciter virtutes, nemo ambigit. Et ratio est perspicua, quia repugnat creaturam propria virtute elicere actus supernaturales, quales sunt actus fidei, spei, charitatis, etc. ergo ad illos eliciendos indiget quæcumque creatura sive homo, sive Angelus virtute ordinis supernaturalis superaddita suis potentiis, quæ eo ipso quod supernaturalis sit, et potentiæ ad ordinem naturæ pertineant, debent realiter distingui, omninoque accidentaliter conjungi. Nec circa hoc potest esse controversia inter Catholicos. Nonnihil difficultatis habere posset, an ex prædictis virtutibus illæ quæ spectant ad intellectum differant ab speciebus intelligibilibus, sicut in nobis manifestum est differre. Sed etiam est fere certa pars affirmativa, et convincitur manifeste, Tum quia prædictæ virtutes sunt secundum substantiam supernaturales : species autem sive in Angelis, sive in nobis ad summum habent esse supernaturales quoad modum : eædem enim species quibus in cognitione naturali utimur : Primam suppositum.

utimur, possunt aliter modificatæ deservire ad supernaturalem ut dicemus alibi. Tum etiam quia virtutes supernaturales ejusdem rationis sunt in nobis et in Angelis : sicut gratia et gloria : at species intelligibiles sunt valde diversæ, et in Angelo multo universaliores. Accedit, quod prædictæ virtutes existunt in nobis antequam sint species, ut in puero recenter nato et baptizato : si ergo ejusdem rationis sunt in Angelis, non erunt ipsæ species. Et hanc partem a fortiori convincunt quæ inferius dicemus de distinctione virtutum ordinis naturalis a prædictis speciebus : ad quas virtutes reducitur præsentis dubii difficultas.

Secundum. Secundo supponi debet reperiri de facto in intellectu et volutate Angelorum quidquid perfectionis est necessarium ad prompte et faciliter eliciendos omnes actus virtuosos ordinis naturalis, qui possunt ab illis exerceri. Absurdum enim esset negare Angelicis potentiis perfectionem naturalem, cujus sunt capaces, et quæ nostris convenit, undecumque illa proveniat : aut negare quod Angelus consideratus in ordine naturalis sit justus, misericors, prudens, sapiens, etc. quæcumque sint formæ a quibus hujusmodi effectus et denominationes sumantur.

Tertium. 61. Tertio debemus supponere sontra Molinam et paucos alios prædictas formas seu virtutes, unde denominationes illæ sumuntur, non esse habitus ab ipsis Angelis propriis actibus acquisitos ; sed quid a natura congenitam in primo instanti creatio-

D.Thom. nis. Cujus rationem tradit D. Thom. quæst. 16 de malo art. 3, ubi ait : *Angeli omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum statim a principio suæ creationis habuerint.* Cum ergo ad naturalem Angeli perfectionem pertineat esse prudentem, justum, sapientem, etc. debuit in sua creatione cum hujusmodi virtutibus institui antecedenter natura ad earum actus. Quam rationem latius prosequuti sumus in tract. de Angelis disp. 5, dub. 3 et disp. 9, a num. 55. Tum etiam quia ut docet ipse Angelicus Doctor 1 p. q. 58, art. 1, intellectus Angelicus (eadem est ratio de voluntate) nunquam fuit in potentia quantum ad actum primum respectu illorum ad quæ naturalis cognitio potest extendi : *Sicut enim* (inquit) *corpora superiora, scilicet cœlestia non habent potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum, ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa, etc.* Idque postulat conditio naturæ Angelicæ, et quod est substantia intellectualis completa : ne scilicet in acquirendo naturalem perfectionem transeat de potentia ad actum : sicut transit anima rationalis propter suum incomplementum. Si autem non haberet congenitas a principio virtutes ordinis naturalis, esset tunc in potentia ad illas, atque adeo ad perfectionem naturalem pertinentem ad actum primum. Adde ex eodem D. Thom. 1 p. q. D.Thom. 62, art. 1, omnes Angelos creatos fuisse a Deo in beatitudine naturali : *Quia perfectionem hujusmodi* (inquit) *Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem.* At naturalis beatitudo nequit complete haberi absque omnibus virtutibus ordinis naturalis, ut tetigimus supra tract. 9, disp. ultima num. 27.

Confirmatur. Nam vel Angelus antecedenter natura ad suos actus naturales est sufficienter determinatus per modum actus primi ad recte operandum intra ordinem naturalem ; vel est indifferens ut bene, et male operetur ? Si primum, eo ipso habuit perfectionem naturalium virtutum, quæ in illa determinatione consistit. Secundum dici non debet : alias posset Angelus peccare directe contra finem et ordinem naturæ, cujus oppositum late ostendimus in tractatu de Angelis disputat. 9 citata dubio 2 et 3, ergo, etc.

Breve dub. 62. Sed an idem dicendum sit generaliter de omnibus habitibus Angelorum, non est ita exploratum : nam Suarez lib. 2 de Angelis cap. 38, censet, quod si Angelus eliciat assensus circa aliquas veritates per media probabilia, acquiret habitum opinionis : esseque de facto in Dæmonibus habitum fidei acquisitæ circa mysteria supernaturalia secundum illud Jacobi cap. 2 : Jacob.2. *Dæmones credunt et contremiscunt.* Quod etiam probabile reputant Bannez 1 part. quæst. 58, articul. 1. Et sequitur Zumel ibidem et Gregorius Martinez hac 1, 2, quæst. 50, articul. 60. Nazarius vero citata quæstione 58, controvers. 1, § 4, oppositum censet probabilius : quod tuetur absolute Navarrete controversia 68, § 4. Quidquid autem circa hoc teneatur, non erit contra nos, quia tales habitus non sunt virtutes juxta dicta disput. præcedenti num. 62.

His positis, relinquitur examinandum an perfectiones quæ in Angelo sortiuntur de-

nominationem virtutum naturalium, sint habitus ex natura rei distincti ab intellectu et voluntate; vel sint ipsæ potentiæ cum sola virtuali distinctione : sicut in Deo virtutes intellectuales solum virtualiter differunt a divino intellectu, et affectivæ a voluntate. Et rursus circa virtutes intellectuales videndum est, an differant realiter ab speciebus intelligibilibus, quæ similiter Angelis a principio suæ creationis fuerunt congenitæ : vel potius sint hujusmodi species sic, aut aliter ordinatæ.

§ II.

Assertio præcipua.

63. Dicendum est primo perfectiones quas in Angelis dicimus *naturalem sapientiam, prudentiam, justitiam, etc.* esse habitus distinctos ex natura rei ab intellectu et voluntate. Hæc assertio est valde consona principiis D. Thomæ. Quam proinde defendunt Scotus et Victoria relati a Gregorio Martin. Medina supr. q. 50, artic. 6, Zumel et Navarrete 1 part. q. 58, art. 1 et ibi non obscure Banez. Ex aliis id tuentur Major in 3, dist. 33, q. 6, Molina citato loco primæ partis, Granados in præsenti controvers. 5, sect. 2, num. 6 et alii. Et licet in sententia illorum qui virtutes intellectuales non distinguunt ab speciebus intelligibilibus, distincta sit ratio de illis, ac de virtutibus voluntatis, quæ speciebus non utitur; in nostra tamen, qui sequenti assertione oppositum ostendemus, eodem modo philosophandum est de omnibus quantum ad distinctionem a suis potentiis : et ideo claritatis gratia adducemus exemplum in aliqua particulari v. g. scientia.

Scotus. Victor. Medina. Zumel. Navar. Bannez. Major. Molina. Granad.

Prima ratio.

Probatur primo hanc distingui ab intellectu. Quia scientia et intellectus etiam in Angelis habent objecta formaliter distincta : ergo distinguuntur inter se realiter. Consequentia patet, nam distinctio formalis objectorum in rebus creatis sufficiens est distinguere realiter habitus et potentias, ut inductive constat. Et ratio est, quia habitus et potentiæ specificantur et distinguuntur in esse rei per objecta sumpta in ratione objectorum : unde distincto quæ in istis solum est formalis et objectiva, in illis est entitativa et realis. Et sane sublato hoc principio, multorum distinctio tolleretur, quæ constat realiter distingui : neque enim aliunde efficacius probamus intellectum distingui realiter a voluntate, charitatem in Patria a lumine gloriæ et alia hujusmodi, nisi quia habent objecta formaliter distincta quamvis non realiter. Antecedens vero probatur : nam objectum intellectus Angelici est verum absolute sine aliqua determinatione vel modificatione; objectum autem cujuslibet scientiæ est verum non nisi ut cognoscibile per causam : quæ constat formaliter differre.

Confirm.

Confirmatur. Plus differunt scientia et intellectus in Angelis, quam in Deo : nam quæ in superioribus sunt unita, in inferioribus habent esse magis disposita : sed in Deo differunt virtualiter et secundum rationem ut tenent communiter Theologi, et ostendimus tomo 1, tract. 3, disput. 1, dub. 3; ergo in Angelis debent distingui realiter. Patet consequentia. Nam supra distinctionem virtualem et rationis, non est nisi distinctio realis. Eo præsertim : quia divina attributa non distingui realiter inter se, supposita distinctione formali objectorum, provenit ex illimitatione et infinitate : unde, cum in Angelis omnia sint limitata et finita, nihil potest prædictam distinctionem impedire. Et sane congruentior modus explicandi distinctionem virtualem in Deo, est per æquivalentiam ad plura distincta realiter in creaturis pertinentiaque ad distinctas lineas : si igitur inter intellectum et scientiam divinam ponimus distinctionem virtualem, fateri tenemur intellectum et scientiam Angelicam pertinere ad diversas lineas, atque adeo distingui realiter inter se : vel assignandum erit per quid diversæ lineæ quæ ex seipsis afferunt distinctionem, in rebus creatis identificentur : quod difficile erit ostendere, cum in divinis pro tali identificatione recurrere oporteat ad infinitatem. Quæ ratio æque convincit distinguit realiter in Angelis alias virtutes intellectuales ab intellectu, et affectivas a voluntate, ipsasque inter se : si quidem omnes habent objecta inter se et ab objectis potentiarum formaliter distincta : omnesque in Deo differunt virtualiter et spectant ad distinctas lineas.

Object.

64. Dices aliqua distingui in Deo virtualiter tanquam pertinentia ad diversas lineas, quæ in nobis non habent majorem distinctionem : ergo ratio facta non convincit. Antecedens probatur in potentia executiva, quæ, ut tradunt nostri Complutenses in lib. de anima disput. 7, num. 29, solum virtualiter differt in nobis ab intellectu :

tellectu : quo etiam modo distinguitur in Deo, nam est attributum illius ut explicuimus tomo 1, in tractatu de scientia Dei disput. 5, dub. 3.

Diluitur. Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicendum est potentiam executivam non esse de illis perfectionibus, quæ constituunt propriam lineam, ac proinde quæ per se habent distingui vel in Deo virtualiter, vel in nobis realiter ab aliis perfectionibus : sed reducitur in illo ad attributum scientiæ, et in nobis ad ipsam potentiam intellectivam. Et quia in nobis non distinguitur realiter ab intellectu ad quem reducitur, ideo neque in Deo differt virtualiter a scientia ad quam spectat. Quod vero ab intellectu divino sic distinguatur, non habet ex se, sed ratione scientiæ, quæ per se habet constituere diversam lineam a linea intellectus et in creatis distinguitur ab eo realiter. Quare autem potentia executiva in Deo non ad intellectum qui est de linea essentiæ, sed ad scientiam, quæ est attributum pertinere debeat, satis explicuimus loco citato a numero 58. Cæterum virtutes quas nos in Angelis realiter distinguimus ex distinctione virtuali divinarum, constituunt per se proprias lineas propter distinctas rationes objectorum a quibus specificantur. Adde, esse satis probabile, potentiam executivam in nobis distingui realiter tam a voluntate, quam ab intellectu ut notarunt Complut. loco cit. num. 28, juxta quam sententiam cessat objectio.

2 ratio. 65. Secundo probatur conclusio animadvertendo, quod sicut Angelicus intellectus quoad gradum immaterialitatis in ordine naturali consideratus medio modo se habet inter humanum et divinum : quia neque est ita actualis et elongatus a materia, sicut divinus ; neque adeo potentialis et materiam concernens, sicut humanus ; ita consideratus in ordine ad suam naturalem rectitudinem quæ ex actualitate et immaterialitate ortum ducit, debet medio modo se habere inter illos : quatenus neque ita ad prædictam rectitudinem accedat sicut divinus, qui est ipsa rectitudo absque distinctione, neque ita ab ea recedat sicut humanus, qui non modo distinguitur, sed est in sui principio ab illa separatur : sed medium locum teneat, ut scilicet non sit ab ea separatus, in quo superat humanum ; sit autem distinctus, in quo recedit a divino. Hinc sequens formatur ratio. Rectitudo intellectus in ordine naturali est per virtutes intellectuales talis ordinis : hoc est enim munus uniuscujusque virtutis, rectificare potentiam quam informat et ad optimum ejus disponere : atqui intellectus Angeli non est tantæ perfectionis ut sit sua rectitudo (alias quantum ad hoc adæquaret divinum) sed ut sit semper conjunctus cum illa, per quod superat humanum : ergo non petit ut sit suamet virtus, puta scientia aut prudentia, sed dumtaxat cum illa congenitus.

Confirmatur. Nam ex eo quod intellectus Angeli tenet prædictum gradum immaterialitatis, medio modo se habet quantum ad species intelligibiles : et ideo neque est species sicut intellectus divinus : neque fuit unquam sine illis sicut humanus : ergo eodem modo se habebit in ordine ad virtutes. 1 confir.

Confirmatur secundo. Medium quod tenet Angelus supra hominem, in eo consistit, ut sit forma intellectualis completa et integra, atque adeo ut habeat a sua prima conditione, quod haberet homo si fuisset constitutus in integritate naturæ : atqui homo conditus in illo statu solum haberet conjunctionem inseparabilem in sensu composito cum sua rectitudine et cum virtutibus naturalibus ; non autem quod ejus intellectus aut voluntas essent absque distinctione ipsæ virtutes : ergo idem servata proportione dicendum est de Angelis. Alia confirm.

Confirmatur tertio. Nam positis speciebus in intellectu humano, non minus est determinatus quoad specificationem ad rectum assensum principiorum, quam Angelicus : non enim circa ea potest errare, neque indiget discursu, sed habet illa semper in promptu et simplici intuitu sive judicio eorum connexionem et veritatem deprehendit : at hoc non obstante non est sua rectitudo circa prædicta principia, sed indiget virtute distincta et superaddita nempe habitu principiorum : ergo, etc. Confir. 3,

66. Tertio probatur. Lumen rectificans intellectum Angelicum etiam in ordine naturali (quod quidem lumen rationem virtutis intellectualis sortitur) est superius et altius ipso intellectu sumpto secundum se : ergo distinguitur ab illo realiter. Consequentia videtur perspicua : nam seclusa reali distinctione, nequit esse excessus realis inter duo, sicut neque realis inæqualitas. Antecedens vero probatur. Tum quia prædictum lumen habet rationem regulæ, dirigitque Angelicum intellectum ut verum Tertia ratio.

sine defectu attingat: regula autem debet esse superior regulato. Tum etiam, quia est participatio peculiari modo divini luminis, per quam Deus ut supremus judex, et legislator Angelicam naturam sibi subdit, regit, et gubernat: unde sicut ad hunc effectum signatum fuit super nos lumen vultus ejus superius et altius intellectu nostro, debuit etiam signari super Angelum.

Confirm. Confirmatur et explicatur. Præciso omni respectu ad supernaturalia, adhuc Angelus concipitur ut subditus et obligatus Deo, ipseque Deus tanquam judex et legislator Angeli: ergo adhuc prout sic debet dari in intellectu Angelico aliquid superius, per quod Deus illum sibi subjiciat, quodque vicem gerat legis et imperii Dei: hoc autem nequit esse ipse intellectus, cui lex imponitur, sed aliquid eo altius, quasi virtus et participatio æternæ Dei legis. Videantur quæ diximus tract. præced. disput. 7, num. 20, et disp. 1, dub. 5.

Alia confir. Confirmatur secundo. Esse regulam veritatis et bonitatis adeo est proprium, ut nulli creaturæ, nisi in virtute ejus, possit competere, eo quod ipse solus est prima bonitas et prima veritas, et in unoquoque genere primum est mensura cæterorum: autem intellectus Angeli absque lumine altiori superaddito esset complete rectificatus in ordine naturali, ipse per se esset regula veritatis et bonitatis talis ordinis, ac proinde a nullo alio regulari indigeret.

Ultima ratio. Ultimo probari potest ratione quam adducit Navarrete: quia intellectus Angeli comparatur ad species intelligibiles sicut potentia receptiva illarum, lumen vero ipsum rectificans comparatur tanquam actus illustrans et perficiens tales species: ergo distinguuntur realiter, alias idem respectu ejusdem esset simul actus et potentia. Videatur Navarrete.

§. III.

Alia assertio.

67. Dicendum est secundo, virtutes intellectuales Angeli non esse species intelligibiles: atque adeo præter ipsas et potentias inditas fuisse illi a Deo tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis quasdam perfectiones seu habitus, quibus constituitur *sapiens, prudens, justus*, etc. etiam in ordine naturali. Secunda pars assertionis supposita doctrina præcedentis § sequitur ex priori: quam tenent Ferrara 1, contra Gentes cap. 56, Bannez ubi supra conclusione 2, Medina, Zumel, Navarrete et alii citati num. 63. Collegiturque non obscure ex D. Thom. sup. q. 54, art. 4, et aliis locis, ubi agit de habitibus et virtutibus, et de eorum augmento ac simplicitate. D. Thom Ferrara Bannez. Medina. Navarr.

Probatur ratione ex ipso desumpta. Virtus intellectualis dicit ipsum lumen illustrans intellectum ad recte utendum speciebus intelligibilibus: quod lumen tenet se ex parte principii intellectivi: at vero species sunt formæ repræsentativæ tenentes se ex parte objecti, tantumque deserviunt ad uniendum illud cum potentia: ergo non sunt idem realiter. 1 ratio.

Confirmatur. Virtus intellectualis in nobis juxta communem sententiam non nominat species sed facultatem judicativam tenentem se ex parte potentiæ, ut ostendit Cajetanus sup. qu. 54, art. 4, et Hispalens. q. 3 prologi sentent. art. 3; ergo similiter in Angelis. Patet consequentia. Tum a paritate rationis, quæ quantum ad hoc non potest facile impugnari. Tum etiam quia idcirco in nobis ita accidit, quia virtus ex se dicit vim superadditam potentiæ, adjuvans et disponens illam ad agendum: et ideo diffinitur per habitum proprie et in esse rei operativum: cum tamen species hoc non præstent, sed tantum unire objectum cum potentia, et ad summum aliquam efficientiam in esse intelligibili prout ex parte objecti requiritur. Confirm. Cajet. Hispal.

Confirmatur secundo. Virtutes affectivæ tam nostræ, quam Angelorum sunt aliquid tenens se ex parte potentiæ: ergo similiter intellectuales. Patet consequentia: nam si voluntas ex parte sua indiget virtute superaddita, non est cur intellectus non indigeat. Alia confir.

68. Occurrunt aliqui: species Angeli eo quod sunt exemplatæ a divinis ideis et superioris rationis, posse utrumque munus exercere, et luminis ex parte intellectus, et repræsentationis ex parte objecti. Sed contra. Nam prædictas species exemplatas esse a divinis ideis tantum arguit esse superioris rationis in linea speciei intelligibilis, atque adeo universaliores in repræsentando: non vero quod munus luminis tenentis se ex parte intellectus exerceant. Et ratio est, tum quia tales species non sunt participationes divinæ ideæ secundum modum quem habet in Deo, sed in quantum continet objecta creata, ad quæ species ipsæ reducuntur; Evasio. Impugnatur.

cuntur : et ideo quamvis idea divina utrumque illud munus exerceret, prædictæ species non utrumque, sed illud tantum quod se tenet ex parte objecti, quodque est speciei omnino proprium, participarent. Tum etiam quia adhuc divina idea ex vi suæ lineæ non habet illuminare ex parte intellectus sed repræsentare et determinare ex parte objecti. Ob idque in Deo virtutes intellectuales tenentes se ex parte potentiæ, *scientia, prudentia, intelligentia*, etc. differunt virtualiter ab ideis, ut docent communiter Theologi : ergo quod species Angeli exemplatæ sint a divinis ideis, potius arguit distingui realiter a lumine tenente se ex parte intellectus et constituente virtutem intellectualem. Ut enim num. 63 dicebamus, virtualis distinctio inter perfectiones divinas arguit distinctionem realem inter creatas illis correspondentes.

Alia ratio.

69. Secundo probatur. Multiplicatis speciebus intelligibilibus in intellectu Angeli, non multiplicantur virtutes : ergo non sunt idem realiter. Consequentia videtur nota, et antecedens probatur. Nam in Angelo inferiori dantur plures species quam in superiori ut docet Divus Thomas 1 p. quæst. 55, art. 3, et nos ibi explicuimus tractatu 7, disput. 5, dub. 5, et tamen in Angelo inferiori non sunt plures virtutes, ut est per se notum,

Effugium.

Dices, hinc non haberi virtutem intellectualem esse aliquid præter species, sed esse collectionem specierum, pluresque includere in Angelo inferiori, ubi sunt minus

Rejicitur.

universales. Sed hoc facile rejicitur. Tum quia genus virtutis, quod est habitus, est una simplex qualitas, ut docet D. Thom. sup. q. 54, art. 4; ergo virtus sub illo contenta non debet coalescere ex pluribus qualitatibus, uti sunt plures species. Tum etiam quia scientia Angelorum non debet esse minus una, quam nostra ; imo debet esse simplicior, sicut est perfectior : nam quæ in inferioribus sunt dispersa, in superioribus sunt unita : cum ergo scientia nostra sit una simplex qualitas, ut tradit D. Tho. loco citato, et docent communiter Thomistæ, consequens est ut scientia Angelorum non sit aliquid ex pluribus coalescens. Tum denique : nam eo ipso quod scientia inferioris Angeli requirat plures species ordinatas, debet poni ex parte potentiæ aliqua perfectio seu lumen ordinans eas, dirigensque intellectum ad sic, vel aliter illis utendum : præsertim cum eædem species diversimode ordinatæ concurrant ad cognitiones diversarum virtutum, ut intelligentiæ, sapientiæ, prudentiæ, etc. posito autem ex parte intellectus hoc lumine, perspicuum est illi, potius quam speciebus deberi nomen *virtutis*.

Adde, species quantum est ex se, nisi prædicto lumini subordinentur, indifferentes esse ad veram et falsam cognitionem : quod tamen virtuti repugnat. Adde secundo, ex natura rei distinctum principium requiri ad objecti apprehensionem, et ad ferendum de eo judicium : species autem secundum se et immediate solum tribuunt intellectui ut apprehendat : quatenus ponit objectum intra ipsum : igitur ad recte judicandum, qui est proprius actus virtutis intellectualis, ponendum est lumen ab speciebus distinctum. Adde tandem, plura ex his quæ § præcendenti diximus probare non minus distinctionem realem inter virtutes intellectuales Angeli et species intelligibiles, quam inter illas et intellectum, ut intuenti constabit.

§ IV.

Quæ virtutes debeant poni et distingui in Angelis ?

Temperantia et fortitudo non sunt in Angelis.

70. Circa numerum virtutum quæ debent poni et distingui in Angelis, posset etiam esse nonnulla controversia. Sed breviter dicimus, quod attinet ad affectivas, neque temperantiam, neque fortitudinem, earumve partes quæ apud nos resident in sensitivo appetitu in Angelis reperiri : sed dumtaxat justitiam et ejus partes ut Religionem, veritatem, liberalitatem et alias, quarum actus in voluntate consummantur. Unde cum Angelos *fortes* nuncupamus, aut illis virginitatem tribuimus, locutio est per metaphoram, sicut attribuimus eis passiones. Quæ est communis sententia Thomistarum contra Scotum, de cujus mente videri potest Franciscus Felix tractatu de virtut. cap. 2, difficultat. 2. Ratio vero est, quia repugnat esse aliquam virtutem, ubi non potest esse actus primarius talis virtutis : atqui in Angelis non sunt proprie actus fortitudinis aut temperantiæ : ergo neque hujusmodi virtutes. Minor probatur ; nam actus fortitudinis est moderare passiones irascibilis, timorem, audaciam, etc. Temperantiæ vero moderare passiones concupiscibilis, amorem, odium, concupiscentiam, etc. constat autem hujus-

modi passiones non habere locum in Angelis, qui omni appetitu sensitivo carent: ergo, etc.

Evasio. Dices, poni in eis prædictas virtutes non ad moderandas passiones, sed ad expetendum nobis talem moderationem, vel de ea gaudendum. Sed hoc nullius momenti est: quia Angelos velle nos *fortes*, *temperatos*, etc. est formaliter actus charitatis respicientis bonum proximi; non vero temperantiæ, aut fortitudinis; quippe istæ solum attendunt bonum proprium appetentis; unde sicut quod beati sperent nobis beatitudinem, non est actus veræ spei, sed charitatis, quia spes respicit per se primo beatitudinem sperantis; ita quod Angeli nobis velint fortitudinem aut temperantiam, ex sola charitate ortum ducit. Videatur Cajetanus infra quæst. 61, articulo 5.

Præcluditur.

71. Sed inquires, an circa seipsum et bonum proprium naturalis ordinis Angelus virtute indigeat? Quamvis enim primo aspectu certa videatur pars negativa propter doctrinam dubii præcedentis, ubi respectu proprii boni naturalis nec nostræ voluntati virtutem concessimus præter ipsam naturalem inclinationem: re tamen bene attenta sua est dubidandi ratio: quoniam ibi loquuti sumus de virtute strictius sumpta prout dicit habitum, non tantum a voluntatis essentia distinctum, sed tempore acquisitum: secundum quam acceptionem nec respectu boni alieni ponimus in Angelo virtutem ut num. 61 observavimus. Hic autem latius sumimus *virtutis* nomen pro qualibet perfectione rectificante potentiam realiter ab ea distincta, etiamsi sit congenita et inseparabilis. Et quia in hoc sensu non negavimus nostræ voluntati virtutem circa proprium bonum, imo ut satis probabile admisimus num. 41, rectitudinem naturalem distingui ab ea a parte rei, quamvis conveniat illi inseparabiliter a prima emanatione, non improbabiliter hoc idem dici posset de rectitudine naturali Angeli circa suum bonum. Cæterum rationes quibus § 2 hujus dubii usi sumus, non ita convincunt de hac rectitudine circa bonum proprium, sicut de virtutibus respicientibus alienum, quæ in Deo differunt virtualiter.

Quæ virtutes intellectuales sint in Angelis.

72. Circa virtutes intellectuales conveniunt fere omnes qui rem tetigerunt, eas in Angelo esse universaliores, ac proinde minus distinctas, quam in nobis. Imo Bannez loco cit. conclus. 4, affirmat lumen unicum quatenus accommodatur speciebus intelligibilibus diversorum objectorum, habere virtualiter rationem plurium habituum: v. g. quatenus Angelus per unam speciem cognoscit omnia quæ pertinent ad mathematicas, ille habitus habet rationem scientiæ mathematicæ: et quatenus per aliam cognoscit quæ pertinent ad philosophiam habet rationem scientiæ philosophicæ: ex quo infert superfluum esse ponere in eo alium habitum distinctum. Placetque hic modus dicendi quantum ad habitus scientiarum, quæ nituntur principiis pure naturalibus: uti sunt philosophia, mathematica, et metaphysica. Hujusmodi enim scientiæ in nobis differunt realiter propter diversas a materia abstractiones mediorum per quæ procedunt: quæ distinctio non habet locum in Angelis, sed omnia cognoscunt per principia abstrahentia a materia intelligibili: et ideo in eis sola metaphysica, cujus est propria talis abstractio, proprie et formaliter invenitur: per eamque perfecte attingunt omnes conclusiones, quas nos per omnes scientias pure naturales. Diximus *pure naturales* propter Theologiam, quæ quia procedit ex principiis superioribus, habetque altiorem gradum abstractionis (quem explicant nostri Complut. in Logica disp. 19, num. 58), sicut in nobis, ita in Angelis a metaphysica distinguitur. Sed alias virtutes intellectuales, scilicet *intelligentiam*, *prudentiam*, et *artem* verius censemus distingui realiter in Angelis, tam inter se, quam a sapientia seu scientia, propter rationem traditam num. 63, et quia omnes hujusmodi virtutes in Deo differunt virtualiter.

§ V.

Refertur adversa sententia cum suis argumentis.

Navarr. Vasq. Suarez. Greg. Mart. Valent.

73. Adversus ea quæ stabilivimus sentiunt Nazarius et Vasq. ubi supra, Suar. de Angelis lib. et cap. cit. Gregor. Mart. hac 1, 2, q. 50, art. 6, ubi etiam Valent. et alii. Et quamvis circa punctum secundæ assertionis non satis conveniant, neque explicent an virtutes intellectuales Angeli sint ipsa potentia intellectiva; an species intelligibiles: conveniunt contra nos non esse perfectionem mediam inter intellectum et species, ab eis realiter distinctam. Possetque hæc sententia probari primo ex D. Thom. qui diversis in locis docere videtur habitum scientiæ

scientiæ adhuc in nobis esse ipsas species intelligibiles ordinatas : ergo a fortiori in Angelis, quorum species perfectiores sunt, et universaliores.

Modus loquendi Divi Thom. explicatur.

Sed ea loca recte exponit Cajetan. sup. q. 54, artic. 4, ubi late probat scientiam nostram juxta mentem D. Thom. et veritatem esse qualitatem simplicem distinctam ab specierum collectione. Quo pacto vero Angelicus Doct. nomen habitus scientiæ

Hispai.

speciebus attribuat ita explicat Hispalens. ubi sup. notabili 2 et 3 : « Notandum est « (inquit) quod habitus scientiæ dupliciter « dici potest. Uno modo prout genitivus « scientiæ accipitur transitive, ut sit sen- « sus habitus scientiæ, id est qui ordinatur « ad scientiam. Alio modo potest accipi in- « transitive, ut sit sensus : habitus scientiæ, « id est qui est scientia. In prima significa- « catione species intelligibiles dicuntur ha- « bitus scientiæ, quoniam per illas intel- « lectus disponitur ad intelligendum res « quas repræsentant, et per consequens ad « habendam de rebus scientiam. In secunda « significatione dicitur habitus scientiæ « omnis notitia generata in intellectu per « actum intelligendi : accipiendo large « scientiam prout se habet communiter ad « omnem cognitionem habitualem, secun- « dum quem modum intellectus, sapientia, « scientia, etc. de quibus Philosophus 6 « Ethic. dicuntur habitus scientiæ. Rursus « notandum est, quod secundum distinctio- « nem datam habitus scientiæ, Sanctus « Thomas diversimode loquitur, et ali- « quando vocat habitum scientiæ species « intelligibiles, aut earum collectionem, in « quantum in una tota scientia opus est « pluribus speciebus ad particularia et ma- « terialia objecta cognoscenda : sicut de « veritate quæst. 2, art. 2, ubi dicit de « anima Christi, quod ad cognitionem « creaturarum habuit habitum qui est col- « lectio specierum ordinatarum. Et in 3, « dist. 14, q. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ubi « dicit quod habitus intellectivæ partis con- « ficitur ex lumine intellectus agentis et « specie intelligibili. Sic etiam accipit ha- « bitum scientiæ 1 contra Gent. cap. 57, « ubi dicit quod habitus vel est habilitatio « quædam ad recipiendum species intelligi- « biles, vel aggregatio ipsarum specierum « existentium in intellectu non in actu com- « pleto. Item 1, 2, q. 50, art. 6, ubi dicit « quod intellectus Angelicus in quantum est « in potentia indiget perfici habitualiter « per species intelligibiles. Aliquando vocat « Sanctus Doctor habitum scientiæ notitiam « habitualem generatam per actum intel- « ligendi mediante specie intelligibili. Et « isto modo loquitur de habitu scientiæ ubi- « cumque tractat de habitu intellectus, de « habitu scientiæ, de habitu fidei, de habitu « sapientiæ, de habitu prudentiæ, etc. prout « genitivus scientiæ, intellectus, fidei, etc. « intransitive accipitur. Nam ut Philosoph. « dicit 6 Ethic. scientia est notitia conclu- « sionum, intellectus est notitia principio- « rum, sapientia rerum divinarum, pru- « dentia rerum agibilium, etc. loquitur « autem Sanctus Doctor de his habitibus « intellectivis 1, 2, q. 57, per totam, et in « 3 sentent. dist. 23 de virtutibus in com- « muni art. 7, et pluribus aliis locis. Et ista « acceptio habitus scientiæ vel intellectivi « est magis propria, et magis in usu Phi- « losophorum et Theologorum. » Hæc ille.

74. Deinde est specialis locus pro prædicta sententia in 3, dist. 14, q. 1, art. 1, quæstiunc. 2 ad 1, ubi D. Thom. hæc ait : « Angelus non indiget habitu in cognitione « naturali, quia non abstrahit a phantas- « matibus species, sed habet eas innatas, « indiget tamen eo in cognitione superna- « turali. Unde dicitur Job 25 : Numquid est « numerus militum ejus, et super quem « non fulget lumen illius? Et ideo Angeli « in cognitione naturali non indigent ha- « bitu, secundum quod ad habitum requi- « ritur lumen. Exigitur autem secundum « quod requiruntur species rerum, quia « habent esse limitatum, etc. »

Specialis locus D. Thom.

Respondetur primo cum Nazario D. Th. nomine habitus intellexisse, vel lumen intellectus agentis, per quod species a phantasmatibus abstrahuntur, vel habitum ex illo causatum : quorum neutrum nos ponimus in Angelis : sed habitus in ipsa creatione ab authore naturæ inditos : hos autem nunquam Divus Thom. ab Angelico intellectu exclusit. Secundo respondetur, ibi esse sermonem de intellectu Angeli non nude sumpto aut considerato præcise secundum essentiam, sed ut importat omnia quæ ex parte ejus se tenent debita naturaliter, et accepta in prima, vel cum prima emanatione : quo pacto claudit jam virtutes quas nos ponimus : tantumque excludit species tenentes se ex parte objecti, et habitus supernaturales qui non sunt debiti, et etiam naturales propriis actibus acquisitos. Sic autem loquendo de prædicto intellectu, fate-

Duplici via exponitur.

mur nullum alium exigere habitum ad naturalem cognitionem, secundum quod habitus dicit lumen, sed tantum secundum quod dicit speciem. Nec Divus Thomas curavit eo loco an prædictæ virtutes sint ipse intellectus, vel realiter ab eo distinctæ: quippe argumentum cui respondet id non postulabat.

Argumentum ex ratione.

75. Arguitur deinde ratione. Potentiæ Angeli seipsis sunt completæ in ordine naturali: alias non essent superioris rationis ac nostræ: ergo non indigent virtute rectificante illas ad operationes talis ordinis.

Confirmatur. Si prædictæ potentiæ non essent seipsis rectificatæ in ordine naturali, posset Angelus in hoc ordine peccare: hoc autem est falsum ut ostendimus in tractatu de Angelis disp. 9, dub. 3, ergo.

Confirmatur secundo. Nam in Angelis desertoribus manserunt integra omnia naturalia: at in eis nullæ aliæ permanserunt virtutes præter potentias et species: ergo, etc.

Solutio.

Respondetur probari hoc argumento illud quod initio dubii proposuimus: scilicet virtutes naturales Angeli, quidquid illæ sint, non esse acquisitas suis actibus, sed inditas a Deo in primo instanti quasi per modum proprietatum: hoc enim, et non majus complementum requirunt potentiæ Angelicæ, scilicet habere sibi congenitam perfectionem, cujus in ordine naturali sunt capaces, non vero habere illam identificatam. Nam sicut superioritas Angeli non petit ut ejus intellectus sit suæ species; sed ut semper et inseparabiliter habeat eas sibi connexas: ita non postulat, quod identificet secum suas virtutes, sed quod istæ ab initio inseparabiliter sibi communicentur quasi per modum proprietatum.

Per quod patet ad primam confirmationem. Nam ut Angelus intra ordinem naturæ sit impeccabilis, sufficit habere inseparabiliter conjunctam rectitudinem hujus ordinis: sive talis rectitudo sit sola potentia, sive qualitas realiter distincta.

Ad secundam Sotus et Victoria, ut refert Martinez, arbitrati sunt malos Angelos amisisse per peccatum virtutes naturales: indeque conficiunt argumentum ad probandum prædictas virtutes distingui a potentiis et speciebus, quas certum est non amisisse. Alii respondent, mansisse in eis prædictas virtutes saltem in esse qualitatum ad complementum naturæ (licet morales et prudentia nullum exerceant actum). Tum, quia Dæmon nec peccavit, nec peccare potest contra rectitudinem naturalem, ut ostendimus disputatione et dubio nuper citato, atque adeo neque acquirere habitum vitii prædictæ rectitudini oppositum, expellentemque virtutes naturales ipsam constituentes. Tum etiam, quia cum prædictæ virtutes sint debitæ naturaliter non minus ac species intelligibiles, etiamsi distinguantur a potentiis, debuerunt sicut illæ non amitti per peccatum: quod dumtaxat spoliavit gratuitis; naturalia vero reliquit. Cum hoc tamen stat Dæmones non posse dici absolute *virtuosos* etiam in ordine naturali propter ea quæ tradidimus loco citato num. 42 et alia quæ in hoc tract. circa connexionem virtutum disp. 4, num. 27 et 29, dicemus.

Aliud argum.

76. Tertio probatur: quoniam Angelus uno intuitu absque aliquo discursu cognoscit in principiis conclusiones: sed ad cognoscenda principia sufficit ejus intellectus absque virtute superaddita: ergo ad nihil eget tali virtute. Major videtur perspicua: alias Angelus esset sicut nos discursivus. Et minor probatur. Quia intellectus Angeli non est adeo nudus et expers luminis, quin possit per seipsum aliqua cognoscere: hæc autem ad minus debent esse principia, quæ primo cognoscenda se offerunt: ergo, etc.

Diluitur.

Respondetur negando minorem loquendo de cognitione recta excludenteque omnem defectum. Ad probationem dicendum est sufficere ne intellectus Angeli sit secundum se expers luminis, quod illud non solum postulet, sed secum afferat a prima conditione quamvis distinctum realiter: sicut ipse Angelus non dicitur expers intellectus licet distinguatur realiter ab illo, quia sibi debetur, omninoque petit a prima creatione cum eo produci. Quod si prædictus intellectus absque tali lumine per possibile vel impossibile produceretur, consequenter nulla esset in eo perfecta cognitio: sicut neque in nobis constitutis sine lumine intellectus agentis et habitu principiorum. Advertendum est tamen, quod etsi Angelus uno intuitu, hoc est, sine discursu formali cognoscat tam principia, quam conclusiones, nihilominus propter distinctam rationem formalem ex parte objecti concurrunt ibi actus et habitus distincti: quia respectu unius, puta respectu actus, et habitus intelligentiæ, ratio formalis assentiendi est immediata

immediata connexio terminorum, ex quibus constant principia, et connexio conclusionum cum principiis habet se de materiali. Respectu vero alterius, ut respectu scientiæ ratio formalis est connexio conclusionum cum principiis : horum autem immediata connexio se habet causaliter et præsuppositive. Quod satis est ad distinguendos realiter in Angelo prædictos habitus, sicut ad distinguendum illos in Deo virtualiter.

Argum. ult. 77. Tandem probatur prædicta sententia ex doctrina quam tradidimus disputatione præcedenti dubio 1 et 2. Quia ut aliqua potentia sit subjectum virtutis debet habere potentiam superiorem, a qua recipiat, et moveatur : ob idque in nobis intellectus agens non est capax virtutis, quia non datur alia potentia superior ipso, a quo illam recipiat : sed in Angelis nulla est potentia superior intellectu possibili : ergo saltem quoad intellectum non debent poni in illis virtutes.

Enervatur. Respondetur doctrinam illam procedere de virtutibus, propriis actibus acquisitis, quæ eo ipso requirunt in subjecto causam effectivam distinctam a potentia in qua recipiuntur. Secus de illis quæ sunt congenitæ vel infusæ, proindeque non habent in subjecto causam efficientem, sed producuntur immediate a Deo authore naturæ vel gratiæ.

Hic quærunt nonnulli an, et quomodo reperiantur in Deo virtutes? an morales fuerint in Christo Domino? an in Adamo in statu justitiæ originalis? Sed de virtutibus et attributis divinis satis diximus tomo 1, tract. 3, disp. 1, dub. 4 et tract. 4, disp. 2, dubio 2. Virtutes Christi Domini propriam sedem habent 3 p. quæstione 7. Et quod attinet ad Adamum tractari solet 1 p. quæst. 95, art. 3, unde non est quare hic detineamur.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum. Et primo quantum ad virtutes intellectuales. Secundo quantum ad morales. Tertio quantum ad Theologicas. Circa primum quæruntur sex.

Ab hac quæstione descendit D. Tho. ad diversa genera virtutum : agitque primo loco de intellectualibus : quia absolute priores et nobiliores sunt quam morales.

ARTICULUS I.

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est : sed habitus speculativi non sunt operativi : distinguitur enim speculativum a practico, id est operativo : ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea. Virtus est eorum per quæ fit homo felix sive beatus : eo quod felicitas est virtutis præmium, ut dicitur in 1 Ethic. sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur ; sed magis res naturales et divinas : ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea. Scientia est habitus speculativus : sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita ut patet per Philosoph. in 4 Topic. ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra. Soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere : sed Philosophus ponit in 6 Ethic. quasdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere : ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus ut supra dictum est. Uno modo quia facit facultatem bene operandi : alio modo, quia cum facultate facit etiam usum bonum : et hoc sicut supra dictum est pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam : eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus : non tamen dicuntur virtutes secundo modo quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam, sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem (ut charitas vel justitia) facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus : et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum si ex charitate fiant : sicut Gregorius dicit in 6 moralium quod contemplativa est majoris meriti, quam activa.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet

exterius, et interius : practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est specu-lari verum : et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo sicut objectorum, et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus, nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum : et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beati'udinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

Conclusio : *Habitus intellectuales speculativi possunt dici* virtutes *in quantum faciunt facultatem bonæ operationis ; non autem quia faciant rectum usum voluntatis.*

ANIMADVERSIO.

Circa hunc articulum vide quæ circa articulum 2 quæstionis præcedentis animadvertimus : ibi enim explicuimus quid sit virtutem dare solam facultatem boni actus, quid vero dare rectum usum : et quare hoc posterius tantum conveniat illis virtutibus quæ per se appetitum concernunt. Utrum autem habitus intellectuales speculativi qui perficiunt intellectum præcise secundum se, simpliciter vel dumtaxat secundum quid sint virtutes, et an in ratione virtutum univoce, vel solum analogice cum moralibus conveniant, explicabimus infra quæstione 66 in annot. super art. 3.

In solutione ad secundum observa, per opus exterius, a quo sumitur practicum, quod dividitur contra speculativum, non intelligi dumtaxat actionem transeuntem vel ejus terminum, sed omnem actum et opus extra intellectum manens : sive sit appetitus, sive potentiæ ad extra executivæ : eo quod praxis diffinitur: *Actus alterius potentiæ ab intellectu, posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ, ad hoc ut rectus sit.* De quo vide plura in nostris Complut. disputatione 1 Logicæ quæstione 6, ubi ex hoc Divi Thomæ loco optime probant dialecticam et similes habitus, quorum opus in intellectu sistit, esse simpliciter speculativos.

ARTICULUS II.

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi : scilicet sapientia, scientia et intellectus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ : scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi : sed sapientia est quædam scientia ut dicitur in 6 Ethic. ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea. In distinctione potentiarum, habituum, et actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supradictis patet : non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones : non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Præterea. Virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam : sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice : ergo sicut scientia quæ causatur ex syllogismo demonstrativo ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed contra est, quod Philos. 6 Ethic. ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas : scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, virtus intellectualis speculativa est, per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum : hoc enim est bonum opus ejus : verum autem est dupliciter considerabile. Uno modo sicut per se notum, alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu : et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem, vocatur intellectus qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere : alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in 1 Physic. ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam : et circa hujusmodi est sapientia, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur in 1 Metaphysic. Unde convenienter judicat et ordinat de omnibus : quia judicium perfectum, et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia : et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis : ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias ; in quantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia : ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus, vel potentiæ penes rationem objecti et objectum materiale : sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones : sed considerare principia secundum seipsa pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam : sicut accidit in totis potentialibus quorum una pars est perfectior altera : sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis : hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori : et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, habitus virtutis determinate se habet ad bonum nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum

lum autem ejus est falsum : unde soli illi habitus virtutes inaellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum : opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi : et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in 6 Ethicorum.

Conclusio *est affirmativa.*

NOTATIONES AD HUNC ARTICULUM.

1. Circa titulum observa, non procedere de omnibus habitibus speculativis, sed juxta subjectam materiam de illis qui proprie sunt virtutes : et ideo manet divisio adæquata, quamvis non comprehendat opinionem, fidem acquisitam, aut alios habitus qui ad rationem virtutis non pertingunt ut videre est in solutione ad 3. Nomine autem *intellectus* divisi contra *scientiam et sapientiam*, non intelligitur ipsa potentia intellectiva, sed habitus principiorum, qui comprehendit synderesim et intelligentiam.

Prima opinio circa sapientiam.

Circa distinctionem sapientiæ a duobus reliquis est non modica difficultas. Nam Scotus in 3 distinct. 35, quæst. 1 et Molina 1 part. quæst. 1, articul. 6, arbitrantur sapientiam non esse tertium habitum, sed aggregatum ex scientia communiter dicta et ex habitu principiorum : et hoc modo interpretantur Aristotelem 6 Ethicor. cap. 7, distinguentem tres prædictos habitus. Videturque ipsis favere lib. 1 magnor. moral. cap. 39, ubi ait sapientiam ex intellectu et

Refellitur.

scientia constitui. Sed hanc opinionem recte impugnat Gonzalez 1 part. citato art. 6. Tum quia Metaphysica in ordine naturali est sapientia. Imo Philosophus 1 Metaph. cap. 2, nullam aliam sapientiam simpliciter dictam agnoscit : at Metaphysicam non esse aggregatum ex scientia et habitu principiorum sed simplicem habitum adæquate scientiam acquisitam per demonstrationem. apud omnes est notum. Et idem argumentum fit de Theologia, quam omnes fatentur verissimam sapientiam, certumque est eam non includere habitum suorum principiorum qui est fides. Tum etiam quia alias inepte Philosophus citato cap. 7 propter distinctionem sapientiæ ab aliis distinxisset quinque virtutes intellectuales : quippe juxta hunc modum dicendi, scientia et intellectus non ponerent in numero cum sapientia, quam integrant. Accedit, quod si ita esset quælibet scientia prout conjuncta habitui principiorum, diceretur *sapientia :* totque essent sapientiæ, quod scientiæ : cum tamen istæ apud omnes sunt plurimæ ; et sapientia apud Philosophos solum Metaphysica, et apud nos Theologia.

Alia opinio.

2. Secunda opinio aliorum Theologorum, quos suppresso nomine refert Bannez articul. 6 citato, ait sapientiam sumi dupliciter : uno modo ut est scientia, quæ considerat altissimam causam, et sic non distinguitur a scientia nisi ut perfectissima ejus species. Alio modo pro quodam habitu supremo et eminenti, qui sub unica ratione formali quæ est ratio ipsius habitus se extendat ad cognitionem principiorum omnium conclusionum. Et sic ille habitus neque est intellectus, neque est scientia, sed quid continens eminenter perfectiones utriusque. In qua acceptione aiunt differre sapientiam ab omnibus aliis scientiis, non sicut speciem contentam sub genere scientiæ, sed sub alio. Quæ opinio videtur fundari in Divo Thoma ad secundam hujus articuli, ubi docet sapientiam continere sub se scientiam et intellectum, esseque utroque præstantiorem. Quod etiam docet infra quæstione 66, articul. 5. Et rationem tradit : quia intellectus judicat dumtaxat de principiis, scientia vero de conclusionibus per principia : sapientia autem de utrisque judicium fert. Favet etiam Aristot. 6 Ethicor. cap. citato, ubi ait : *Sapientem ergo non solum ea scire quæ ex principiis cognoscuntur, sed etiam circa principia dicere vera oportet. Quare sapientia intellectus est et scientia : et ut caput habens scientiarum earum quæ summis afficiuntur honoribus, etc.*

D. Thom.

Philos.

Impugnatur.

Sed hunc dicendi modum recte etiam impugnat ipse Bannez ostendens prædictam acceptionem sapientiæ esse fictitiam et contra mentem Aristot. Quoniam Philosophus loquitur de virtutibus intellectualibus, quæ vel naturaliter inditæ sunt, vel propria operatione et discursu acquisitæ : ut verbi gratia, intellectus est habitus naturaliter inditus, scientia vero est habitus acquisitus per discursum. Ex quo sumitur argumentum. Sapientia in prædicta acceptatione non est habitus naturaliter inditus hominibus : alias omnes essent sapientes : rursus neque est habitus acquisitus medio discursu : quia si talis discursus est evidens ex principiis per se notis, habitibus quem generat est formaliter scientia, si autem inevidens, aut ex principiis non certis, esset opinio : ergo per discursum non est generabilis habitus eminentior scientia et habitu principiorum. Nec potest dici quod acquiritur sine discursu per ipsos habitus principiorum versantes

circa principia. Tum, quia circa principia non generatur habitus quantumcumque cognoscantur. Tum etiam quia adhuc habitus sic genitus esset minus perfectus, quam habitus principiorum in cujus virtute gigneretur : non ergo est intelligibilis habitus sapientiæ in prædicta significatione.

Vera sentent. Cajet. Soncin. N.Comp.

3. Verior ergo dicendi modus est, quem tradit Cajetanus lib. 1 Poster. cap. 10, Soncinas 4 Metaph. quæst. 13, Nostri Complut. in Logica disputat. 20, quæst. 3 et alii Thomistæ. Nimirum sapientiam formaliter esse habitum scientificum contentum sub genere scientiæ in tota sua latitudine : tantumque differre ab aliis scientiis, sicut speciem perfectissimam a minus perfectis : eo quod procedit per altissimas causas, ex quo habet alias scientias inferiores regulare veluti earum ductrix et Regina. Quæ est doc-

D.Thom. trina Divi Thomæ opuscul. 70 super Boëtium de Trinitat. quæst. 2, articul. 2 ad 1, ubi ait : *Sapientia non dividitur contra scientiam sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam : est enim sapientia ut dicit Philosoph.* 6 *Ethicor. caput omnium scientiarum regulans omnes alias, etc. Scientiæ vero nomen aliis inferioribus relinquitur.* Idem docet in solutione ad primum hujus articul. et 2, 2, quæst. 9, articul. 2, ubi videri debet. Ratio videtur manifesta. Quia tam Metaphysica, quam Theologia (quarum altera est sapientia in ordine naturali alia vero in ordine supernaturali) sunt vere et proprie scientiæ : si quidem sunt habitus acquisiti per demonstrationem : ergo sapientia non opponitur scientiæ in sua latitudine, sed potius continetur sub ea : et addit quod procedat per causas altissimas, in quo distinguitur ab aliis scientiis inferioribus. Adde, argumentum nuper factum contra secundam opinionem, hanc manifeste convincere.

Ad loca Aristot.

Ad loca Aristot. respondent bene Complut. sensum ejus non esse quem adversarii intendunt : sed quod sapientia quia est scientia suprema non habens aliam superiorem, quæ explicet aut probet sua principia, ipsa reflectitur supra illa explicando terminos, et aliqualem eorum rationem reddendo, sive contra negantes ipsa disputando, in quo utitur discursu, quod non habet habitus principiorum. Et eodem modo intelligendus est Divus Thomas in locis allegatis.

4. Quo pacto vero sapientiam acquisitam appellet superiorem, aut perfectiorem prædicto habitu, cum tamen sit ejus effectus explicat Bannez ubi supra dicens, quod hæc superioritas in sapientia humana non consistit in eo quod per ipsam assentiamus immediate primis principiis : hoc enim proprium est solius intellectus ut cognitis terminis immediate principiis assentiat. Neque consistit in hoc quod sapientia demonstret prædicta principia quoniam sunt indemonstrabilia, sed in hoc quod per sapientiam, hoc est per Metaphysicam fit potens homo, explicare prima principia, non solum aliarum scientiarum, sed etiam sui ipsius : et illa defendere ab impugnatoribus. Id quod ad nullam aliam scientiam pertinet ; sed quælibet scientia inferior præsupponit sua principia a Metaphysica explicata. Et ratio hujus est : quia Metaphysica habet pro objecto ipsum ens, cujus cognitionem distinctam et perfectam nulla alia scientia tradit : incipimus enim in nostro discursu a cognitione entis confusa, et paulatim per alias scientias perficitur circa quasdam particulares rationes entis. Perfecta tamen ejus cognitio in sola Metaphysica habetur : ad quam pertinet considerare proprias illius passiones et distinctionem ipsius *esse* ab essentia. Atque ex hac ratione entis quæ est maxime abstracta et invenitur essentialiter in primo ente : provenit ut hæc sapientia judicet sicut possibile est de aliis scientiis et de earum principiis : et insuper ad se ipsam revertatur, et circa sua propria principia se exerceat : propterea quod terminos illorum jam distinctius penetrat, ac proinde aliqualem eorum rationem potest reddere, quod non præstat habitus principiorum. Ob hanc igitur rationem sapientia vocatur a Divo Thoma prædicto habitu superior et maxima inter virtutes intellectuales. Sic Bannez.

5. Ex dictis habetur intelligentia divisionis virtutis intellectualis speculativæ (quam sumpsit Div. Thom. ex Philosopho 6 Ethicorum cap. 6 et 7) in *sapientiam, scientiam et intellectum :* non enim omnes hujusmodi habitus quasi ex opposito dividuntur, sed tantum intellectus ab aliis duobus. Sapientia vero non dividitur contra scientiam, quæ est genus ad omnes habitus acquisitos per demonstrationem, sed designat perfectissimam speciem talis generis. Potest etiam sic explicari prædicta divisio, quod sicut nomen *dispositionis* in prædicamento qualitatis dupliciter sumitur : uno modo ut est nomen generis subalterni abstrahentis a

qualitate

qualitate facile et difficile mobili : alio modo ut applicatur uni parti specificæ condistinctæ ab habitu, quæ includit esse facile mobilem : ita nomen *scientiæ* potest sumi, vel omnino generice, pro habitu per demonstrationem acquisito absque ulla determinatione : vel ut applicatur speciebus imperfectioribus : quod sæpe fit in univocis. Primo modo non dividitur contra sapientiam : sed potius dividitur in ipsam et alias scientias inferiores. Secundo vero modo dividuntur ex opposito scientia et sapientia : nam illa dicit determinate cognitionem procedentem per causas inferiores; ista vero per causas altissimas. Desumiturque hæc
D.Thom explicatio ex Divo Thoma loco citato ex 2, 2, ubi sic ait : « In his in quibus aliquid est « perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt a perfectissimo : ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen ut patet in « Logicis : nam in genere convertibilium « illud quod significat quod quid est, speciali nomine diffinitio vocatur : quæ autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, « scilicet quod propria dicuntur. Quia ergo « nomen scientiæ importat quandam certitudinem judicii ut dictum est, si quidem « certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in unoquoque genere, qui novit altissimam causam « illius generis, per quam potest de omnibus judicare. Simpliciter autem sapiens « dicitur qui novit altissimam causam simplicem, scilicet Deum. Et ideo cognitio « divinarum rerum vocatur sapientia; cognitio vero rerum humanarum vocatur « scientia quasi communi nomine importante rectitudinem judicii appropriato ad « judicium quod fit per causas secundas, « etc. »

Addit Cajetanus loco citat. ex 1 Poster. dub. ultimo tam scientiam quam sapientiam posse sumi vel in quantum præcise dicunt habitum acquisitum per demonstrationem : vel in quantum sunt virtutes quæ faciunt bonum habentem, et opus ejus perfectum reddunt. Primo modo non distinguuntur ad invicem utraque enim prædicto modo acquiritur. Distinguuntur autem secundo modo : quia aliter perficitur intellectus judicando de rebus per causas altissimas, et aliter judicando per causas inferiores. Et quoniam Aristot. et D. Thom. loquebantur de prædictis in ratione virtutum, scientiam contra sapientiam distinxerunt. Ita Cajetanus cujus expositioni favet Angelicus Doctor opuscul. 70, citat. quæst. 5, articul. 1 ad 1 ubi ait : « Dicendum, Idem.
« quod Philosophus 6 Ethicorum determinat de habitibus intellectualibus in quantum sunt virtutes intellectuales. Dicuntur « autem virtutes in quantum perficiunt intellectum in sua operatione ; virtus enim « est quæ bonum facit habentem, et opus « ejus reddit bonum : et ideo secundum « quod diversimode perficitur per hujusmodi habitus speculativos diversificat « hujusmodi virtutes, etc. »

6. Contra distinctionem scientiæ ab intellectu potest objici. Quia in virtutibus affectivis non est distinctio penes ordinem ad media et ad finem, sed idem habitus qui attingit media propter se, attingit media propter finem : verbi gratia, eadem charitate, qua diligimus Deum propter se, diligimus proximum propter Deum : ergo neque in intellectualibus debet esse distinctio per respectum ad conclusiones et principia ; sed etiam idem habitus attingens principia immediate et per se attinget per illa conclusiones ; atque adeo non erunt duo habitus scientia, et intellectus. Confirmatur. In intellectu practico non differunt habitus circa principia, et circa conclusiones, sed eodem habitu synderesis omnibus illis assentitur : ergo neque in intellectu speculativo. Object.

Respondetur esse disparem rationem : quia in mediis quatenus talia sunt, non invenitur distincta bonitas moralis etiam dependens a fine, ab ea quæ est in fine, sed dicuntur extrinsece honesta per ipsam honestatem finis, et ideo non constituunt diversa objecta virtutum etiam subordinata. In conclusionibus autem etsi cum dependentia a principiis invenitur distincta veritas formaliter ab ea quæ est in ipsis principiis : et ideo absolute constituunt distincta objecta. Vide sup. tract. 8, disputat. 1, a numer. 62, et a num. 104, et tract. præcedent. disputat. 6, dub. 3 et 4. Solutio

Ad confirmationem negandum est antecedens : nam conclusiones omnino practicæ et particulares, ut quando intellectus per imperium vel judicium omnino practicum concludit hic et nunc electionem vel operationem, non pertinent ad synderesim, sed ad prudentiam : cujus est recte imperare adjuncta synesi vel gnome quæ sunt bene

judicativæ. Conclusiones vero universales quæ per demonstrationem quasi speculativam ex principiis practicis deducuntur, spectant ad scientiam moralem, vel si solum inferantur probabiliter, ad opinionem. Unde synderesis solum judicat immediate de ipsis principiis practicis, sicut intelligentia de speculativis.

ARTICULUS III.

Utrum habitus intellectualis qui est ars sit virtus?

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustin. in lib. de libero arbitr. quod virtute nullus male utitur : sed arte aliquis male utitur : potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari : ergo ars non est virtus.

2. Præterea. Virtutis non est virtus : artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6 Ethicorum; ergo ars non est virtus.

3. Præterea. Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ; sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ : ergo si ars esset virtus intellectualis deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est, quod Philosophus in 6 Ethicorum ponit artem esse virtutem : nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum : quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquomodo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit in se bonum est : non enim pertinet ad laudem artificis in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars proprie loquendo habitus operativus est, tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas : dummodo enim Geometra demonstret verum, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem : utrum sit lætus vel iratus : sicut nec in artifice refert ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis sicut et habitus speculativi : in quantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantum ad usum quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis; imo est contra artem : sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est, ita et ars : et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas quæ perficitur per virtutem moralem : ideo Philosoph. dicit quod artis est virtus, scilicet moralis : in quantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim, quod artifex per justitiam quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis : puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi : et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes : nec oportet si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

Conclusio : *Sicut habitus speculativus, ita ars eatenus habet rationem virtutis, quatenus dat potentiæ facultatem recte operandi, non autem rectum usum.*

ANIMADVERSIONES.

1. Quare ars non det potentiæ rectum usum, sed solum facultatem operationis artificiosæ, conveniatque quantum ad hoc cum habitibus speculativis, quamvis ipsa sit practica, satis ostendit D. Thom. in corpore dum ait quod sicut ad prædictos habitus solum spectat qualiter se habeant res quas considerant, non autem qualiter se habeat appetitus considerantis : *dummodo enim verum Geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus.* Ita ars solum attendit rectitudinem operis artificiati, quidquid sit de bonitate agentis. *Non enim* (inquit) *pertinet ad laudem artificis in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat, sed quale sit opus quod facit*, etc. Loquitur autem D. Thom. potissime de artibus servilibus : uti est ars pictoris, textoris, fabri et similes quæ ordinantur ad opera omnino externa, vocanturque proprie et simpliciter *artes*. Nam liberales (saltem plures) secundum quid et similitudinarie tantum *artes* dicuntur, in quantum admiscetur actibus earum aliquid operis : sicut mensurare, numerare, syllogismum conficere, etc. sed quia tale opus ad cognitionem ordinatur, et non e contra, absolute et simpliciter spectant ad genus habitus speculativi, ut probant N. Compl. in Logica disp. 1, q. 6, et habetur ex solutione ad 3 hujus articuli. Ex qua etiam habetur qualiter doctrina in corpore tradita de artibus servilibus, possit his liberalibus accommodari ex ea parte, qua aliquid operis concernunt. D. Thom.

2. Numerantur communiter quatuordecim artes, septem liberales, septemque illiberales seu serviles contentas omnes in hoc distico : Numerus Artium.

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus,
[angulus, astra,
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana,
[faber.

Primus versus, complectitur liberales : nam *lingua* Grammaticam designat, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *angulus* Geometriam, *tonus* designat Musicam, quæ principia Arithmeticæ

meticæ applicat ad sonos : et sub musica videtur contineri Poetica cum omnibus suis speciebus, quamvis etiam reduci possit ad Rhetoricam. Denique per *astra* significatur illa scientia quæ principia Geometriæ applicat ad materias sensibiles, ut ad cœlum, terram, aquam etc. sortiturque diversa nomina secundum materiæ diversitatem, ut *Astrologia*, *Cosmographia*, *Geographia*, *Hydrographia*, etc. de quibus, earumque unitate et distinctione vide Complut. in Logica disp. 19, a num. 73.

Secundus versus continet artes serviles, *rus* enim designat agriculturam, *nemus* artem venatoriam et etiam piscatoriam, *arma* militarem, *rates* navalem, *vulnera* chirurgicam et barbitonsoriam, *lana* textoriam, sartoriam et similes, *faber* fabrilem, ad quas plures aliæ quæ numerari et distingui possent reducuntur. Et observa quod licet in rigore loquendo omnis ars quæ per corpus exercetur, atque adeo omnes illiberales possent dici *mechanicæ et serviles*, et ideo divisio artis in liberales et mechanicas censeatur adæquata, sicut in liberales et illiberales : tamen eas quæ majoris dignitatis speciem præseferunt, ut navalem, militarem, argentariam, etc. in communi usu loquendi neque *mechanicas*, neque *serviles* vocamus, sed utrumque nomen relinquitur artibus inferioris notæ, ut textoriæ, sartoriæ, et hujusmodi.

Difficultas. 3. Circa principale intentum articuli occurrit difficultas, quo pacto ars servilis sit virtus intellectualis, de cujus ratione est verum semper attingere. Et est ratio dubitandi : quia aut hujusmodi verum esset per conformitatem ad rem, sicut est verum virtutis speculativæ, aut per corformitatem ad appetitum rectum, sicut est verum intellectus practici. Non primum, quoniam ars de qua loquimur est habitus practicus et versatur circa singularia, quæ a nobis possunt fieri : hujusmodi autem sunt fallibilia et contingentia : ergo per ordinem ad illa non potest sumi verum infallibile. Neque secundum, quoniam ars non tribuit aut supponit rectitudinem appetitus, ut probat in articulo D. Thom. alias daret rectum operationis usum, et non solam facultatem.

Solutio. Respondetur cum Cajetan art. 5 hujus quæst. eligendo secundam partem antecedentis, quæ est doctrina D. Th. ibid. ad 3. Ad probationem dicimus duplicem esse rectitudinem appetitus : aliam simpliciter quæ est rectitudo moralis, et aliam in certo genere, nempe in genere artificiali. Prima postulat rectum usum, quia constituit actum et operantem bonum simpliciter : quæ bonitas absque recto voluntatis usu non consistit. Secunda autem illum non postulat, sed est præcise in ordine ad rectificandum operatum. Veritas ergo quæ sumitur per ordinem ad appetitum rectum hoc secundo modo, est veritas artis : quæ autem sumitur per ordinem ad appetitum rectum primo modo, est veritas prudentiæ, vel adjunctæ sibi virtutis synesis, aut gnome : et utraque est infallibilis.

Animadversio. 4. Pro cujus intelligentia nota discrimen inter verum intellectus practici et speculativi. Intellectus enim speculativus mensuratur a rebus cognitis : et ideo tunc dicitur *verus* quando prædictis rebus ut sunt in se conformatur : atque adeo res et objecta cognita sunt regula veritatis. Practicus vero, ipse potius est rerum et operationum practicarum mensura : indeque istæ *veræ* dicuntur, quia illi secundum formam per quam agit et dirigit commensurantur. Sicut ergo virtus intellectualis speculativa in eo consistit ut intellectus ex se fallibilis, rebus necessariis et infallibilibus conformetur : ita virtus practica in eo sita est ut res seu actiones ex se contingentes, formæ infallibili per quam intellectus practicus in eas influit adæquentur. Secundo nota, intellectum non dici *practicum* nisi quia extenditur ad dirigendum opus extra ipsum juxta illud, *intellectus extensione fit practicus*. Et quia duplex est actio extra intellectum, alia manens in agente ad ipsum perficiendum, uti sunt omnes actus voluntatis et appetitus : alia transiens in exteriorem materiam, quæ ordinatur ad perfectionem ejus in quod transit : ex quibus alia proprie dicitur *actio*, hæc vero *factio* : distinguendæ sunt in intellectu practico duæ formæ et regulæ : alia dirigens actiones immanentes, vel etiam transeuntes ut stant reduplicative sub illis : et hæc est regula veritatis practicæ ordinatæ ad perficiendum hominem in seipso, atque adeo bonitatis moralis, qua redditur absolute bonus et perfectus : alia dirigens actiones transeuntes secundum se, quæ erit regula veritatis practicæ ordinatæ ad perficiendum exteriora operata, ac proinde totius bonitatis artificialis. Alia animadversio.

Porro regula primæ ex his veritatibus et bonitatibus est lex æterna, secundum quod participatur a nobis per lumen synderesis.

Regula autem secundæ est idea seu exemplar existens in mente artificis secundum quod cadit sub ejus intentione. Et ratio est, quia bonitas moralis attenditur ex proportione ad finem ultimum humanæ vitæ. Et ideo tunc homo bene moraliter operatur, quando conformatur huic fini, etsi ab aliis particularibus deficiat; tunc vero moraliter peccat, quando ab illo deficit; licet aliis conformetur. Bonitas vero artificialis præcise attenditur ex fine particulari quem artifex ut talis intendit. Qui finis solum est ut artificiatum prædictæ ideæ conformetur juxta artificis intentionem. Unde qui hunc finem et intentionem consequitur, quamvis ab ultimo deficiat, dicitur bonus artifex: qui autem ab eo deficit, licet conformetur intentioni ad finem ultimum, peccat contra artem. Quod recte explicuit D. Th. sup. q. 21, art. 2 ad 2, his verbis: « Dicendum, « quod ratio aliter se habet in artificialibus « et aliter in moralibus. In artificialibus « enim ratio ordinatur ad finem particula- « rem, quod est aliquid per rationem ex- « cogitatum. In moralibus autem ordinatur « ad finem communem totius humanæ vi- « tæ: finis autem particularis ordinatur ad « finem communem. Cum autem peccatum « fit per deviationem ab ordine ad finem, « ut dictum est, in actu artis contingit du- « pliciter esse peccatum. Uno modo per « deviationem a fine particulari intento ab « artifice: et hoc peccatum erit proprium « artis: puta si artifex intendens facere « bonum opus, faciat malum: vel intendens « malum faciat bonum. Alio modo per de- « viationem a fine communi humanæ vitæ: « et hoc modo dicitur peccare etiamsi in- « tendat facere malum opus, et facit per « hoc ut alius decipiatur. Sed hoc peccatum « non est proprium artificis in quantum « artifex, sed in quantum homo est: unde « ex primo peccato culpatur artifex in « quantum artifex, sed ex secundo culpatur « homo in quantum homo. Sed in moralibus « ubi attenditur ordo rationis ad finem « communem humanæ vitæ, semper pec- « catum et malum attenditur per deviatio- « nem ab ordine rationis ad finem commu- « nem humanæ vitæ: et ideo culpatur ex « tali peccato homo in quantum est homo, et « in quantum moralis est. Unde Philosophus « dicit in 6 Ethicorum quod in arte valens « peccans est eligibilior; circa prudentiam « autem minus: sicut et in virtutibus mo- « ralibus, quarum prudentia est directiva.»

5. Ex his constat quomodo tam ars, quam prudentia (sumimus prudentiam ut habet sibi adjunctam virtutem judicativam) verum infallibiliter attingant, non præcise per ordinem ad res cognitas, sicut habitus speculativi, sed per conformitatem ad appetitum secundum regulam intellectus practici. Utriusque enim verum consistit in eo quod actio quam dirigit, sit conformis fini intento: et sicut ab hac conformitate neutra deficere potest (si enim deficiat eo ipso actio ab illis non erit) ita neque a prædicto vero. Est autem discrimen: nam quia prudentia est circa actus immanentes et recta ratio agibilium, ejus veritas est convenientia ad finem communem humanæ vitæ, in quem dirigit lex, et ad intentionem per quam appetitus tendit in hunc finem ex directione legis: ob idque dicitur sumi absolute per ordinem ad appetitum rectum, quia prædicta convenientia est bonitas moralis, et sic rectitudo absolute et simpliciter. Ars vero respicit actiones ad extra, eo quod est recta ratio factibilium. Unde ejus veritas præcise consistit in convenientia artefacti vel actionis artificiosæ ad ideam, quatenus artifex ita intendit: et quia hæc intentio non rectificat simpliciter appetitum, sed tantum in ordine ad bonum artis, non dicimus verum artis sumi ex convenientia ad appetitum simpliciter rectum: dicimus tamen sumi ex convenientia ad appetitum rectum cum addito, nempe *rectitudine artis*. Hoc secundo modo loquitur Divus Thomas art. 5 hujus quæst. ad 3, ubi de vero intellectus practici prout etiam verum artis comprehendit, ait sumi per conformitatem ad appetitum rectum: hoc est vel absolute et simpliciter, vel cum illo addito *rectitudine artis*. Primo vero modo loquitur artic. 4 in corpore dum dicit quod *ars non præsupponit appetitum rectum, etc.* intellige rectitudine morali, atque adeo absolute et simpliciter.

6. Hic etiam quæri solet, an artes maleficæ, seu quæ ad prava opera ordinantur: ut ars furandi, ars mentiendi, ars construendi idola sint virtutes intellectuales? Partem affirmativam tenet Medina in præsenti referens Cajetanum. Et videtur probari, quia tales artes attingunt indefectibiliter verum, quod est bonum intellectus, totaque earum malitia penes malum usum consistit: igitur licet deficiant a ratione virtutis simpliciter propter dicta articul. 2 quæst. præcedentis, non tamen a ratione virtutis

Quid de artibus maleficis.

virtutis intellectualis, quæ de usu non curat. E contra vero Soto lib. 1 de Justitia et jure quæstione 6, articul. 3, Alvarez et Gregor. Martinez in præsenti prædictas artes a virtutis genere excludunt. Tum quia virtus debet esse bona qualitas mentis, qua recte vivitur, etc. hoc autem non convenit artibus maleficis : nam potius illis male vivitur. Tum etiam, quia nulla est virtus, cujus saltem aliquis actus nequeat ad bonum commune ordinari : artis vero mentiendi verbi gratia, nullus est actus ordinabilis in prædictum bonum : ergo, etc. Tum denique quia ut docet Divus Thomas artic. 1 hujus quæst. actus virtutum intellectualium possunt esse meritorii si fiant ex charitate : at artibus de quibus loquimur omnino repugnat meritum : ergo nullo modo sunt virtutes.

7. Sed licet utraque pars sit probabilis, nobis quæstio quodammodo videtur de subjecto non supponente : supponit enim esse aliquas veras artes ex se ad malum ordinatas : quod suppositum non admittimus; sed dicimus veram artem posse solum inclinare ad verum practicum artificiosi operis, tantumque ex pravo usu operantis, qui usus jam est extra lineam artis, in malum influere. Ars enim quæ dicitur *mentiendi*, non ideo est ars, quia docet mentiri, sed quia docet loqui artificiose : quo artificio abutitur mendax ad decipiendum ; et verax posset eodem uti ad instruendum. Similiter, ars furandi in quantum ars, non per se docet committere injustitiam, sed exercere artificiose aliquos actus et motus, quibus homines facilius et commodius perveniunt ad furtum perpetrandum : possent autem eodem artificio uti ad alium finem non inhonestum. Idem est de arte conficiendi idola : non enim ex se habet efficere idolum ea intentione ut colatur et adoretur, in quo malum consistit, sed ut repræsentet illud cujus est imago vel similitudo. Intendere vero ex hoc idoli adorationem, non est opus artis, sed vitii idololatriæ. Quod si prædictæ artes ex se non inclinant ad malum ut malum, et alias verum practicum semper attingunt, non videmus cur in quantum artes sunt, a genere virtutis intellectualis excludantur.

Animadversio. Advertendum est tamen quasdam videri artes, quæ re vera non sunt, sed potius species vitii superstitionis : sicut necromantia et aliæ artes divinatoriæ, quæ in solo fœdere dæmonum ad certa verba et signa accurrentium innituntur ; hæ enim neque procedunt per vera principia, aut demonstrationes, neque verum semper attingunt, sed fallunt multoties, ad idque hominibus a dæmonibus traditæ sunt : de quibus ait Divus Thom. 2, 2, quæstione 95, articul. 1 ad 2 : *Quod non sunt veræ artes aut disciplinæ, sed fallaces et vanæ ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit August. lib.* 21 *de Civit. Dei.* Et hujusmodi dumtaxat absolute debent dici *artes maleficæ*, omninoque excludi a genere virtutis. De artis inventoribus, de modo inveniendi, de ejus necessitate, utilitate, antiquitate et similibus reperies plura apud Conimbric. in procœmialibus ad Logicam usque ad quæstionem 3.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum : sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis : sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa : cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea. Prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi : utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur 6 Ethic. sed quidam habitus speculativi dicuntur artes : ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6 Ethicor. sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in 3 Ethicor. sicut in arte militari et gubernativa et medicinali : ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est, quod Philosoph. distinguit prudentiam ab arte in 6 Ethic.

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis : aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum : ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum : prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum tanquam præsupponens rectitudinem appetitus. Cujus differentiæ ratio est, quia ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere, quia dicitur in 9 Metaph. factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut ædificare, secare et hujusmodi : agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et hujusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia ad utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur : perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic. et ideo ad prudentiam quæ est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines : quod quidem est per appetitum rectum : et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus per quam sit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium, et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex

qui volens peccat, quam qui peccat nolens : magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens : quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ ; non autem de ratione artis. Sic igitur patet, quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis : sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi quantum ad subjectum et materiam : utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere : sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis et ad ultimum finem vitæ humanæ : sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui in quantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter : sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

Conclusio : *Cum prudentia sit recta ratio agibilium, ars verò factibilium, hæc tribuat solam facultatem bonæ operationis, illa etiam rectum usum, oportet, sint distinctæ virtutes.*

ADNOTATIO.

Circa hanc conclusionem vide quæ præcedenti art. num. 4 et 5 animadvertimus ubi explicuimus quomodo tam ars, quam prudentia semper attingant verum, et in quo differant. In solutione ad primum nota non negari a D. Thom. quod circa diversa genera artificialium sint distincti habitus et virtutes, sed intendit omnes hujusmodi habitus manere sub eodem genere virtutis, quod est *ars;* non autem manere sub illo prudentiam : quare illa verba, *et ideo non diversificatur ratio virtutis etc.* intelligenda sunt de diversitate generica, non de specifica et atoma.

In solutione ad secundum assignat subjectum prudentiæ et artis dicens esse partem animæ opinativam. Dubitat vero Cajetanus an per partem opinativam intelligatur intellectus, an vero cogitativa vel memoria? Nam Aristotel. 6 Ethicor. cap. 1, et ibidem Divus Thomas *opinativum* appellant cogitativam, illudque distinguunt a *scientifico,* quod est intellectus. Ipse autem Divus Thomas 1 part. quæst. 79, art. 9 ad 2. vult non distingui realiter opinativum ab intellectu. Et sine dubio ita loquitur in præsenti ut constat ex articul. 3 quæst. præcedentis, ubi expresse dicit quod sicut subjectum scientiæ est intellectus speculativus, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus. Et 2, 2, quæstione 47 articul. 1 : *Manifestum est* (inquit) *quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam : quia per eam cognoscuntur solum ea quæ præsto sunt, et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est : quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.* D.Thom.

Ad rationem dubitandi ex 6 Ethicorum respondet bene Cajetanus animadvertendo quod intellectus non est subjectum prudentiæ et artis nisi ut se extendit ad singularia : intellectus autem ut extensus ad singularia dicit seipsum, et connotat cogitativam, quæ est ratio particularium. Nam dato quod intellectus per seipsum singulare cognoscat, perfecta tamen et specialis ejus notitia, qualem prudentia et ars requirunt, haberi non potest nisi adjuncta cogitativa. Atque adeo opinativa pars animæ utrumque insinuat : et intellectum connotantem cogitativam, et cogitativam ut adjunctam intellectui. Unde nomen opinativi etsi ut plurimum et in præsenti designet intellectum modo explicato, aliquando etiam potest significare cogitativam et memoriam, ut videtur in 6 Ethicorum.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia quorum est ratio recta, ita se habet prudentia ad agibilia secundum quæ vita hominis consideratur : est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in 6 Ethicor. sed ars non est necessaria in rebus factibilibus nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ : ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc quod virtuosus fiat.

2. Præterea. Prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in 5 Ethic. sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno : ergo non est necessarium ad bene vivendum, quod ipse homo habeat prudentiam sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea. Virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum : et nunquam falsum : sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam, non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur : cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur Sap. 9 : Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ : ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est, quod Sap. 8 connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam : cum dicitur de divina sapientia sobrietatem et prudentiam docet : justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus.

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam : bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat : ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum

ex

ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit : scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis : ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis : quia consiliari et eligere quæ sunt eorum quæ sunt ad finem sunt actus rationis, et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem, et hæc virtus est prudentia : unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium : factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est : sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere : est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est : et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum : prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur, quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in 6 Ethicor. nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis : ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum : quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quæ possunt a nobis fieri, sive sint in agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici : circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

Conclusio : *Necesse est dari in ratione aliquam virtutem intellectualem per quam perficiatur circa ea quæ sunt ad finem : et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est necessaria ad bene vivendum.*

QUALITER PRUDENTIA SEMPER VERUM ATTINGAT?

Plura possent hic tractari de prudentia : tum circa ejus essentiam : tum circa partes subjectivas, integrales, et potestativas, et etiam circa vitia opposita. Sed quia de istis omnibus agit latissime D. Th. 2, 2, a quæst. 47 usque ad 56, ubi difficultates quæ in præsenti excitari possent, propositæ et solutæ inveniuntur, non est quare in his detineamur, aut intempestive præveniamus quæ citato loco propriam sedem habent. Dicemus tamen non pauca infra in arbore prædic. § 6. Conclusionem vero hujus articuli clarissime probat ratio, quæ habetur in corpore : nam si vivere est agere, et prudentia est recta ratio agibilium seu recte agendi, oportet ut eadem sit ratio recte vivendi, proindeque omnino ad id necessaria. Idem convincit discrimen inter prudentiam et artem tactum in solutione ad 1.

1. Circa tertium argumentum occurrit dubium proprium hujus loci, an nimirum prudentia verum semper attingat; vel possit aliquando ad falsum inclinare. Conradus enim (quem refert Alvarez in præsenti, disput. 101), putat non esse contra prudentiam per accidens aliquando ad falsum concurrere. Quod videtur probari. Nam prudentia nititur multoties falsæ existimationi: ut cum Jacob existimans Liam esse Rachelem, judicavit reddendum esse illi debitum : quod judicium absque dubio fuit prudens; fuit tamen falsum, quia Jacob revera non poterat debitum reddere, nisi illi quæ erat ejus uxor, nempe Racheli. Confirmatur. Nam si quis appareat pauper, qui re vera non est, prudentia judicat dandam esse illi eleemosynam : et tamen falsum est hoc judicium, quia eleemosyna non est conferenda nisi vero pauperi. Difficultas. Primus modus dicendi.

Alii, de quorum numero est Alvarez disput. cit. dicunt prudentiam semper inclinare ad verum practice : at bene posse judicium prudentiale falsum esse speculative. Hoc posterius judicat probari argumento nuper facto. Primum vero probatur. Tum quia virtus intellectualis debet verum semper attingere : ergo cum prudentia non semper attingat verum speculative, oportet ut semper attingat verum practice. Tum etiam, quia veritas judicii practici sumitur per ordinem ad appetitum rectum, et ideo tunc est verum, quando conformatur tali appetitui : hæc autem conformitas semper invenitur in judicio prudentiæ, quia semper consonat appetitui recto operari eo modo, quo prudentia judicat vel imperat. Secund.

2. Pro veritatis explicatione animadvertendum est præsentem difficultatem non posse procedere (saltem apud discipulos D. Thom.) de actu immediate elicito a prudentia, quod est imperium. Et ratio est, nam veritas et falsitas proprie formaliter acceptæ solum inveniuntur in enuntiatione, hoc est in judicio quod aliquid affirmatur, vel negatur. Imperium autem non est enuntiatio aut judicium, sed tertius quidam actus rationis practicæ, quo neque affirmamus Animadversio pro explicatione.

aliquid, neque negamus : sed ordinamus dumtaxat ad operis executionem : non est ergo in illo veritas aut falsitas. Quemadmodum cum oramus vel vocamus aliquem, aut interrogamus, in nulla ex istis orationibus invenitur veritas vel falsitas, quia nihil affirmant vel negant : neque absolute per eas exprimitur judicium intellectus, sed designatur ordo ejus in aliquid aliud, sicut fit per imperium. Quod recte explicat D. D.Thom. Thom. lib. 1 Periherm. lect. 7, ubi cum enumerasset quinque orationes perfectas correspondentes quinque actibus intellectus : nempe enuntiativam, quæ significat judicium, imperativam quæ significat actum imperii, deprecativam, quæ significat actum orationis, vocativam et interrogativam quæ significant quosdam similes actus, sic ait : « Harum autem orationum « sola enunciativa est in qua invenitur ve- « rum et falsum : quia ipsa sola absolute « significat conceptum intellectus in quo est « verum et falsum. Sed quia intellectus non « solum concipit in seipso veritatem rei, « sed etiam ad ejus officium pertinet secun- « dum suum conceptum alia dirigere et « ordinare, ideo necesse fuit quod sicut per « enunciativam orationem significatur ipse « mentis conceptus (hoc est judicium) ita « etiam essent aliquæ aliæ orationes signi- « ficantes ordinem rationis, secundum quam « alia diriguntur. Dirigitur autem ex ra- « tione unius hominis alius homo ad tria. « Primo quidem ad attendendum mente : « et ad hoc pertinet vocativa oratio. Secundo « ad respondendum voce : et ad hoc perti- « net interrogativa. Tertio ad exequendum « in opere : et ad hoc pertinet quantum ad « inferiores oratio imperativa. Quantum « autem ad superiores oratio deprecativa : « quia respectu superioris homo non habet « vim motivam nisi per expressionem sui « desiderii. Quia igitur istæ quatuor ora- « tionis species non significant ipsum con- « ceptum intellectus, in quo est verum vel « falsum, sed quendam ordinem ad hoc con- « sequentem : inde est quod in nulla earum « invenitur verum vel falsum, sed solum « in enuntiativa, quæ significat id quod de « rebus concipitur, etc. » Si igitur actus immediate elicitus a prudentia nullus est alius nisi imperium, et in imperio, sicut neque in oratione imperativa per quam significatur, non est formaliter veritas aut falsitas, frustra quæritur an prudentia possit immediate ad falsum concurrere.

3. Nec refert si objicias, tum quod actus prudentiæ explicatur his terminis, *hoc est mihi, vel tibi hic et nunc faciendum :* at hujusmodi actus importat judicium, verum quidem si ita fieri expediat ; sin minus falsum : ergo non est vera præcedens doctrina. Tum etiam, nam ad actum virtutis intellectualis non sufficit non esse falsum, sed debet esse verus : ergo si in imperio non est veritas, non erit actus virtutis. Tum præterea, nam in actu prædictæ virtutis debet esse aliqua rectitudo de linea intellectus : propterea enim oratio non est actus virtutis intellectualis, quia prout est actus intellectus nihil rectitudinis importat, sed totam suam bonitatem a virtute morali existente in voluntate participat : idemque est de actibus vocandi et interrogandi : sed rectitudo de linea intellectus non est nisi veritas : ergo, etc. Adde, D. Thom. et communiter Theologos explicare rationem virtutis convenientem prudentiæ per ordinem ad verum practicum, atque adeo supponunt in ejus actibus reperiri verum : ergo, etc.

Respondetur enim ad primum, actum qui explicatur illis terminis non elici immediate a prudentia, sed a virtute sibi adjuncta synesi, vel gnome : proprius vero actus prudentiæ explicatur per verbum imperativi modi *fac hoc*, de quo nullus potest reddere rationem an sit verum, vel falsum. Ad secundum respondetur inter virtutes intellectuales quasdam esse immediate regula veritatis, sicut speculativæ, et ex practicis judicativæ : et in harum actibus requiritur formaliter veritas et non sufficit abesse falsitatem. Quædam vero ut prudentia est immediate regula bonitatis : quia cum utrumque munus ad intellectum pertineat ; nempe et verum dicere, et appetitum, cujus objectum est bonum, regulare ; nec totum hoc una virtute perficiat : oportet ut secundum diversas prædicta munia exerceat, atque adeo quod non tantum sint in eo virtutes dicendi verum, sed etiam quædam virtus dumtaxat regulativa et imperativa boni. Et in hujus actu non exigitur formaliter veritas, sed vis dirigendi et ordinandi, qualis invenitur in imperio.

Per quod patet ad tertium : nam vis dirigendi et ordinandi, rectitudo quædam est de linea intellectus : et propterea dicitur quod *sapientis est ordinare*, et non tantum verum dicere : quia virtus et rectitudo intellectus non in sola veritate exhauritur, sed extenditur ad imperium, per quod imponi

ponit ordinem inferioribus. Vide disput. præcedenti num. 11, ubi explicuimus quomodo in actu imperii sit specialis rectitudo de linea intellectus, non vero in actu orationis : et idem est de actibus vocandi et interrogandi. Ad illud quod additur respondetur, Divum Thomam et communiter Theologos explicare rationem virtutis convenientis prudentiæ per ordinem ad verum practicum. Tum quia prærequirit judicium practicum omnino verum, et ideo adjungit sibi virtutes bene consiliandi et judicandi, *Eubuliam*, *Synesim*, et *Gnome*, a quibus, non ab ipsa prudentia immediate est tale judicium. Imo cum agitur de prudentia in ratione principii actus veri, etiam prædictæ virtutes sub ejus nomine comprehenduntur : juxta quem sensum loquuti sumus in animadversionibus ad art. 3 præcedentem, dum distinximus inter verum artis, et verum prudentiæ. Tum etiam quia licet actus proprius prudentiæ non sit formaliter verus, potest dici verus terminative, eo quod est immediate terminus judicii veri prudentis : et hoc sufficit ut inter virtutes attingentes verum numeretur.

Aliud supponendum.

4. Secundo supponi debet etiam non procedere difficultatem de actibus imperatis a prudentia. Certum est enim prudentiam sæpe imperare assensum opinativum, et assensum fidei humanæ, quibus potest falsum subesse. Multoties enim dictat prudentia assentiendum esse opinioni sufficienter probabili, et credendum quod homines fide digni testantur : essetque manifeste imprudens, qui non nisi veris et certis assentiret. Ratio vero est : nam eo ipso quod actus sit bonus et honestus, potest imperari a prudentia : credere autem fide dignis et assentiri opinionibus auctoritate et ratione sufficienter munitis, adeo est bonum, ut oppositum vix possit honestari : ergo, etc. Nec quia assensibus imperatis a prudentia aliquando subesset falsum, prudentia ipsa falleretur : quoniam hæc non innititur veritati illorum, sed judicii omnino practici antecedentis, quo indicatur conveniens esse ita credere vel opinari : nunquam tamen prudentia imperabit assensum alicujus erroris manifesti, aut vincibilis, quia talis assensus non potest honestari.

Difficultas.

Consistit ergo præsens difficultas penes actus præcedentes prudentiam quibus ipsa innititur ad imperandum. Hujusmodi enim actus sunt proprie judicia, atque adeo veri vel falsi. Adhuc tamen in eis est differentia : nam quidam sunt omnino practici et immediati ad imperium, quorum veritas sumitur ex conformitate ad appetitum rectum. Quidam sunt speculativi, etiamsi judicent de rebus practicis, quorum proinde veritas sumitur ex conformitate ad ipsas res, et isti remotius ad imperium se habent. Sit exemplum : cum Jacob accessit ad Liam, prius habuit judicium speculativum dictans mulierem illam esse Rachelem, atque adeo uxorem suam : deinde habuit judicium practicum dictans conveniens esse pro tunc, supposito priori judicio, accedere ad illam, quam suam uxorem credebat : et ad hoc posterius judicium sequutus fuit immediate actus prudentiæ imperans accessum. Similiter, cum quis adorat hostiam, quam videt a sacerdote elevari, prius judicio speculativo judicat esse consecratam, et deinde judicio omnino practico judicat conveniens esse hic et nunc elicere actum adorationis, ad quod sequitur imperium et adoratio.

Decidi-tur.

5. Dicendum igitur est, judicium practicum immediate præcedens prudentiam nullo modo esse falsum, secus judicium speculativum præcedens mediate. Hanc secundam partem probant argumentum factum a principio, et casus nuper positi. In primo enim absolute fuit falsum judicium speculativum Jacobi dictans mulierem illam esse suam uxorem, cum re vera non esset ; et non ideo imperium mediate sequens non fuit prudens. Et in secundo non repugnat falsum esse simile judicium : quia posset illa hostia non esse consecrata, et tamen semper erit prudentia eam adorare. Et ratio est : nam eo ipso quod homo operetur cum illa notitia et certitudine, quam habere tenetur, bene et prudenter operatur. Constat autem non semper teneri ad habendam de rebus notitiam omnino certam, quæ ut plurimum nequit humanis viribus acquiri, sed vel humana fide dignam, vel probabilem, vel ad summum certam moraliter, quibus omnibus potest metaphysice falsum subesse : ergo hujusmodi falsitas non repugnat judicio speculativo præcedenti ad prudentiam. Hoc autem verum est, sive loquamur de prudentia acquisita, sive de infusa, a qua sine dubio imperatus fuit actus ille Jacob : et in quolibet habente gratiam imperaretur actus adorationis hostiæ, quæ ut consecrata proponitur, quamvis forte non esset, eliceretur que hic secundus actus a religione supernaturali, sicut prior illa a justitia, vel castitate infusa debet in-

niti fidei divinæ, cui non potest subesse falsum, ergo nequit falsum judicium præsupponere. Respondetur enim prædictam prudentiam inniti fidei divinæ tanquam proponenti ultimum finem, non autem tanquam dictanti in particulari de omnibus mediis, de quibus prudentia etiam infusa habet disponere : sed in horum propositione ultra fidem uti potest cognitione humana et fallibili, non tanquam regula rectitudinis ipsius prudentiæ, sed tanquam conditione præsupposita.

6. Secunda pars conclusionis potest etiam facile probari. Quoniam judicium omnino practicum immediate præcedens imperium prudentiæ, est actus virtutis intellectualis, nempe synesis, vel gnome quæ junguntur prudentiæ ad recte judicandum (eadem ratio est de consilio quod est actus eubuliæ deservientis ad recte consiliandum) ergo debet esse perpetuo verum : alias prædicta virtus non esset dispositio ad optimum, nec differret ab opinione, quæ aliquando est ad falsum, ob idque a ratione virtutis excluditur.

Replica. Dices, sufficere, quod tale judicium semper sit verum practice, quamvis speculative

Solutio. aliquando sit falsum. — Contra, nam judicium de quo loquimur nullatenus spectat ad genus speculativi, sed est pure practicum : atque adeo ejus veritas, vel falsitas tota debet ad genus practici pertinere : cum ergo in hoc genere semper sit verum, in nullo poterit esse falsum.

Confirmatur, et explicatur : nam prædictum judicium solum dictat conveniens esse et consonum appetitui recto ita operari hic et nunc, sicut de facto prudens operatur : quod est perpetuo verum, et nulli falsitati expositum. Verbi gratia, in casu adorationis hostiæ judicium omnino practicum non dictat hostiam illam esse consecratam, aut esse ex parte rei dignam adoratione : hoc enim munus est judicii speculativi præcedentis : sed dictat conveniens esse et conforme rectò appetitui adorare hic et nunc illam hostiam, quam morali certitudine consecratam esse constat. Et in casu Jacob non dictabat mulierem illam ad quam accedebat esse suam uxorem, sicut dictabit speculativum, sed conveniens esse pro tunc reddere debitum illi quam uxorem suam credebat. In hujusmodi autem judiciis nulla falsitas esse potest etiam speculative, quia adesse pro tunc prædictam convenientiam perpetuo fuit, et erit verum : neque oppositum illorum dictaminum quantumcumque speculative considerentur, poterit unquam deprehendi.

7. Sed dices, veritas judicii practici de- Object.
pendet a judicio præcedenti speculativo : et ideo si hoc evidenter esset falsum, illud non esset verum : ergo sicut in judicio speculativo de quo loquimur potest esse falsitas, ita in practico.

Respondetur judicium practicum dependere ab speculativo, non tanquam a regula suæ veritatis aut rectitudinis : hujusmodi enim regula est in intellectu practico, scilicet lex, adjuncta rectitudine voluntatis juxta dicta super articul. 3, num. 4, sed dependet tanquam a conditione et materia sine qua prædicta regula nequit judicio practico applicari, neque adhuc ista dependentia a judicio speculativo est ab illo determinate ut vero aut certo metaphysice, sed ut probabili vel certo moraliter : aut etiam aliquando metaphysice juxtâ exigentiam materiæ in qua exercenda est operatio. Adde, judicium speculativum, cui potest falsum subesse, semper supponere aliud omnino certum, vel fidei divinæ : vel naturalis rationis : et in virtute hujus ac per modum applicationis posset regulare infallibilem veritatem judicii omnino practici, quamvis secundum se et per accidens aliquando sit falsum : ita tamen quod de hujusmodi falsitate non constet, sed invincibiliter ignoretur : nam error evidens aut vincibilis nequit ad prudentiam et judicium ejus deservire : quippe prudentia ipsa dictat non esse assentiendum tali errori, nec cum illo operandum, sed esse quantum potest deponendum, si tamen facta sufficienti diligentia, non possit deponi, manet jam invincibilis, et sic non obest rectitudini prudentiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ ?

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adjungantur prudentiæ eubulia, synesis et gnome. Eubulia enim est habitus quo bene consiliamur, ut dicitur in 6 Ethic. sed bene consiliari pertinet ad prudentiam ut in eodem lib. dicitur : ergo eubulia non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea. Ad superiorem pertinet de inferioribus judicare, illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium : sed synesis est bene judicativa : ergo synesis non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea. Sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum : sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet eubulia : ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter synesim aliam virtutem, scilicet gnomen.

4. Præterea.

4. Præterea. Tullius ponit in sua Rhetorica tres alias partes prudentiæ, scilicet memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. Macrobius etiam ponit super somnium Scipionis quasdam alias partes prudentiæ, scilicet cautionem, docilitatem et alia hujusmodi: non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed contra est auctoritas Philos. in 6 Ethic. qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis, illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur: circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere et judicare: nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus in quantum est operativus: non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem, quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur: et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ tanquam principaliori adjunguntur tanquam secundariæ eubulia quæ est bene consiliativa, et synesis et gnome, quæ sunt partes judicativæ de quarum distinctione dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus: sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta quæ est eubulia.

Ad secundum dicendum, quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi: sed ultimum complementum est quando ratio jam bene præcipit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus, inquisitio autem nondum est per propria principia: quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus: scientiæ autem demonstrativæ quæ sunt judicativæ sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus judicatur: nam synesis est judicativa de agendis secundum communem legem, gnome autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit.

Ad quartum dicendum, quod memoria, intelligentia et providentia similiter etiam cautio et docilitas et alia hujusmodi non sunt virtutes diversæ a prudentia: sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, in quantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ: sunt etiam et quædam partes subjectivæ seu species prudentiæ: sicut œconomica, regnativa et hujusmodi: sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale, et de his infra dicetur.

Conclusio: *Est affirmativa.*

ELUCIDATIO ARTICULI.

Actus intellectus practici.

1. De tribus prædictis agit latius Divus Thom. 2, 2, quæst. 51, et in 3, distinct. 33, quæst. 3, art. 5, probatque omnes illas esse proprie virtutes inter se, et a prudentia distinctas. Pro quo et intelligentia doctrinæ hujus articuli sciendum est in intellectu practico post cognitionem finis quæ spectat ad habitum principiorum, tres actus reperiri capaces rectitudinis intellectus. Primus est consilium de agendis: semel enim in tento fine, statim se offert inquirere et consultare de mediis, quibus est consequendus: et hoc dicitur *consilium*, de quo actu tractat Div. Thom. sup. quæst. 14, per totam. Secundus est *judicium*, quo decernitur quod ex mediis inventis oportet eligere, vel exequutioni mandare. Tertius est *imperium* applicans voluntatem ad executionem. Et hunc posteriorem actum appellat Divus Thomas omnino proprium intellectus practici: quia in speculativo nullus est actus correspondens imperio, cum tamen dentur actus speculativi correspondentes consilio et judicio practicis. Alii vero actus practici, quos articulo præcedenti numero 2, distinximus: nempe oratio, interrogatio, et invocatio non important per se rectitudinem de linea intellectus: sed primam quam habere possunt, erit religionis, vel alterius virtutis, cujus sit alius actus primarius ex quo illi rectitudinem accipiant: unde pro eis non est constituenda specialis virtus intellectualis: quippe hæc poni debet ad rectificandum actum intellectus rectitudine suæ lineæ.

Virtutes rectificativæ practici intellectus.

2. Pro rectificando vero imperio ponitur prudentia: nam actus omnino proprius prudentis est *imperare*. Pro consilio ponitur *eubulia* sic dicta ab *eu* quod græce est *bonum*, et *bule* quod est *consilium*, quasi bona consiliatio, vel bene consiliativa. Ad rectificandum autem judicium ponuntur duæ virtutes, *synesis* quæ latine sonat *bonam sensationem*: et ideo qui græce *seneti*, latine *sensati* dicuntur, quia recte judicant de agendis. Et *gnome* quæ importat quandam perspicacitatem judicii, altiorique via et magis abscondita judicium de rebus profert. Unde differunt duæ istæ virtutes: quia *synesis* judicat secundum communem legem, et est directiva communis justitiæ legalis: *gnome* vero judicat secundum rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, a qua proinde dirigitur *epikeia*, quæ est altior justitia quam legalis, et virtus ea nobilior. De qua distinctione Divus Thomas loco citato ex secunda secundæ arti- culo quarto sic ait: « Habitus cognoscitivi « distinguuntur secundum altiora vel infe- « riora principia: sicut sapientia in spe- « culativis altiora principia considerat quam « scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita « etiam oportet esse in activis. Manifes- « tum est autem quod illa quæ sunt præter « ordinem inferioris principii, reducuntur « quandoque in ordinem altioris principii: « sicut monstruosi partus sunt præter or-

Differentia inter prædictas virtutes unde sumatur.

D. Thom.

« dinem virtutis activæ in semine, tamen « cadunt sub ordine altioris principii, sci- « licet cœlestis corporis, vel ulterius pro- « videntiæ divinæ : unde ille qui conside- « rat virtutem activam in semine non « posset certum judicium ferre de hujus- « modi monstris : de quibus tamen potest « judicare secundum considerationem di- « vinæ providentiæ. Contingit autem quan- « doque aliquid esse faciendum præter com- « munes regulas agendorum : puta, cum « impugnatori patriæ non est depositum « reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. « Et ideo oportet de hujusmodi judicare se- « cundum aliqua altiora principia, quam « sunt regulæ communes secundum quas « judicat synesis. Et secundum illa altiora « principia exigitur altior virtus judica- « tiva, quæ vocatur gnome, etc.

3. Differentiam vero utriusque virtutis judicativæ ab *eubulia* explicat articulo 3 ejusdem quæstionis dicens : « Oportet quod « secundum differentiam actuum qui non « reducuntur in eandem causam, sit etiam « diversitas virtutum. Manifestum est au- « tem quod bonitas consilii et bonitas judi- « cii, non reducuntur in eandem causam : « multi enim sunt bene consiliativi, qui « tamen non sunt bene sensati quasi recte « judicantes. Sicut etiam in speculativis « aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc « quod ratio eorum prompta est ad discur- « rendum per diversa : quod videtur pro- « venire ex dispositione imaginativæ vir- « tutis, quæ de facili potest formare diversa « phantasmata : et tamen hujusmodi quan- « doque non sunt boni judicii : quod est « propter defectum intellectus, qui maxime « contingit ex mala dispositione communis « sensus non bene judicantis. Et ideo opor- « tet præter eubuliam esse aliam virtutem, « quæ est bene judicativa, et hæc dicitur « synesis, vel gnome. »

Tandem in quo prudentia a prædictis virtutibus differat exponit articulo secundo: « Oportet (inquit) secundum differentiam « actuum esse diversas virtutes, et maxime « quando non est eadem ratio bonitatis in « actibus. Actus autem rationis ordinatiad « opus sunt diversi, nec habent eandem « rationem bonitatis : ex alio enim efficitur « homo bene consiliativus, et bene judica- « tivus, et bene præceptivus. Quod patet ex « hoc quod ista aliquando ad invicem se- « parantur. Et ideo oportet aliam esse vir- « tutem eubuliam, per quam homo est bene « consiliativus (supple, et aliam synesim, « et gnome, per quam est bene judicativus) « et aliam prudentiam per quam est bene « præceptivus, etc. »

4. Sed contra prædictarum virtutum dis- 1 object.
tinctionem objicies primo : quod ubi plures actus ad eundem finem ordinantur, non requirunt plures virtutes : nam virtutes et omnes habitus specificantur et distinguuntur per fines : sed consilium, judicium et imperium ordinantur ad eundem finem, qui est bene vivere, et recte operari : igitur non requirunt plures virtutes. Confirmatur. Ita se habent ad intellectum consilium, judicium et imperium, sicut ad voluntatem consensus, electio et usus : imo ipsi actus inter se eundem ordinem servant : nam consilio respondet consensus, judicio electio, et imperio usus : sed consensus, electio et usus quoties ad eundem finem ordinantur, non requirunt in voluntate vel appetitu nisi unicam virtutem consummativam totius operis : ergo nec consilium, judicium et imperium plus quam unam requirunt. Confirmatur secundo. Virtus non ponitur nisi propter consummatam rectitudinem operis : et ideo ponitur in sola potentia consummativa juxta dicta disputat. præcedenti numero 17, sed opus intellectus practici non consummatur in consilio vel judicio usque ad imperium, ad cujus rectitudinem illa ordinantur : ergo pro solo imperio ponenda est virtus.

Respondetur ad objectionem concedendo Diluitur.
majorem de fine proximo et immediato ; non de remoto vel ultimo : in quo sensu neganda est minor, nam re vera quilibet ex prædictis actibus habet finem proximum distinctum, nempe consilium, inventionem mediorum opportunam et convenientem fini : judicium, certitudinem eorum quæ eligenda sunt : et imperium, directionem potentiæ cui intimatur. Quod vero ex finibus priores ultimo subordinentur, non tollit ab illis rationem finis juxta dicta tractatu præcedenti disputatione sexta dubio tertio atque adeo quod unusquisque suam virtutem specificet et distinguat. Solutio est Divi Thomæ citata quæstione 51, articulo 2 ad 2, ubi ait : « Ad unum ultimum finem « quod est bene vivere ordinantur diversi « actus secundum quendam gradum. Nam « præcedit consilium, sequitur judicium, « et ultimum est præceptum quod imme- « diate se habet ad finem ultimum. Alii « autem duo actus remote se habent : qui tamen

« tamen habent quosdam proximos fines : « consilium quidem inventionem eorum « quæ agenda sunt, judicium autem certi- « tudinem, etc. »

5. Ad primam confirmationem respondetur, esse discrimen quantum ad hoc inter actus intellectus et voluntatis ortum ex natura utriusque potentiæ. Nam perfectio intellectus sicut ratio veri attenditur in ipsomet, indeque ad ea quæ sunt extra, descendit. Et ideo quicumque actus intellectus est capax rectitudinis illius, habet eam absolute et complete in seipso : hoc est non præcise per modum inchoationis et tendentiæ in alterum, quamvis alias ad alterum ordinetur. Perfectio autem voluntatis attenditur secundum processum ad res extra, scilicet ad finem : nam bonitas primo est in rebus, indeque a voluntate et ejus actibus participatur per approximationem ad ipsum finem. Unde, quotquot actus voluntatis præcedant, non est in illis consummata bonitas usque ad finis consequutionem ; sed tantum inchoata. Quia ergo virtus non ponitur pro quocumque actu etiam recto, sed pro omni et solo illo in quo rectitudo suæ potentiæ complete habetur : idcirco omnes illi actus voluntatis, consensus, electio, usus et alii qui circa eundem finem versantur, non requirunt nisi unicam virtutem, cujus est assecutio talis finis : seu in quo ultimo intrinsece invenitur bonitas moralis, quæ est finis moralis virtutis. E contra vero ex actibus intellectus, consilio, judicio et imperio quilibet suam virtutem exposcit, quia in quolibet est complete veritas, vel illa rectitudo quæ est proximus finis intellectualis virtutis. Per quod patet ad secundam confirmationem.

Adde, bonitatem repertam in omnibus actibus voluntatis tendentibus ad eundem finem esse ejusdem rationis, et sic non posse specificare distinctas virtutes. At vero in singulis actibus intellectus invenitur diversa ratio rectitudinis, atque adeo postulat virtutes distinctas. Quod vidit Angelic. Doct. citata quæst. 51, art. 2, ubi postquam D.Thom. dixit virtutes esse differentes juxta differentiam actuum, addidit : « Et maxime « quando non est eadem ratio bonitatis in « actibus. Si enim esset eadem ratio boni- « tatis in eis, tunc ad eandem virtutem « pertinerent diversi actus. Sicut ex eodem « dependet bonitas amoris, desiderii et « gaudii : et ideo omnia ista pertinent ad « eandem virtutem charitatis. Actus autem « rationis ordinati ad opus sunt diversi, « nec habent eandem rationem bonitatis : « ex alio enim efficitur homo bene consi- « liativus, et bene judicativus, et bene præ- « ceptivus, etc. »

6. Secundo objicit quidam Junior Scoti Object. 2. discipulus. Nam juxta Philosophum 6 Ethic. cap. 9, maximum opus prudentiæ est consulere et judicare, ac proinde debet ad eam immediate pertinere : ergo neque eubulia quæ est boni consiliativa, neque synesis, aut gnome quæ sunt bene judicativæ a prudentia distinguuntur. Confirmat, quia si solus actus imperii eliceretur ab ipsa prudentia, sequeretur eam non rectificare electionem, sed solum usum : quippe electio præcedit imperium, et sequitur ad judicium. Hoc autem quam sit dissonum prudentis judicio committit.

Sed si prædictus Junior legisset D. Tho. in hoc eodem art. invenisset propositam suam objectionem in primo et secundo argumento, et in eorum responsionibus solutam, ibique debitam intelligentiam Philosophi in loco allegato. Vide prædictas responsiones. Nec verum est, aut a Philosopho dictum, maximum prudentiæ opus esse *consulere*, vel *judicare* : imo utroque est majus *præcipere*, ut observat Divus Thomas in corp. et ad 2. Quia ergo prudentia immediate per seipsam non exercet nisi maximum opus rationis practicæ ; minora vero exercet per virtutes adjunctas, solum imperium ad eam immediate spectat, non autem consilium neque judicium.

7. Ad confirmationem respondetur, electionem sumi dupliciter : et pro actu voluntatis eligentis servare medium rationis in passionibus : et pro actu appetitus sensitivi exequentis tale medium : ex quibus non illa, sed hæc elicitur directe a virtute morali, juxta dicta disp. præced. num. 21. Quamvis ergo prima electio imperium directum et usum præcedat ; tamen secunda subsequitur illud et usum activum voluntatis, spectatque ad usum passivum. Et quia ipsa est principalis actus virtutis moralis, ut explicuimus num. citato, sufficit quod prudentia per suum imperium directum eam rectificet, ut absolute dicatur rectificativa electionis. Adde, cum communiter hoc dicitur, non sumi prudentiam nude, sed ut associatam virtutibus sibi annexis, eubulia et synesi, quæ propterea prudentiæ deserviunt et vocantur partes ejus *potestativæ*. — Adde secundo, quod licet prudentia

ratione imperii directi subsequatur electionem voluntatis, præcedit tamen ratione imperii reflexi, quo imperat voluntati uti seipsa ad eligendum, et hac via omnis electio rectitudinem accipit a prudentia.

Object. 3. Objicies tertio, eubuliæ vix posse assignari actum virtuosum, nisi actum judicii : ergo vel non est virtus, vel non differt a synesi, aut gnome, quarum est judicare. Consequentia videtur nota, et probatur antecedens : nam si quis esset eubuliæ actus, maxime consultatio de mediis, eorumque adinventio : atqui totum hoc fit formaliter per judicium : nihil enim aliud est intellectum invenire media opportuna ad aliquem finem, quam judicare adesse talia media, et in eis convenientiam ad assequendum talem finem : ergo in consilio et inventione clauditur judicium. Confirmatur. Nam vel actus consilii dictat et judicat prædictam convenientiam, vel nihil dictat, sed tantum apprehendit ? Si primum, est formaliter judicium. Si secundum, non est actus virtutis, quia simplex apprehensio cum sit etiam sensibus communis, non est capax ejus rectitudinis quæ est propria intellectus et virtutis intellectualis. Confirmatur secundo. Rectitudo consilii si semel est de linea intellectus, non potest esse alia quam veritas : cum ergo veritas formaliter in solo judicio reperiatur, fit rectum consilium necessario judicium includere.

Enervatur. 8. Respondetur animadvertendo judicium sumi dupliciter : vel ut dicit quemcumque actum secundæ operationis intellectus, quo aliquid affirmamus, vel negamus, quæ est latior acceptio : vel magis stricte, pro actu quo intellectus fert certam et determinatam sententiam de aliqua re, quasi discernendo et judicando inter plura, quod sit determinate sequendum. Ad objectionem ergo admittimus, consilium quod est actus eubuliæ, includere judicium in prima acceptione, unum vel plura (sive ipsum consilium sit tertia operatio formaliter a judicio distincta, importans illud solum de materiali, sicut putant aliqui de actu discursus : sive formaliter dicat ipsum judicium unum vel plura cum aliquo ordine et dependentia, ut de discursu explicant N. Complut. in Logica disputat. 17, num. 18), sed negatur consequentia : quia actus proprius virtutis judicativæ non est judicium in prædicta acceptione ; sed in secunda, ut est idem quod *sententia* : quo pacto non clauditur in consilio, sed illud præsupponit, atque adeo sunt omnino distincti actus. Quorum differentia potest magis explicari : quia judicium stricte dictum determinate est de unico medio : et ideo bonitas ejus consistit non in sola veritate, sed in eo quod sit firmum et stabile. Judicium vero in prima acceptione prout est de ratione consilii, non est determinate de uno medio, sed offert plurium convenientiam, neutrum ab altero discernens : ob idque non est in eo certitudo et firmitas : quia adhuc posito illo manet ambiguum et incertum, quod ex mediis propositis determinate eligendum sit : quam incertitudinem tollit judicium stricte dictum. Esse autem ita discurrendum tribuendumque consilio aliquod genus judicii, sufficienter apparet, tum per id quod dicitur in objectione. Tum etiam, quia ad consilium pertinet quidquid antecedit sententiam de medio determinate eligendo : constat vero judicium quo plura media opportuna sine discretione proponuntur, esse ante prædictam sententiam : igitur spectat ad consilium. Tum denique, quia consilio intellectus respondet in voluntate consensus, quo acceptat in ordine ad electionem omnia media opportuna per consilium inventa, et in omnia consentit : sicut judicio stricte dicto respondet electio, qua unum determinate eligit : ut autem voluntas in prædicta media consentiat, oportet ut prius convenientia et utilia judicentur : debet ergo hoc judicium consensum præcedere, atque adeo in consilio includi.

9. Per quod patet ad primam confirmationem : concedimus enim consilium non dicere solam apprehensionem mediorum, sed judicium de eorum convenientia : quia tamen hoc judicium non discernit inter illa, nec certo diffinit quod sit eligendum, differt a judicio stricte dicto, quod est actus proprius virtutis judicativæ.

Ad secundam respondetur rectitudinem consilii non consistere in sola veritate (quamvis hanc semper importet per ordinem ad appetitum rectum) sed in aliis quæ ipsum reddunt congruum et opportunum. Explicanturque a Divo Thoma in 3, distinct. 40, quæstione 1, articulo 2, his verbis : « Ad « bonitatem consilii tria exiguntur : unum, « quod consilians præstituat sibi debitum « finem : quia si aliquis ad malum finem « consequendum multas efficaces vias in- « veniat, non dicetur bonus consiliator. « Secundo, quod ad finem bonum conse- « quendum, adinveniat bonum opus per quod D. Thom.

« quod finem consequatur : unde si quis « bonum finem consequi intendat per ma- « lam actionem, non est bonus consiliator: « quia ut Philosophus dicit, sortitur finem « in continenti medio, eo quod illud quod « ad finem ordinat, non est proportionatum « fini illi : sicut si aliquis veram conclu- « sionem per medium impertinens conclu- « deret. Tertio, requiritur ut adinveniat « utrumque in tempore convenienti, ne sit « præceps in festinando, vel etiam inutilis « in tardando : sed hoc ultimum pertinet « ad bonitatem consilii, secundum quod « consilium in ratione inquirente est, alia « vero ex parte rei et consiliatoris. » Rectitudo ergo consilii propria in eo sita est, ut proposito bono fine, ex illo tanquam ex principio nec tarde, nec nimis festine discurrat, adinveniatque media similiter bona et consona tali fini.

10. Neque obest si urgeas hujusmodi rectitudinem utpote desumptam ex bono fine et mediis, debitisque circumstantiis, potius esse de linea voluntatis et bonitatis moralis, quam de linea intellectus et veri : ergo pro illa non est constituenda virtus intellectualis sicut est *eubulia*, sed potius moralis. Respondetur negando antecedens. Nam licet prædicta rectitudo dependeat ex bonitate finis et mediorum aliisque circumstantiis : quia tamen non est per modum appetitus eorum, sed per modum cognitionis et inventionis, formaliter est de linea intellectus, quamvis præsupponat bonitatem moralem. Non enim rectitudo intellectus propria in sola veritate exhauritur, ut super præcedentem articulum num. 3 animadvertimus ; sed comprehendit rectitudinem imperii et directionis, quæ est propria prudentiæ : firmitatem sententiæ, quæ est synesis : et similiter promptam et facilem inventionem medii, et deductionem ejus ex fine, quæ ad consilium et eubuliam spectant.

Object. ult. 11. Denique objicies, quod actus consilii importat imperfectionem incertitudinis : ergo nequit esse actus virtutis quæ est in ordine ad opus perfectum : et ideo diffinitur : *Dispositio perfecti ad optimum*.

Duplex solutio D. Thom. Hanc objectionem duplici via solvit Divus Thomas loco citato ex secunda secundæ articulo primo ad secundum ibi : « Dicendum, « quod etsi virtus sit essentialiter perfectio « quædam, non tamen oportet quod omne « illud quod est materia virtutis importet « perfectionem. Oportet enim circa omnia « humana perfici per virtutes, et non solum « circa actus rationis, inter quos est con- « silium, sed etiam circa passiones appeti- « tus sensitivi, quæ adhuc sunt multo im- « perfectiores. Vel potest dici, quod virtus « humana est perfectio secundum modum « hominis, qui non potest per certitudinem « comprehendere veritatem rerum simpli- « cium intuitu simplici, et præcipue in agi- « bilibus, quæ sunt contingentia. » Ex quibus habetur non esse de ratione virtutis intellectualis ut actus qui est ejus materia, nullam dicat ex se imperfectionem, sed quod sit capax recipiendi eam rectitudinem quæ propria est talis virtutis ; quamvis rectitudine alterius careat : et quia rectitudo propria eubuliæ non consistit in omnimoda certitudine, sed in legitima et prompta inventione medii per deductionem ex fine, sufficit ut consilium hujusmodi rectitudinem indefectibiliter recipiat. Nec plus requiritur ut virtus a qua elicitur dicatur *dispositio ad optimum*, quia non intelligitur de optimo in omni genere, sed in specie talis virtutis.

12. In fine hujus quæstionis posset dubitari, quare Divus Thom. agens de virtutibus intellectualibus, non meminerit *synderesis*, quæ est habitus circa principia practica : nec scientiæ practicæ, ut est Philosophia moralis, quæ conclusiones universales ex illis principiis deducit, quæ absque dubio sunt virtutes intellectuales. Sed breviter respondetur, hujusmodi virtutes comprehendi sub speculativis enumeratis in secundo articulo nimirum synderesis sub intellectu ; et scientia practica sub scientia communiter dicta. Quod, quantum ad synderesim est perspicuum ex ipso Divo Thoma quæstione sequenti artic. 4, ubi sub intellectu comprehendit tam habitum principiorum speculativorum, qui dicitur *intelligentia ;* qaam habitum practicorum, qui vocatur *synderesis*. *Per intellectum* (inquit) *cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis, quam in operativis*. De scientia practica etiam constat. Tum quia nomine *scientiæ* in prædicto articulo comprehendit omnem habitum, qui cognoscit propositiones universales per aliud notas ; tantumque excludit illos habitus qui sunt circa particularia, sicut prudentia et ars, ut legenti constabit. Tum etiam quia prædicta scientia licet absolute sit practica propter finem, in modo tamen procedendi et demonstrandi verum imitatur speculativas : et hoc fuit satis ut ad virtutem speculativam, potius quam ad practicam reduceretur : atque idem est de habitu synderesis. Videatur Alvarez quæstione sequenti articulo primo circa finem.

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus. Et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus. Secundo, de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam. Tertio, de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis. Circa primum quæruntur quinque.

ARTICULUS I.

Utrum omnis virtus sit moralis ?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, id est consuetudine : sed omnium virtutum actus consuescere possumus : ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea. Philosophus dicit in 2 Ethicor. quod virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens: sed omnis virtus videtur esse habitus electivus : quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere : omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit : ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea. Tullius dicit in sua Rhetorica quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus : sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi : cum bonum hominis sit secundum rationem esse, ut Dionysius dicit : ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 1 Ethicor. Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius. Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales, quæ tamen sunt virtutes sicut supra dictum est : non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos, sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem sicut dicitur Act. 15 : Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum : unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores, unde dicitur 2 Machab. 11, quod leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. Et sic accipitur mos in Psal. 67, ubi dicitur : Qui habitare facit unius moris in domo. Et hæc quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud latinos quantum ad vocem. In græco autem distinguuntur, nam ethos quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per η græcam litteram ; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε. Dicitur autem virtus moralis a more secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum : et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem : nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet : et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de more secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi : sed electionem rectam agit sola virtus quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra, quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principiorum, est solum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod natura est principium motus, sicut dicitur in 2 Phys. movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis : et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

Conclusio : *Non omnis virtus dicitur* moralis, *sed solum illa quæ est in vi appetitiva.*

Circa rationem Divi Thomæ advertendum est, quod licet virtus moralis dicatur a *more* ut denotat inclinationem, ob idque sola virtus residens in appetitu *moralis* vocetur ; tamen quia aliud est a quo nomen imponitur, et aliud quod significat, non licet inferre omnem virtutem ibi existentem esse moralem. Et ideo charitas et spes ab ordine moralium virtutum extrahuntur, velut quid altius et superius. Nec circa rerum nomenclaturas quærenda est ratio metaphysica, sed communis hominum impositio, et quid jam usus loquendi obtineat. Juxta hunc autem *virtus moralis* supponit pro illa cujus objectum est bonum morale, seu cadens per se sub regula rationis : et quia finis ultimus non cadit per se sub tali regula, sed est ipsa suprema regula : idcirco virtutes Theologicæ quæ immediate illum attingunt, a moralibus excluduntur. Et similiter virtutes intellectuales, quarum objectum non est bonum sub hac ratione, sed potius verum.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in libro de Civitate Dei quod virtus est ars recte vivendi : sed ars est virtus intellectualis : ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea. Plerique in diffinitione virtutum moralium ponunt scientiam : sicut quidam diffiniunt quod perseverantia est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum, vel

vel non immanendum, et sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt. Scientia autem est virtus intellectualis : ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea. Augustinus dicit in 1 Soliloq. quod virtus est recta et perfecta ratio : sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in 6 Ethicorum : ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea. Nihil distinguitur ab eo quod in ejus diffinitione ponitur : sed virtus intellectualis ponitur in diffinitione virtutis moralis : dicit enim Philosophus in 2 Ethicorum quod virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione prout sapiens determinabit. Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in 6 Ethicorum : ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est, quod dicitur in 1 Ethic. ubi determinatur virtus secundum differentiam hanc : dicimus enim harum: has quidem intellectuales, has vero morales,

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen : nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contractione sicut corporis membra si fuerint in sua natura consistentia : statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus, ut Philosoph. dicit in 1 Polit. quod anima regit corpus despotico principatu : id est sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quæ sunt in homine hoc modo se habent ad rationem : quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum. Unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in 6 Ethic. unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat: sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi : pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in 1 Polit. quod ratio imperat appetitivæ principatu politico, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi : unde Augustinus dicit super Psalm. quod interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus : in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur : et secundum hoc aliqualiter verum est, quod Socrates dixit, quod scientia præsente non peccatur : si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis: sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Undè sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione : et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est recta ratio agibilium, sicut ars recta ratio factibilium: et secundum hoc quod dicit, quod virtus est ars recte vivendi essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales diffinitiones a quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica, et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est. Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod recta ratio est, quæ secundum prudentiam ponitur in diffinitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Conclusio : *Sicut appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali.*

Hunc articulum instituit Divus Thomas ad excludendam Socratis opinionem, qui nullam constituebat virtutem in appetitu, sed in solo intellectu: ex quo inferebatur omnes illas intellectuales esse, nullam vero moralem. Putavit enim prædictus Philosophus appetitum obedire ad nutum rationi, adeo ut sufficienter ista perfecta per intellectuales virtutes, naturaliter ille imperium ejus exequeretur absque indigentia alicujus virtutis receptæ in ipso appetitu. Cujus contrarium dum efficaciter probat ratio articuli, ostendit necessitatem virtutis moralis perficientis appetitum ad ductum rationis sequendum.

ARTICULUS III.

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem?

Ad tertium proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem : connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6 Ethicor. et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales quæ sunt morales, ut infra patebit : non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem sicut per immediata.

2. Præterea. Continentia et perseverantia et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales, nec etiam sunt virtutes morales : quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones : non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea. Fides, spes, et charitas quædam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales : hæc enim solum sunt quinque, scilicet scientia et sapientia, intellectus, prudentia et ars, ut dictum est : nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus : ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est, quod Philosoph. dicit in 2 Ethic. duplicem esse virtutem : hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum : principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus : hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3 de anima. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Siquidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis ; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis : unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus : sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus : est enim recta ratio agibilium ut supra dictum est : et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ : quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones ; quod non esset si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia seu perseverantia perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones ne deducatur : deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa prin-

cipia, id est fines ex quibus ratiocinatur : quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum : sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus quem movet rationalis pars sit perfectus, actio consequens non erit perfecta : unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute : ut Philosophus dicit in 7 Ethic.

Ad tertium dicendum, quod fides, spes, et charitas sunt supra virtutes humanas : sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinæ gratiæ.

Conclusio : *Omnis virtus humana vel est intellectualis, vel moralis.*

Nomine *virtutis humanæ* intelligit Divus Thomas illam quæ nostris actibus acquiritur, ut constat ex solut. ad 3, ubi Theologicæ excluduntur a divisione de qua in hoc articulo, quia sunt supra virtutes humanas et propriæ hominis ut est factus particeps divinæ gratiæ. Tum etiam nam loquitur juxta mentem Aristotelis in 2 Ethicor., cap. 1, unde sumpsit prædictam divisionem, ut videre est in argumento *sed contra*. Philosophus autem solas virtutes acquisitas cognovit. Quare licet fortitudo, temperantia, et justitia infusæ possint dici *morales* secundum etymologiam *moris* explicatam in primo articulo, non tamen juxta hujus doctrinam, siquidem etiam sunt supra humanas et propriæ hominis prout divinæ gratiæ participis. Communiter tamen loquendo eas *morales* vocamus, quia conveniunt in materia cum moralibus acquisitis. Sed distinctionis gratia acquisitas nominamus absolute *morales*, alias vero cum addito, nempe *morales infusas*. Et quoniam in fine tractatus varias virtutis divisiones afferemus, nolumus circa hoc in præsenti immorari. Circa solutionem ad 2 vide dicta disput. præcedenti a num. 56, ubi explicuimus in quo sensu, et quare continentia et perseverantia a ratione virtutis excludantur.

ARTICULUS IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, est habitus in modum naturæ rationi consentaneus : sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem : sicut patet in rebus naturalibus ratione carentibus: ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum : sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis sunt virtuosi et Deo accepti : ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea. Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum : sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum : etiam absque rationis judicio : ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 22 Moralium, quod cæteræ virtutes nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt : sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est : ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus : sicut sine sapientia, scientia et arte ; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus : quia moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis: et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ab bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem, et præcipientem quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest, et per consequens nec sine intellectu : per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis, quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis præsupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia quæ est recta ratio agibilium.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem : sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet, quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem : et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia possunt esse prudentes secundum illud Matth. 10: Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta : hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem : sicut equus currens si sit cæcus, tanto fortius impingit et lædítur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta (ut Socrates dicebat) non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta ut Aristot. dicit in 6 Ethic.

Conclusio : *Virtus moralis potest esse sine quibusdam intellectualibus, sicut sine sapientia, scientia et arte : non autem potest esse sine synderesi, et prudentia.*

Secunda pars conclusionis intellecta saltem de virtute morali perfecta universalis est, quia prædicta virtus essentialiter est habitus electivus secundum prudentiæ determinationem, et ideo in nullo potest dari nisi sit ibi prudentia, per quam reguletur : et a fortiori synderesis unde ipsa prudentia derivatur. Sed prima pars tantum est indefinita : quia etsi in aliquibus inveniri possit prudentia cum sola cognitione et notitia omnibus communi, in aliquibus tamen

men, ut Prælatis, confessariis, judicibus, etc. quibus commissum est alios dirigere, ipsa prudentia majorem notitiam postulat, et semper requirit saltem scientiam practicam : multoties vero speculativam : negligentiaque in hujusmodi scientiis acquirendis erit culpabilis et contra prudentiam, ac proinde contra morales virtutes, in quarum materiis ex defectu scientiæ vincibiliter errare contigerit. Et juxta hoc intelligenda est solutio Divi Thomæ ad secundum : licet enim non oporteat adesse in virtuosis rationis usus, nisi quantum ad ea quæ agenda sunt secundum virtutem, et ad hoc in pluribus ipsa cognitio omnibus communis sufficiat, sæpe tamen occurrunt aliqua secundum virtutem agenda, quæ absque scientiarum notitia nequeunt recte disponi, ut in personis quas diximus.

ARTICULUS V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine morali : perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum : ergo virtus intellectualis quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis: potest ergo esse sine ea.

2. Præterea. Moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis : sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro : ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus : quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea. Prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in 6 Ethicor. sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt : ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra. Velle malum facere opponitur directe virtuti morali ; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest : opponitur autem prudentiæ, quod volens peccet, ut dicitur in 6 Ethic. non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt ; sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones : recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit : oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum : vel etiam per aliquam scientiam practicam, sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia : contingit enim quandoque quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem : sicut concupiscenti quando concupiscentia vincit videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ : ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quod fiat homini quodammodo connaturale recte judicare de fine, et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3 Ethicor. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio secundum quod est apprehensiva finis præcedit appetitum finis, sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem : quod pertinet ad prudentiam : sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines qui sunt moralium principia sed solum per considerationem rationis, et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva : quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium et præceptum prudentiæ, et hoc per virtutem moralem.

Conclusio : *Aliæ virtutes intellectuales possunt esse absque virtute morali ; secus prudentia.*

Intelligit hic Divus Thomas nomine *prudentiæ* etiam virtutes sibi adjunctas : eubuliam, synesim et gnome : quia sicut bonum præceptum, ita neque bonum consilium, neque bonum judicium omnino practica repereri queunt sine rectitudine appetitus, quæ est per morales virtutes. Super utrumque istum articulum essent plura dicenda circa dependentiam virtutum moralium a prudentia, et hujus ab illis : sed quia eadem materia occurrit infra quæst. 65, quæ est de connexione virtutum, instituemus ibi pro omnibus disputationem. Videatur Cajetan. qui præsentem et præcedentem litteram laboriosis, et acutis commentariis elucidat.

QUÆSTIO LIX

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales quæ sunt circa passiones distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem. Secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quæruntur quinque.

ARTICULUS I.

Utrum virtus moralis sit passio?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis: sed virtus moralis est medium inter passiones: ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea. Virtus et vitium cum sint contraria, sunt in eodem genere: sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira: ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea. Misericordia quædam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est. Hanc autem Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem, ut August. dicit in 9 de Civ. Dei: ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est, quod dicitur in 2 Ethicor. quod passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio, et hoc patet triplici ratione. Primo quidem, passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est: virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali: bonum enim vel malum hominis est secundum rationem. Unde, passiones secundum se consideratæ, se habent et ad bonum, et ad malum secundum quod possunt convenire rationi, vel non convenire: nihil autem tale potest esse virtus: cum virtus solum ad bonum se habeat ut supra dictum est. Tertio, quia dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum, vel ad malum solum secundum aliquem modum, tamen motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu: et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit: motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu secundum quod a ratione movetur: unde in diffinitione virtutis moralis dicitur in 2 Ethic. quod est habitus electivus in medietate consistens, determinata ratione prout sapiens determinabit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum: quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium: si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium; et e contrario concurrere ad actum virtutis secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, id est virtutis actus secundum quod motus ille animi rationi servit: quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur: sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti, ut August. dicit ibidem; si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

Conclusio *est negativa.*

ADNOTATIO.

Quid sit passio.

1. Cum per totam hanc et sequentem quæstionem sermo sit de virtute morali comparative ad animæ passiones, non erit abs re præmittere aliquam eorum notitiam ex his quæ tradit D. Thomas sup. quæst. 22 et 23. Sciendum est igitur passionem sicut et *pati* dupliciter sumi. Primo large pro cujuslibet receptione, etiamsi is qui recipit et patitur nihil a se abjiciat: ut si dicamus pati aërem quando recipit lucem et pati sensum vel intellectum, cum recipiunt species intentionales. Sed hæc acceptio latissima est, potiusque subjectum sic recipiens dicitur *perfici*, quam *pati*. Secundo magis proprie pro receptione alicujus cum contrarii abjectione, atque cum aliqua corporali et physica transmutatione: ut cum ad introductionem caloris expellitur frigus; vel e converso. Præcipue vero in hac secunda acceptione passio dicitur receptio formæ disconvenientis: sicut *ægrotare* dicitur *pati*, quia recipitur infirmitas sanitate abjecta. *Et hic* (ait D.Thom.) *est propriissimus modus* D.Thom. *passionis: nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi.* In præsenti autem nomen *passionis* non sumitur ita late sicut in prima acceptione: quia prout sic omnes actus animæ comprehendit: qui tamen in tota hac materia dividuntur in passiones et operationes. Sed in secunda, juxta quam

neque

neque actus cognoscitivi, sive sensus sive intellectus, neque actus voluntatis *passiones animæ* nominantur : quia neutri per se habent annexam abjectionem formæ contrariæ et transmutationem corporalem quam diximus. Quod de actibus voluntatis ita explicat Divus Thomas citata quæst. 22, art. 3: *Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis*, etc. *In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi, quam intellectivi.* Cum vero actibus voluntatis tribuimus nomina passionum : ut desiderii, iræ, tristitiæ, etc. Hujusmodi nomina non significant proprie passiones, sed simplices actus voluntatis cum similitudine effectus absque passione, ut explicat Angelicus Doctor ibidem ad 3.

2. De actibus cognoscitivis aliam rationem assignat Divus Thomas art. 2 ejusdem quæst. cur passiones non sint. *Quia nomine passionis* (ait) *importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam: nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res prout in seipsis sunt: vis autem apprehensiva non trahitur ad rem secundum quod in seipsa est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva.* Relinquitur ergo nomen *passionis* actibus appetitus sensitivi, irascibilis et concupiscibilis qui per se afferunt physicam et corporalem immutationem. Et ideo solent per eam definiri, sicut de ira dicitur quod est *accensio sanguinis circa cor*, ut observat Divus Thomas ad
am. 3 ejusdem articuli. Unde Divus Damascenus lib. 2 de fide describens animalem passionem sic ait: *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali.* Reliqui vero motus hominis sive voluntatis sive intellectus, aut sensus retinent commune nomen *operationis ;* et propterea quæst. 60 sequenti toties distinguuntur virtutes quæ sunt circa passiones, ab his quæ sunt circa operationes.

umerus assionum. 3. Numerantur communiter undecim passiones sensitivi appetitus: sex ex parte concupiscibilis, nempe *amor, odium, desiderium, fuga, gaudium et tristitia*. Et quinque ex parte irascibilis : videlicet *spes, desperatio, timor, audacia et ira*. Cujus numeri sufficientiam explicat Divus Thomas citata D. Thom. quæst. 23, art. 4. Prius tamen art. 1, reddit rationem cur priores sex passiones assignentur concupiscibili, et quinque posteriores irascibili dicens : « Cum diversæ « potentiæ habeant diversa objecta, necesse « est quod passiones diversarum potentia- « rum ad diversa objecta referantur, etc. « Ad cognoscendum ergo quæ passiones « sunt in irascibili, et in concupiscibili, opor- « tet assumere objectum utriusque poten- « tiæ. Dictum est autem in primo, quod « objectum potentiæ concupiscibilis est bo- « num vel malum sensibile simpliciter ac- « ceptum, quod est delectabile vel doloro- « sum. Sed quia necesse est quod interdum « anima difficultatem vel pugnam patiatur « adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, « vel fugiendo aliquod hujusmodi ma- « lum, in quantum hoc est quodam- « modo elevatum supra facilem potes- « tatem animalis, ideo ipsum bonum vel « malum secundum quod habet rationem « ardui vel difficilis est objectum irascibi- « lis. Quæcumque ergo passiones respiciunt « absolute bonum vel malum pertinent ad « concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, « amor, odium et similia. Quæcumque « vero passiones respiciunt bonum vel ma- « lum sub ratione ardui prout est aliquid « adipiscibile vel fugibile cum aliqua diffi- « cultate, pertinent ad irascibilem, ut au- « dacia, timor, spes et hujusmodi. » Deinde artic. 4, numerum prædictarum passionum, singulasque earum differentias ita exponit : « Dicendum, quod passiones dif- « ferunt secundum activa quæ sunt objecta « passionum animæ. Differentia autem ac- « tivorum potest attendi dupliciter. Uno « modo secundum speciem vel naturam « ipsorum activorum, sicut ignis differt ab « aqua. Alio modo secundum diversam « virtutem activam : diversitas autem ac- « tivi vel motivi quantum ad virtutem mo- « vendi potest accipi in passionibus animæ « secundum similitudinem agentium natu- « ralium. Omne enim movens trahit quo- « dammodo ad se patiens, vel a se repellit. « Trahendo quidem ad se, tria facit in « ipso. Nam primo quidem dat ei inclina- « tionem vel aptitudinem ut in ipsum ten- « dat : sicut cum corpus leve quod est sur- « sum, dat levitatem corpori generato, per « quam habet inclinationem vel aptitudinem

« ad hoc quod sit sursum. Secundo, si cor-
« pus generatum est extra locum proprium.
« dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei
« quiescere in loco cum pervenerit, quia
« ex eadem causa aliquid quiescit in loco,
« per quam movebatur ad locum : et simi-
« liter intelligendum est de causa repul-
« sionis. In motibus autem appetitivæ
« partis bonum habet quasi virtutem at-
« tractivam, malum autem virtutem repul-
« sivam. Bonum ergo primo in potentia
« appetitiva causat quandam inclinationem
« seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad
« bonum quod pertinet ad passionem amo-
« ris, cui per contrarium respondet odium
« ex parte mali. Secundo, si bonum sit
« nondum habitum, dat ei motum ad asse-
« quendum bonum amatum : et hoc perti-
« net ad passionem desiderii vel concupis-
« centiæ, et ex opposito ex parte mali est
« fuga vel abominatio. Tertio, cum adep-
« tum fuerit bonum dat appetitui quieta-
« tionem quandam in ipso bono adepto :
« et hoc pertinet ad delectationem vel
« gaudium, cui opponitur ex parte mali
« dolor vel tristitia. In passionibus autem
« irascibilis præsupponitur quidem apti-
« tudo vel inclinatio ad prosequendum
« bonum, vel fugiendum malum ex concu-
« piscibili, quæ absolute respicit bonum vel
« malum : et respectu boni nondum adepti
« est spes et desperatio : respectu autem
« mali nondum injacentis est timor et
« audacia : respectu autem boni adepti non
« est aliqua passio in irascibili, quia jam
« non habet rationem ardui, ut supra dictum
« est : sed ex malo jam injacenti sequitur
« passio iræ. Sic igitur patet, quod in con-
« cupiscibili sunt tres conjugationes pas-
« sionum, scilicet amor et odium : deside-
« rium, et fuga, gaudium et tristitia.
« Similiter in irascibili sunt tres, scilicet
« spes et desperatio, timor et audacia, et
« ira, cui nulla passio opponitur. Sunt
« ergo omnes passiones specie differentes
« undecim : sex quidem in concupiscibili,
« et quinque in irascibili, sub quibus om-
« nes animæ passiones continentur.

4. Cognito igitur quid sit animæ passio, nimirum motus sive actus secundus appetitus sensitivi, manifeste apparet virtutem moralem non esse passionem, quippe virtus non dicit actum vel motum, sed ejus principium : quæ est conclusio et prima ratio hujus articuli.

Circa secundum nota, cum dicitur passiones non habere rationem boni aut mali, sermonem esse de illis secundum se ut præcise sunt actus sensitivi appetitus, spectantque ad ordinem physicum : si namque sumantur ut intrant genus morale, respiciuntque objectum cum subjectione ad rationem, aliquæ passiones ex sua specie sunt bonæ, quia ex ipsa specie actus rationi consonant : et aliquæ malæ, quia ex tali specie rationi repugnant, ut statuit Divus Thomas supra quæst. 24, articul. 4, ob idque in præsenti non absolute negavit passiones habere rationem boni vel mali, sed addidit *ex seipsis*. Et ideo in tertia ratione admisso dari passionem determinate bonam, ostendit alia via distinctionem ejus a virtute.

5. In solutione ad secundum observat Medina diversum modum loquendi Divi Thomæ de passione in ordine ad actum vitii, et ad actum virtutis : nam de primo dicit, quod ipsa passio potest esse vitium, sumendo vitium pro actu vitioso : de secundo vero non dicit quod passio potest esse actus virtutis, sed quod potest ad eum concurrere. Cujus differentiæ rationem assignat Medina, quia ad actum vitii sufficit quod sit motus appetitus sensitivi sine regula rationis, quando homo tenetur moderari passionem, et sic passio absque aliquo superaddito erit actus peccati : at ut motus appetitus sit actus virtutis, necesse est quod reguletur positive a ratione recta, et ejus formam participet. Unde licet materialiter ille motus qui est passio sit actus virtutis, melius tamen dicitur quod passio concurrit ad actum virtutis, quam quod sit ipse virtutis actus. Posset tamen cum omni formalitate dici, quod passio moderata sit actus virtutis.

Aliam rationem possumus assignare prædictæ locutionis ex dictis disputat. præcedenti numer. 20, quia nimirum actus virtutis adæquate sumptus non importat solum actum ab ea immediate elicitum, quem voluntas in appetitu sensitivo imperat, qui dicitur *electio participative*, sed etiam actum voluntatis qui est electio quasi per essentiam. Et quia Divus Thomas loquebatur de actu virtutis adæquato prout utrumque illum comprehendit, dixit passionem includi in prædicto actu, et non esse ipsum, quia tantum est ejus pars. At vero actus vitii potest inveniri sine actu formali voluntatis in sola passione immoderata appetitus, quando talis passio potest et debet moderationem

tionem habere : et ideo talis passio non solum est pars actus peccaminosi, sed potest esse totus actus.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione?

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosoph in 4 Topic. quod mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur, et non deducitur : et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus : ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea. Virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis ut dicitur in 7 Physicor. unde virtus quædam sanitas animæ esse videtur ut Tull. dicit in 4 de Tuscul. quæst. passiones autem animæ dicuntur morbi quidam animæ, ut in eodem lib. Tull. dicit sanitas autem non compatitur secum morbum : ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea. Virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus : sed hic etiam impeditur per passiones : dicit enim Philosoph. in 6 Ethic. quod delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ. Et Salust. dicit in Catilinario quod non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt scilicet animæ passiones : virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in 14 de Civitate Dei, si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, scilicet passionum : si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt : sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem ; virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum illis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit in 9 de Civitate Dei. Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso. Peripatetici vero quorum sectam Aristoteles instituit ut Augustinus dicit in 9 de Civitate Dei posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis : quod passiones animæ sint motus appetitus sensitivi, aliæ vero affectiones quæ non sunt passiones animæ sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt : sed solum quantum ad hoc, quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes : quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente seu in virtuoso esse non possunt : si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod animi visa quæ appellant phantasias non est in potestate nostra, utrum aliquando incidant animo, et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium : nec tamen approbant ista, eisque consentiunt ut August. narrat in 9 de Civit. Dei ab Aulo Gell. dictum. Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso secundum quod sunt a ratione ordinatæ. Unde Arist. dicit in 2 Ethic. quod non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes : quoniam simpliciter dicunt, sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum : hæc autem fuit opinio Stoicorum quod virtutes essent sine passionibus animæ. Quam Philosophus excludit in 2 Ethic. dicens virtutes non esse impassibilitates. Potest tamen dici, quod cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in lib. de Tusculanis quæstionibus procedunt de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis. Si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

Prima conclusio : *Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur.*

Secunda conclusio : *Si passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a passione ordinatæ.*

ADNOTATIO.

1. Hunc articulum instituit Divus Thomas ad componendam litem inter Philosophos, Peripateticos (quorum princeps fuit Aristoteles) et Stoicos (quorum dux fuit Zeno a Cittico Cypri oppido *Citticus* appellatus) olim excitatam. Reducitque illorum differentias ad modum loquendi, cum in re convenirent. Quia neque Stoici negabant reperiri in virtuoso motus, sive actus appetitus sensitivi ratione regulatos : quos Peripatetici sub nomine *passionis* comprehendebant : neque isti volebant manere prædictos motus inordinatos : quo modo et non aliter Stoici *passiones* eos appellabant. Et ideo omnes passiones dicebant animæ morbos : ac sicut omnis morbus pravus est, sic ipsi dicebant pravas omnes passiones, nullumque actum bonum et ratione regulatum putabant eo nomine significari

Sed nobis etiam de ipsa re occurrit dubitatio, an cum virtute morali possint reperiri prædicti motus inordinati ; vel sit de ratione talis virtutis ita illos extinguere, ut nullatenus cum ipsa compatiantur ? Si enim hoc posterius dicamus, vix inveniemus perfectum virtuosum : cum nullus sit qui prædictos motus, nisi ex speciali Dei privilegio, aliquando non sentiat. Primum autem videtur derogare perfectioni virtutis. Difficultas.

2. Ad hoc Divus Thomas quæst. 1 de virtutibus articul. 10 ad 14 ita respondet : « Dicendum, quod passiones ad malum in- « clinantes non totaliter tolluntur neque « per virtutem acquisitam, neque per vir- « tutem infusam, nisi forte miraculose : « quia semper remanet colluctatio carnis Absolvitur. D. Thom.

« contra spiritum etiam post moralem virtutem. De qua dicit Apostolus ad Galat. 5 « quod caro concupiscit adversus spiritum, « spiritus autem adversus carnem. Sed tam « per virtutem acquisitam, quam infusam « hujusmodi passiones modificantur, ut ab « his homo non effrænate moveatur. Sed « quantum ad aliquid prævalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita præ- « valet quantum ad hoc, quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex « causa sua : quia per frequentes actus, « quibus homo est assuefactus ad virtutem, « dissuevit talibus passionibus obedire, et « consuevit eis resistere. Ex quo sequitur, « quod minus earum molestias sentiat. Sed « prævalet virtus infusa quantum ad hoc, « quod facit quod hujusmodi passiones etsi « famulentur, nullo tamen modo dominentur : virtus enim infusa facit quod nullo « modo obediatur concupiscentiis peccati, « et facit hoc infallibiliter ipsa manente. « Sed virtus acquisita deficit in hoc licet in « paucioribus, sicut aliæ inclinationes na- « turales deficiunt a minori parte, etc. » Et quæst. 5, articul. 1 ad 6 ita loquitur de virtute temperantiæ : « Non est de ratione « temperantiæ quod omnes pravas concu- « piscentias excludat : sed quod temperatus « non patiatur aliquas tales concupiscentias « vehementes et fortes : sicut patiuntur illi « qui non studuerunt concupiscentias re- « frænare. Paulus igitur patiebatur concu- « piscentias inordinatas propter fomitis « corruptionem : non tamen fortes neque « vehementes, quia studebat eas reprimere « castigando corpus suum et in servitutem « redigendo : unde vere temperatus erat. » Et juxta hoc intelligendus est in hoc articulo ubi ait : quod inordinatæ affectiones non possunt esse in viro virtuoso : ita quod post deliberationem eis consentiatur, quamvis possint esse in illo absque deliberatione et consensu. Et hoc admittebant etiam Stoici Philosophi, qui strictius de hac re sentiebant : concedebant enim quod si tales affectiones subito oriantur, possunt esse in virtuoso, « eo quod animi visa non est in « potestate nostra utrum aliquando incidant « animo, et cum veniunt ex terribilibus « rebus, necesse est ut sapientis animum « moveant, etc. »

Animadversio. 3. Advertendum est primo, quod etsi virtus moralis non omnino excludat motus inordinatos rationem prævenientes, nihilominus perfecta virtus valde illos diminuit : quia dum fortiter appetitum ad bonum inclinat, impellit vires apprehensivas ad apprehendendum et proponendum objecta honesta, et ab inhonestorum apprehensione retrahit. Confert enim affectio appetitus non solum ad judicandum secundum ipsam, juxta illud, *qualis uniusquisque est, talia judicat*, sed etiam ad apprehendendum et repræsentandum. Sicut infirmis sitientibus ex affectu ad aquam repræsentantur omnes quas unquam viderunt : et concupiscentibus simulacra delectabilium etiam importuna occurrunt, sicut et iratis absque deliberatione punitiones et vindictæ repræsentantur : tamquam naturæ inditum sit (ait Cajetanus) ut obsequium prædominanti affectioni præstent animæ vires, inter quas constat esse apprehensum. Seclusa autem, aut diminuta inordinatorum objectorum apprehensione, motus circa illa tolluntur eo ipso, vel diminuuntur. Unde qui vehementes concupiscentias patiuntur, etiamsi eis non consentiatur, signum est nondum acquisisse perfectam virtutem moralem, sed tantum continentiam vel perseverantiam, quas disput. præced. num. 56 a ratione virtutis exclusimus, eo quod manent cum passionibus vehementibus et inordinatis. Hæc autem doctrina intelligenda est per se loquendo. Nam per accidens ex Dæmonum suggestione contingit valde virtuosos importunis apprehensionibus, vehementibusque passionibus appetitus multoties vexari : Deo sic disponente ad humilitatis exercitium, et augmentum meriti.

Alia animadversio. 4. Secundo est notandum, quod cum D. Thomas ait virtutem infusam non admittere passionem inordinatam, cui voluntas consentiat, debet intelligi de inordinatione moraliter peccaminosa : nam peccata venialia sive ex genere, sive ex materiæ parvitate aut defectu deliberationis non tollunt, neque intrinsece diminuunt virtutem infusam, ut dicemus tract. seq. disp. 4. Et idem dicendum est de virtute acquisita, cui contrariatur vitium aut peccatum mortale ex genere. Illa vero quæ versatur circa materiam per se capacem solius peccati venialis, potest corrumpi per motus venialiter peccaminosos, dummodo eis plene consentiatur. Et quamvis per unum vel alium hujusmodi motum non corrumpatur prædicta virtus, sicut nec virtus acquisita, cui opponitur peccatum mortale per unum vel alium hujusmodi peccatum destruitur, eo quod

quod ad generandum contrarium vitium plures actus requiruntur : nihilominus utraque diminuitur intrinsece per prædictos motus inordinatos plene liberos : et ideo quamvis possint esse cum illa, non tamen in tota ejus perfectione. De quo latius dicemus tract. seq. disput. citata.

Solutionem tertii argumenti hujus articuli latius prosequutum invenies supr. q. 24, art. 3 ad 1, ubi D. Thom. fusius explicat qualiter passiones impediant actum virtutis antevertendo rationis usum : et qualiter recipiant ejus bonitatem, vel etiam augeant. De quo potest rursus videri infr. q. 76, art. 1 et 2.

ARTICULUS III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus secundum illud Sap. 8, sobrietatem et justitiam docet (scilicet divina sapientia) prudentiam et virtutem : sed sapientiæ convictus non habet amaritudinem, ut postea subditur : ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea. Tristitia est impedimentum operationis ut patet per Philosoph. in 7 et 10 Ethic. Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti : ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea. Tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat in 4 de Tusculanis quæstionibus. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti : ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est, quia Christus fuit perfectus virtute : sed in eo fuit tristitia dicit enim, ut habetur Matth. 26. Tristis est anima mea usque ad mortem : ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit 14 de Civit. Dei, Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, inanimo sapientis esse tres eupathias, id est tres bonas passiones : pro cupiditate scilicet voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem, pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit : nullum autem malum existimant posse accidere sapienti : crediderunt enim, quod sicut solum hominis bonum est virtus ; bona autem corporalia nulla bona hominis sunt, ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur : cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti : unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud 1 Joan. 1 : Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Tertio, quia virtuosus etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit, et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud 2 ad Corinth. 7 : Quæ secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius : unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro, sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret : vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi : unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur : est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est, quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium : hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est : unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam Philos. dicit in 2 Ethic. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala : sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est, quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti non potest simul esse cum virtute : quia virtus in propriis delectatur : sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur : tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ : et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adjuvat ad ea promptius exequenda, per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animæ ægritudo : tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

Conclusio : *Tristitia de his quæ virtuti conveniunt, non potest simul esse cum illa, secus de illis quæ repugnant virtuti.*

Circa hanc conclusionem sufficit videre litteram D. Th. Intelligitur autem de virtute perfecta, et de tristitia, cui ratio præbeat consensum : neque enim imperfecta virtus tristitiam de suo opere etiam voluntariam omnino excludit : neque tristitia involuntaria perfectæ virtuti omnino repugnat.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosoph. in 2 Ethic. quod circa voluptates et tristitias est moralis virtus ; sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est : ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea. Rationale per participationem est subjectum moralium virtutum ut dicitur in 1 Ethic. sed hujusmodi pars animæ ea est in qua sunt passiones ut supra dictum est : ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

3. Præterea. In omni virtute morali est invenire aliquam passionem : aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla : sed aliquæ sunt circa passiones ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in 3 Ethic. ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est, quod justitia quæ est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in 5 Ethic.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis : est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatam seu ordinatum : unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis ut supra dictum est : et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens propriam actum : omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis : et

tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba subdit, quod si virtutes sunt circa actus et passiones, omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias, scilicet sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones ut dictum,

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut in propria materia, in quibusdam autem non : unde non est eadem ratio de omnibus ut infra ostendetur.

Conclusio : *Non omnis virtus moralis est circa passiones : sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.*

ADNOTATIO.

Circa istam conclusionem dubitari potest, quid intelligat Divus Thomas nomine *operationis*, cum circa eam constituit distinctam virtutem, scilicet justitiam, ab his quæ sunt circa passiones, nempe temperantia et fortitudine. Cum enim operationes a passionibus distinguuntur, oportet per *operationes* intelligi, vel actus immanentes voluntatis, vel actiones omnino externas. Et quidem in hoc articulo operationes dicuntur ipsi actus voluntatis ut constat ex illis verbis, *ratio ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam operationes appetitus intellectivi qui est voluntas.* Et
D Thom. eodem modo loquitur Divus Thomas artic. 2 et 3, operationes circa quas est justitia dicuntur ipsæ actiones externæ. Et 2, 2, quæst. 58, art. 8, assignans Divus Thomas materiam justitiæ, sic ait : *Cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.*

Respondetur, operationes circa quas est justitia, includere tam actum immanentem voluntatis, quam actum exteriorem ab ea imperatum : quia uterque distinguitur contra passiones, et attingitur a prædicta virtute : imo uterque dici potest operatio voluntatis, quia in hac re non ponunt in numero, sed constituunt unum actum juxta doctrinam Divi Thomæ supra quæst. 17, articul. 4. Nam neque actio exterior, nisi ut stat sub influxu interioris, neque interior nisi per ordinem ad exteriorem, ad justitiam spectat. Unde non refert si modo circa unam, modo circa aliam justitia versari dicatur : etsi modo una, modo altera, modo utraque *operatio* vocetur, et contra passiones distinguatur. Sed advertendum est, quod virtus verbi gratia justitia dupliciter potest versari circa aliquid : vel præcise tanquam circa actum, vel tanquam circa materiam in qua constituit medium dictatum a ratione. Primo modo versatur justitia circa actum internum voluntatis, quia cum ipsa in voluntate sit actus ab ea elicitus et formaliter ac primario bonificatus, debet esse voluntatis. Secundo modo versatur circa actiones et res exteriores, constituendo in illis medium et æqualitatem, quam lex justitiæ dictat : efficiendo nimirum ut restitutio, vel solutio, vel reverentia tanta sit, quantum debetur. Hujusmodi enim æqualitas non potest intelligi in ipso actu voluntatis secundum se, sicut neque opposita inæqualitas, eo quod bonitas vel malitia voluntatis ex solo objecto dependet : neque in ipsa volitione secundum se, aut in aliquo quod ex parte ejus se tenet, excessus vel defectus primo considerari potest : quippe bonum diligere quantumcumque, et ubicumque, et quomodocumque semper est bonum, ut explicuimus tract. præced. disp. 4, dubio 1. Cujus oppositum contingit in passionibus sensitivi appetitus, in quibus, quidquid sit de objecto, ratione ipsarum potest esse excessus : ut nimia ira, nimia tristitia, nimius timor, etc.

Hinc fit, quod cum justitiæ assignatur materia, sicut fit 2, 2, loco citato, non operationes voluntatis, sed dumtaxat actiones et res externæ nominentur : quia materia virtutis dicit illud in quo medium et æqualitas primo directe constituitur. Cum vero assignatur operatio quam rectificat, potius fiat mentio operationis voluntatis, quam actionis exterioris, quia formalis rectitudo et bonitas moralis in illa perprius existit. Ac tandem, cum sermo est sine distinctione de his, circa quæ justitia versatur, quandoque actus voluntatis, quandoque actiones et res externæ assignentur. Cæterum in aliis virtutibus quæ sunt circa passiones, omnia prædicta coincidunt : quia idem actus appetitus, verbi gratia ira moderata est, quem virtus immediate elicit et rectificat, et in quo medium rationis constituit auferendo excessum et defectum, quæ in ipsa ira secundum se considerata possunt inveniri. Et ideo hujusmodi virtutes sive loquendo de materia, sive de actibus, solum dicuntur versari circa interiores passiones.

Illa propositio quæ habetur in corpore : *Circa omne id quod contingit ratione moderari,*

rari, contingit esse virtutem moralem, limitanda est juxta doctrinam disput. præcedenti dubio 3, videlicet nisi ad id quod ratione regulatur potentia completam rectitudinem ab ipsa natura accipiat : sicut accipit voluntas in ordine ad proprium bonum naturale.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione : quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones : ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea. Tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant : sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariantur : unde Rom.7, nominantur passiones peccatorum : ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea. Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet August. in lib. de moribus Ecclesiæ : sed Deus omnia operatur sine passione : ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est, quod nullus est justus, qui non gaudeat justa operatione, ut dicitur in 1 Ethic. sed gaudium est passio : ergo justitia non potest esse sine passione et multo minus aliæ virtutes.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus : si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum : non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subjecta rationi a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus, et hujusmodi est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium ad minus in voluntate, quod est passio: et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est : et sic per redundantiam hujusmodi quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ : in Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus sicut in homine. Et ideo bona operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore ; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

Prima conclusio : *Si passiones dicamus inordinatas affectiones, virtus perfecta est sine passionibus.*

Secunda conclusio : *Si passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, virtutes quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt.*

Tertia conclusio : *Virtutes quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus.*

Prima ex his conclusionibus habet glossam positam art. 2 hujus quæst. Ad rationem qua probatur secunda potest addi : quia non tantum illa virtus redderet appetitum otiosum, si auferret omnem passionem, sed etiam ipsa virtus sine ullo actu a se elicito remaneret : eo quod hujusmodi actus solum potest esse passio rectificata et moderata : electio vero quæ est in voluntate dispositive dumtaxat et indirecte a prædicta virtute causatur, ut explicuimus disp. præced. a n. 20. Tertio conclusio indefinita, ut jacet absolute est vera, quia saltem in Angelis et in anima separata datur virtus justitiæ sine ulla passione. An vero in nobis actus justitiæ habeat semper conjunctam passionem appetitus, non omnino declarat hic Divus Thomas, sed ait : *Ad actum justitiæ sequitur gaudium ad minus in voluntate.* Videtur autem colligi pars affirmativa : tum ex articul. 2 quæstionis sequentis, ubi dicitur omnem virtutem afferre *aliquam delectationem vel tristitiam, quæ sunt passiones.* Tum etiam, quia sicut dum anima est corpori conjuncta, omnis actus intellectus habet adjunctam sensationem, juxta illud *Oportet intelligentem phantasmata speculari*, ita omnem actum voluntatis comitatur aliqua passio sensitivi appetitus propter sympathiam et connexionem harum potentiarum. Quia tamen prædicta passio aliquando est valde remissa, et vix percipitur, pro nulla reputatur. Et ideo Divus Thomas in hoc articulo noluit eam adstruere, nisi cum gaudium voluntatis augetur, et ex eo ad partem sensitivam derivatur immutatio notabilis et perceptibilis.

QUÆSTIO LX

De virtutum moralium ad invicem distinctione in quinque articul. divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem. Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICULUS I.

Utrum sit una tantum virtus moralis?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem quæ est subjectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum : sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia : ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea. Habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum rationes formales objectorum: formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis est una, scilicet modus rationis : ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea. Moralia recipiunt speciem a fine ut supra dictum est : sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas : proprii autem et propinqui sunt infiniti, non sunt autem infinitæ virtutes morales : ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est, quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est : sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ quæ per diversas potentias distinguitur, ut in primo dictum est : ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis : habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est : species autem objecti appetibilis sicut et cujuslibet rei attenditur secundum formam specificam quæ est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis: et sic necesse est, quod si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei : sicut ab igne non generatur univoce, nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole, et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis : sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundum diversam proportionem materiæ. Manifestum est autem, quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens, vis autem appetitiva sicut imperata et mota, non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem ut dicitur in 1 Ethicor. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimodo se habent ad rationem : et ita sequitur quod virtutes morales sunt diversæ secundum speciem, et una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum rationis est verum : est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus quæ sunt contingentia agibilia : unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis : sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis : qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

Conclusio : *est negativa.*

Hic esset instituenda disputatio de specificativo et distinctivo moralium virtutum. Sed quia eodem fere modo quantum ad hoc philosophandum est de habitibus, atque de actibus moralibus : de quorum specificativo et distinctivo egimus tract. præced. disp. 1, dub. 4, et sequentibus, nolumus de eodem iterato disputare. Legatur attente littera hujus articuli, quæ confirmat ibidem dicta: nempe tam actus, quam habitus morales specificari ab objectis, ut stant sub habitudine et subjectione ad rationem. Et quia hæc habitudo in diversis materiis est diversa, constituit objecta distincta, ac proinde diversas specie virtutes. Quomodo autem hæc materiæ diversitas non requirat diversas virtutes ex parte rationis, sed solum ex parte appetitus, ac proinde una prudentia sit regula multarum virtutum moralium, satis explicat hic D. Thom. et ex eo Cajet. de quo nos infra disp. 4 aliquid dicemus.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes distinguantur ab his quæ sunt circa passiones?

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic. quod virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa : sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est : ergo eadem virtus quæ est circa passiones est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea. Passiones sunt principia exteriorum operationum : si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes : eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea.

3. Præterea. Ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male : sed motus appetitus sensitivi sunt passiones : ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est, quod Philosophus ponit justitiam circa operationes : temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum, quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo sicut effectus : et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam quæ sunt passiones, ut supra dictum est. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est : et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas qualitercumque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum : et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem : et ideo oportet in his bonum et malum considerare secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi : et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem, et tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ : in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo, et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione secundum quod est effectus virtutis. Aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio et passio : sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem rationem prædictam.

Prima conclusio : *Omnis virtus moralis habet aliquas operationes quarum est productiva, et etiam aliquas passiones.*

Secunda conclusio : *Virtutes quæ sunt circa passiones tanquam circa propriam materiam, distinguuntur ab illis quæ habent pro materia proprias operationes.*

Circa primam conclusionem nota, non ideo dici omnem virtutem esse productivam aliquarum passionum, quia elicitive et immediate ad eas concurrat : quamvis virtutes residentes in appetitu sensitivo id habeant : sed quia saltem infert illas mediate et ex consequenti, sicut præstant illæ quæ sunt in voluntate. Et eodem fere modo virtutes existentes in appetitu sensitivo dicuntur productivæ operationum : sive sermo sit de operationibus manentibus in voluntate, sive de omnibus externis: quia potentia executiva ad extra in hominibus, cum agunt ex deliberatione, non est in parte sensitiva, sed in rationali.

Circa secundam observa, formale distinctivum virtutum moralium non esse ipsas passiones aut operationes secundum se acceptas, sed modum et ordinem quem ratio in illis sive tanquam forma, sive tanquam regula constituit juxta dicta tract. præced. disp. 1, dub. 6. Nam quia hic modus in passionibus et operationibus est diversus, et ipse virtutes specificat, oportet omnes virtutes versantes per se primo circa passiones distingui specie ab illis, quæ versantur per se primo circa operationes.

Propositio illa quæ habetur in corpore, *bonum in aliquibus operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, etc.* habet difficultatem : quia bonum morale de quo est sermo dependet a dispositione et circumstantiis agentis : et ideo quacumque mala circumstantia accedente destruitur. Sed prædictam difficultatem diluimus tract. præced. disp. 6, num. 30, ubi aperuimus mentem D. Tho. in hoc et similibus testimoniis.

ARTICULUS III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis?

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere : sed justitia est virtus : ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea. Operationes maxime differentes esse videntur, quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales : dicit enim Philosophus in 5 Ethic. quod justitia legalis quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum nisi secundum rationem : ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea. Si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oportet quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum : nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere : et etiam in distributionibus, ut patet in 5 Ethic. non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est, quod religio est alia virtus a pietate : quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes conveniunt in quadam generali ratione justitiæ quæ attenditur secundum debitum ad alterum : distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa, secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ : sed debitum non est unius rationis in omnibus ; aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori, et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto : et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes : puta religio est per quam redditur debitum Deo, pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ : gratia est per quam redditur debitum benefactoribus et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti,

quod secundum æquivalentiam potest restitui : dicitur tamen et ampliato nomine justitia secundum quamcumque debiti redditionem : et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus a justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus : unde et jus commune distinguitur a jure privato. Et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem quæ ordinat ad bonum patriæ : sed justitia ordinans hominem ad bonum commune est generalis per imperium : quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune : virtus autem secundum quod a tali justitia imperatur, etiam justitiæ nomen accipit : et sic virtus a justitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti, et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipue quantum ad commutationes : forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur.

Conclusio : *Omnes virtutes quæ sunt circa operationes conveniunt in generali quadam ratione justitiæ : sed differunt secundum diversam rationem debiti.*

Sumitur hic justitia large, prout non solum comprehendit veras et rigorosas justitiæ species, sed quamlibet virtutem tendentem ad alterum : quæ quia eo ipso respicit utcumque debiti rationem, quamvis non debitum simpliciter, aut non simpliciter ad æqualitatem, adjungitur justitiæ ut aliquid ea minus diciturque pars ejus potentialis. Harum vero partium numerum assignat D. Tho. 2, 2, q. 80, et nos infra in arbore prædicamentali eas omnes explicabimus.

In solutione ad 1 occurrit dubium, quid intelligat Divus Thomas nomine *justitiæ proprie dictæ*, quam dicit esse unam specialem virtutem? Et ratio dubitandi est, quia justitia proprie dicta non est una specifice, sed comprehendit commutativam, distributivam et legalem. Ad hæc potest dici justitiam proprie dictam non ideo appellari unam virtutem specialem, quasi sit una in specie atoma, sed quia non est generalis conditio omnium virtutum tendentium ad alterum, sicut est justitia minus proprie accepta : et ut distinguatur a partibus justitiæ potentialibus, ut religione, pietate, gratitudine, etc., quæ secundum quid et reductive tantum *justitiæ* dicuntur. Secundo potest dici loqui D. Th. de sola justitia commutativa, quæ est una secundum speciem atomam. Nam loquitur de illa justitia quæ ordinatur ad bonum particulare et cujus actus est restitutio, ut patet ex contextu : hæc autem est sola commutativa, ut probat Angelicus Doctor 2, 2, quæst. 62, art. 1. Propterea autem noluit comprehendere distributivam, quia nondum explicuerat an a commutativa distinguatur. Id tamen explicat 2, 2, quæst. 61. Similiter non comprehendit legalem, quia licet sit specialis virtus, dicitur *justitia generalis*, eo quod respicit bonum commune, et illud per suum imperium alias virtutes inferiores ordinat, ut dicitur in solutione ad secundum.

ARTICULUS IV.

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor : et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam ut supra habitum est : ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea. Si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales, quot passiones : sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores et audacias : temperantia circa delectationes et tristitias : non ergo oportet ut circa diversas operationes sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea. Amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est, sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia : ergo virtutes morales sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est, quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in 3 et 4 Ethic.

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes : aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est. Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi : et circa hujusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem : cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur : sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes : puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractationem ab eo quod est secundum rationem : et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia eorum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinari, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum : sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis : quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur : nam audacia et timor ordinatur ad aliquod magnum periculum, spes et desesperatio ad aliquod bonum arduum, ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ad aliud, et in rationalibus eadem est ratio contrariorum : ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quendam ordinem ut dictum est : et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

Prima conclusio : *Non potest dici, quod circa omnes passiones sit una solum virtus moralis.*

Secunda conclusio : *Non omnis diversitas passionum sufficit ad diversificandas morales virtutes.*

Circa rationem qua probatur prima conclusio, nempe quod diversæ passiones pertinere possunt ad diversas potentias, vide disp. præced. dub. 1, ubi probavimus eandem virtutem numero vel specie non posse esse ex æquo in potentiis distinctis. Pro secunda legenda est littera articuli sequentis.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum ?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum, Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum : sed virtutes morales quæ sunt circa operationes non distinguuntur secundum objecta operationum : ad eandem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum, et equum : ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea. Passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi : sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum ; diversa igitur objecta quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis : ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis : et similiter est de aliis.

3. Præterea. Magis et minus non diversificant speciem : sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus : ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis : et eadem ratione omnia terribilia et similiter de aliis : ergo virtus moralis non distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea. Sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali : sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes : sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi : ergo etiam timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est, quod castitas est circa delectabilia venereorum, abstinentia vero est circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet : perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo : unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species : secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi : unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum : sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est : et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est : ideo diversitas objectorum quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit : et ideo etiam secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione : et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem : et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam : sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios : et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. Sic igitur, si consideretur aliquod bonum, siquidem fit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo, vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum) erit pertinens ad virtutem temperantiæ : delectationes autem aliorum sensuum cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi, et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile sicut et ars, ut dicitur in 2 Ethic. bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor : quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute secundum quod pertinent ad concupiscibilem : vel cum arduitate quadam secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum : quia hujusmodi sunt quædam infima et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum secundum quod est objectum concupiscentiæ vel delectationis aut amoris, est liberalitas : circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum secundum quod est objectum spei, est magnificentia. Circa bonum vero quod est honor, siquidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus quæ vocatur philotimia, id est amor honoris : si vero cum arduitate consideretur secundum quod est objectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili : magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolute sumptum prout est objectum passionum concupiscibilis : quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod præbet se alteri : vel in his quæ serio fiunt, id est in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem : vel in his quæ fiunt ludo, id est in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter : uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis : et hoc pertinet ad quandam virtutem, quam Arist. nominat amicitiam, et potest dici affabilitas. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta : et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem, quam delectatio, et seria, quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est virtus quam Phil. eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quod secundum Aristot. sunt decem virtutes morales circa passiones : scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia : et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addatur justitia, quæ est circa operationes erunt omnes undecim.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem : non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem : quia operationes non repugnant rationi sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes sicut dictum est.

Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum : quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionys. ait 4, c. de divin. nomin. unde malum non facit difficultatem rationi quæ requirat virtutem nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo : et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem quæ requirit virtutem etiamsi non sit excellens in genere talis passionis : et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est.

Prima conclusio est : *Quod quia virtutis perfectio ex ratione dependet, perfectio vero passionis ex appetitu; non est autem idem motus appetitus sensitivi et rationis, oportet virtutes non omnino secundum distinctionem passionum, vel secundum passionum objecta diversificentur; sed magis secundum diversum modum, quo passiones vel earum objecta aut materia ad rationem comparantur.*

Secunda conclusio : *Decem sunt virtutes consistentes circa passiones : nempe fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia, quibus si addatur justitia quæ est circa operationes erunt omnes morales undecim.*

Circa secundam conclusionem occurrit difficultas. Quomodo inter virtutes versantes circa passiones numeret hic D. Th. liberalitatem, magnificentiam, amicitiam et veritatem : et tamen 2, 2, collocat illas inter partes justitiæ quæ est circa operationes. Sed quod attinet ad magnificentian et liberalitatem, disp. præced. n. 55 diximus hujusmodi virtutes in nobis esse duplices : alias circa passiones, quæ proinde resident in sensitivo appetitu : nempe liberalitas in concupiscibili, et magnificentia in irascibili : estque illa pars potentialis temperantiæ, ista vero fortitudinis : et de hujusmodi fit sermo in præsenti. Aliæ sunt circa operationes, residentque in voluntate : et has collocat Ang. Doct. 2, 2, et aliis locis inter partes potentiales justitiæ.

De amicitia et veritate potest dici versari per se primo solum circa passiones : sed quia passiones quas modificant attenduntur secundum actus externos quibus unus homo aliis convivit, consequenter sunt circa operationes respicientes ad alterum : et hac ratione reducuntur ad partes justitiæ, et numerantur inter illas. Quamvis absolute et simpliciter potius sint partes potentiales temperantiæ : unde eutrapelia quæ attendit delectationen in ludis, sicut amicitia in seriis, ponitur a D. Th. pars potentialis temperantiæ, et modestiæ species 2, 2, q. 160 et q. 168. Nisi velis dicere, prædictas virtutes etiam multiplicari in appetitu sensitivo et in voluntate ut dictum est de liberalitate et magnificentia : et sic alias esse, amicitiam seu affabilitatem, et veritatem circa passiones, contentas sub temperantia, de quibus in præsenti fit sermo : et alias circa operationes contentas sub justitia : de quibus 2, 2, q. 110 et 114. Et quidem saltem de virtute amicitiæ ita esse dicendum, indicat D. Th. citata q. 114. art. 2 ad. 2, D.Thom. ubi ait, amicitiam quæ ponitur pars justitiæ non consistere circa delectationes sensibiles, *sed circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt.* Si ergo moderatur delectationes a ratione provenientes, utique erit in voluntate : ac proinde pro delectationibus sensibilibus secundum quas unus homo alteri se affabilem exhibet, erit alia amicitia in parte sensitiva constituenda. Sed de his omnibus iterum erit sermo inf. in arb. prædic. § 7 et 10 et 16.

Circa eandem conclusionem nota non numerari a D. Tho. omnes species atomas virtutis moralis, sed eas quas Philosoph. agnovit 2 Ethic. cap. 7, ubi ipse Arist. fatetur non omnium reperisse nomina. *Sunt* (inquit) *plura quæ nominibus vacant.* Et ideo 2, 2, ubi sermo est ex professo de virtutibus in particulari, distinguuntur plures, quarum hic non fit mentio : ut patientia, perseverantia, humilitas, studiositas, castitas, etc. quarum arborem statuemus ad finem tractatus, ubi plura quæ hic desiderantur, reperies.

QUÆSTIO LXI

De virtutibus cardinalibus in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus Cardinalibus. Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur sunt simul natura, ut dicitur in Prædicamentis. et sic unum non est altero principalius : sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis : ergo nullæ earum debent dici principales,

2. Præterea. Finis principalior est his quæ sunt ad finem: sed virtutes Theologicæ sunt circa finem : virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem ; ergo virtutes morales non debent dici principales seu cardinales, sed magis Theologicæ.

3. Præterea. Principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem : sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam : virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est : ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambros. dicit super Lucam exponens illud : Beati pauperes spiritu. Scimus virtutes esse quatuor cardinales : scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem : hæ autem sunt virtutes morales : ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum : quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humana : virtus autem humana (ut supra dictum est) secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. Hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi ; sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus dicuntur principales. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supradictis patet. Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales, seu cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, et secundum communem rationem : sicut substantia principalius dicitur quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum : eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus,

Ad secundum dicendum, quod virtutes Theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanæ, sed superhumanæ, vel divinæ.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales et prudentia, etsi sint principaliores, quam morales quantum ad subjectum : non tamen sunt principaliores, quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

Conclusio *est affirmativa.*

ANIMADVERSIONES.

1. Hujus vocis *virtus cardinalis* duas reperimus etymologias (omissis aliquibus quæ vix habent fundamentum). Juxta primam desumitur a cardinalibus, sive polis cœli : quia sicut totum cœlum super prædictos cardines perpetuo movetur, sic tota vita humana volvitur super quatuor cardinales virtutes. Secunda, et magis congrua est apud Divum Thomam quæst. de virtut. cardinal. artic. 1, ubi hæc habet : *Cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb.* 26 : *Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo : unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana per quam in ostium introitur, etc.* — Primus autem qui prædicta voce usus videtur fuit Divus Cyprianus cujus extat liber de cardinalibus Christi operibus ad sanctum Cornelium, et inde postea alii Patres et Doctores consueverunt *cardinales* appellare virtutes principales, quæ sunt cæterarum initium, cardo, et fundamentum.

2. Est autem animadvertendum, Divum Thom. hoc articulo solum velle, prædictas virtutes contineri inter morales (comprehendendo sub moralibus prudentiam propter convenientiam cum illis in materia et in rectificatione usus voluntatis), nec modo determinat, quæ ex virtutibus moralibus debeant *cardinales* appellari; sed hoc sequentibus articulis relinquitur. Ad prædictum vero intentum satis efficax est ratio allata in littera : quia nimirum hic sermo est de virtute humana simpliciter dicta. Et constat inter virtutes humanas principales esse, quæ non solum tribuunt facultatem recte operandi, sed etiam rectum usum operationis : cumque hoc non præstent nisi virtutes morales et prudentia, fit, hujusmodi, et non alias appellandas esse *cardinales* seu *principales*. Aliam rationem tradit Divus Thomas loco citato de virtutibus, ubi

reddens rationem cur solæ virtutes morales proprie sint virtutes humanæ : atque adeo eis dumtaxat nomen *virtutis naturalis*, supra quam veluti ostium supra cardinem humana vita movetur, convenire debeat,

D.Thom. sic ait : « In homine invenitur primo qui-
« dem natura sensitiva, in qua convenit
« cum brutis : ratio practica, quæ est ho-
« mini propria secundum suum gradum :
« et intellectus speculativus, qui non per-
« fecte in homine invenitur, sicut inveni-
« tur in Angelis, sed secundum quandam
« participationem animæ. Ideo vita con-
« templativa non est proprie humana, sed
« superhumana. Vita autem voluptuosa
« quæ inhæret sensibilibus bonis non est
« humana, sed bestialis. Vita ergo proprie
« humana est vita activa, quæ consistit in
« exercitio virtutum moralium : et ideo
« proprie virtutes cardinales dicuntur in
« quibus quodammodo vertitur et funda-
« tur vita moralis, sicut in quibusdam
« principiis talis vitæ : propter quod et hu-
« jusmodi virtutes principales dicuntur. »

3. Ex solutione ad 1 hujus articul. collata cum argumento, et adjuncta doctrina quæ habetur in corpore, deducitur non obscure, divisionem virtutis in eam quæ dat rectum usum voluntatis, sicut sunt omnes morales et prudentia, et in eam quæ solum tribuit facultatem bonæ operationis, ut sunt cæteræ intellectuales, analogam esse : præcipuumque analogatum hujus divisionis esse virtutem primi generis, quamvis alias virtutes secundi generis sint majores perfectiones. De quo dicemus infra quæst. 66, art. 3.

4. Pro secundo argumento hujus articuli desumpto ex virtutibus theologicis, quæ absolute nobiliores sunt moralibus, et pro tertio desumpto ex intellectualibus speculativis : habes aliam solutionem loco citato de virtutibus ad 2, et ad 4. Et in 3, distinct. 33, quæst. 2, artic. 1, quæstiunc. 2, solvuntur

D.Thom. prædicta duo argumenta hoc modo : « Vir-
« tutes cardinales dicuntur ad similitudi-
« nem cardinis, in quo motus ostii firma-
« tur. De ratione autem ostii est, ut per
« ipsum interiora domus adeantur : et
« ideo illud per quod non est motus in ali-
« quid ulterius, non habet rationem ostii.
« Virtutes autem theologicæ cum sint circa
« finem ultimum, non est aliquid ulterius
« ex parte objecti in quod tendant : unde
» in virtutibus theologicis non invenitur
« ratio ostii, et propter hoc non possunt
« dici cardinales. Similiter, neque in vir-
« tutibus intellectualibus, quia perficiunt
« in vita contemplativa, quæ non ordina-
« tur ulterius ad alteram vitam, sed activa
« ad ipsam ordinatur. Unde cum virtutes
« morales perficiant in vita activa, et ha-
« beant actus suos non circa finem ulti-
« mum, sed circa objectum, ex utraque
« parte manet in eis ratio ostii : et propter
« hoc cardinales virtutes inveniuntur so-
« lum in genere moralium. »

Sed objicies contra conclusionem, quod inter peccata nulla dicuntur *cardinalia*, sed principaliora, vel quæ sunt aliorum radix *capitalia* vocantur : ergo principales inter virtutes non *cardinales*, sed *capitales* deberent nuncupari, nam quæ ex opposito dividuntur, sicut dividuntur virtutes et peccata, debent pariformiter denominari.

Respondet D. Th. loco nuper cit. quæstiunc. 1 ad 3 : *Quod perfectio peccatorum non est per ordinem ad finem, sed magis per aversionem a fine debito. Unde motus peccatorum non assimilatur ostio, per quod intratur in domum : et ideo peccata principalia non assimilantur cardini : unde non dicuntur cardinalia, sed capitalia tantum ex hoc quod important quosdam actus aliorum.*

ARTICULUS II.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet : sed id quod est directivum aliorum principalius est : ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea. Virtutes cardinales sunt aliquo modo morales: sed ad operationes morales ordinantur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in 6 Ethicor. ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt..

3. Præterea. Inter alias etiam virtutes una est principalior altera, sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam : ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 2 Moral. quod in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit.

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum potest accipi, aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes : principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur est rationis bonum, quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo : et hoc vel circa operationes, et sic est justitia : vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes : ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem, quæ quidem potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi : et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum : et

et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat, et ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis de qua nunc loquimur : scilicet rationale per essentiam quod prudentia perficit, et rationale per participationem, quod dividitur in tria : id est in voluntatem quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem quæ est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus, sed aliæ ponuntur principales unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quantum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum et quantum ad rationes formales.

Conclusio *est affirmativa.*

ADNOTATIO.

1. Hæc conclusio desumitur ex sacra scriptura præcipue Sap. 8, ubi dicitur *sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.* In quem locum D. August. lib. 1 rectractat. cap. 7, sic ait : *His nominibus latinus interpres quatuor illas virtutes, quæ maxime in ore philosophorum esse assolent, nominavit : sobrietatem appellans temperantiam, et prudentiæ imponens nomen sapientiam* (sic tunc legebatur) *fortitudinem vero virtutis vocabulo enuntians, solam justitiam suo nomine interpretatus est.* Legatur D. Ambros. lib. de Paradiso cap. 3, ubi locum illum Genes. 2: *Fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum Paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita :* intellexit de quatuor virtutibus cardinalibus. *Ex hac igitur anima* (ait) *quæ culta est, fons iste procedit, ut irriget paradisum : hoc est quædam diversarum fruteta virtutum, quarum sunt quatuor initia, in quæ sapientia ista dividitur : unum prudentiæ, aliud temperantiæ, tertium fortitudinis, quartum justitiæ : quæ etiam sapientes istius mundi ex nostris assumpta, in suorum scripta librorum transtulerunt, etc.* Videatur D. Gregor. lib. 22 Moral. cap. 1, et lib. 2, cap. 26 seu 36, ubi quatuor virtutes cardinales comparat quatuor angulis domus Job : et inter alia inquit : *In quatuor angulis domus ista consistit : quia nimirum solidum mentis nostræ ædificium, prudentia, temperantia, fortitudo, justitia sustinet. In quatuor ergo angulis domus ista subsistit, quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. Unde et quatuor paradisi flumina terram irrigant : quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium æstu temperatur.* Eundem numerum virtutum principalium recipiunt Hieronymus in commentariis super Matthæum cap. 1. Orig. homil. 16, super Levitic. pluresque alii Patres, et communiter Theologi, ac Philosophi.

Sap. 8. D. Aug. Genes. 2. D. Ambr. D. Greg. Mag.

2. Sed contra illum arguit Martinus de Magist. quæst. de fortitud. et quæst. 2, de temperantia ad probandum hujusmodi virtutes fortitudinem scilicet et temperantiam cardinales non esse. Ejus vero argumenta solvit Cajet. 2, 2, quæst. 123, articul. 11, et quæst. 141, articul. 2, ubi videri possunt. Ex alia parte potest argui ad probandum esse plures virtutes principales seu cardinales quam hic a D. Thom. assignantur. Nam latria est virtus cardinalis, ut habet D. Thom. in 3, distinct. 23, quæst. 1, art. 5 ad 3, idque ejus excellentia exigere videtur, præstat enim omnibus virtutibus moralibus : et tamen non est ex quatuor enumeratis. Deinde, illa virtus dicenda est *cardinalis*, quæ est fundamentum cæterarum : sed humilitas est hujusmodi juxta illud D. August. serm. 10 : *Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis ? de fundamento prius cogita humilitatis :* ergo, etc. — Præterea, majus videtur dare de suo, quod facit liberalitas, quam alienum reddere, quod est opus justitiæ ; ergo minus illa, quam hæc debet dici virtus principalis et cardinalis. — Denique, perfectio virtutis specialiter tribuitur patientiæ secundum illud Jacobi 4 : *Patientia opus perfectum habet :* ergo debuit hæc numerari inter virtutes principaliores.

D. Aug. Jacob. 1.

3. Respondetur ad primum D. Thom. loco cit. solum voluisse excludere latriam ab ordine virtutum theologicarum, et hac ratione appellavit illam *cardinalem :* non quia per se cardinalis sit, sed quia ad cardinales, nimirum ad justitiam spectat, ut pars potentialis. Neque ejus nobilitas convincit ipsam per se cardinalem esse : quia virtus cardinalis non dicitur quia aliis utcumque præstat, sed quia primatum tenet in aliqua ratione virtutis propria, sicut temperantia in moderatione, fortitudo in firmitate, justitia in rectitudine sive æqualitate : quamvis autem religio alias ratione sui objecti nobilissima sit, tamen in prædicta ratione deficit, quia non facit æqualitatem simpliciter, sed secundum quid.

4. Ad secundum de humilitate respondet Ang. D. q. de virtutibus cardinalibus art. 1 ad 13 : « Dicendum quod humilitas fir-

Angel. Doct.

« mat omnes virtutes indirecte removendo « quæ bonis virtutum operibus insidian- « tur, ut pereant : sed in virtutibus cardi- « nalibus fundantur aliæ virtutes directe. » —Tertium de liberalitate solvit ad duodecimum his verbis : « Virtutes cardinales « dicuntur principaliores omnibus aliis : « non quia sunt omnibus aliis perfectio- « res, sed quia in iis principalius versatur « humana vita, et super eas aliæ virtutes « fundantur. Manifestum est autem, quod « humana vita magis versatur circa justi- « tiam, quam circa liberalitatem. Utimur « enim justitia ad omnes, liberalitate au- « tem ad paucos. Ipsa autem liberalitas su- « pra justitiam fundatur : non enim esset « liberalis donatio, nisi aliquis daret de « suo : per justitiam autem distinguuntur « propria ab alienis. » — Ad ultimum de patientia respondet ad 14 : « Quod patien- « tia includitur in fortitudine : nam fortis « habet id quod est patientis, ut scilicet « non conturbetur ex imminentibus malis, « et addit amplius, ut in mala imminentia « exiliat secundum quod oportet. »

ARTICULUS III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere videtur esse principalius : sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus ut dicitur in 3 Ethic. ergo magnanimitas maxime debet dici principalis.

2. Præterea. Illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse maxime principalis virtus : sed humilitas est hujusmodi : dicit enim Gregor. quod qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat : ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3 Præterea. Illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum : sed hoc pertinet ad patientiam secundum illud Jacobi 1 : Patientia opus perfectum habet : ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est, quod Tullius in sua Rhetorica ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur : sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio : non autem in consilio neque in judicio, ut supra dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus, secundum rationem recti et debiti principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus: bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales, et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes : ut puta, quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis dicatur prudentia, et quod omnis virtus, quæ facit bonum debiti et recti in operationibus dicatur justitia, et omnis virtus quæ cohibet passiones et deprimit dicatur temperantia : et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores, quam philosophi : et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur : unde cessant omnes objectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ : dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ : puta, quod prudentia dicatur quæ præceptiva est : justitia, quæ est circa actiones debitas inter æquales : temperantia, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus : fortitudo quæ firmat contra pericula mortis. Et sic etiam cessant objectiones : quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates : sed istæ dicuntur principales ratione materiæ ut supra dictum est

Conclusio : *Prædictæ quatuor virtutes dicuntur principales : uno modo, quasi generales ad omnes virtutes secundum communes rationes formales : alio modo, propter principalitatem materiæ.*

Solutiones argumentorum hujus articuli, quas D. Tom. omisit ut per se notas ex dictis in corpore, habes ex eodem sancto Doctore in annotat. art. præcedentis : quas etiam reperies in 3, dist. 33, quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 4.

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregor. in 22 Moral. Prudentia vera non est, quæ justa et temperans et fortis non est : nec perfecta temperantia quæ fortis, justa et prudens non est : nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est : nec vera justitia, quæ prudens et fortis et temperans non est. Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ : diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem : ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea. Eorum quæ ab invicem sunt distincta : quod est unius non attribuitur alteri : sed illud quod est temperantiæ attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambros. in primo lib. de offic. Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur, atque inflectitur. De temperantia etiam dicit quod modum vel ordinem servat omnium, quæ vel agenda vel dicenda arbitramur : ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea. Philosophus dicit in 2 Ethicor. quod ad virtutem hæc requiruntur : Primum quidem si sciens, deinde si eligens, et si eligens propter hoc : tertium autem si firmiter et immobiliter habeat se et operetur. Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est recta ratio agibilium. Secundum, scilicet eligere ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat passionibus refrænatis. Tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere : aliud, scilicet firmitas et immobilitas pertinet ad fortitudinem : ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes : ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de morib. Ecclesiæ quod quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu : et subjungit de prædictis quatuor virtutibus,

bus, prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Respondeo dicendum, quod sicut supradictum est prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur: quidam enim accipiunt eas prout significant quasdam generales conditiones humani animi: quæ inveniuntur in omnibus virtutibus: ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis: justitia vero sit quædam rectitudo animi per quam homo operatur quod debet in quacumque materia: temperantia vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus, vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur: fortitudo verò sit quædam dispositio animæ per quam firmetur in eo quod est secundum rationem contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam, et fortitudinem: cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur: quod dictum est ad fortitudinem pertinere: ex hoc vero quod est virtus habet quod ordinetur ad bonum in quo importatur ratio recti vel debiti, quod dicebatur ad justitiam pertinere: in hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam: solum autem hoc quod est discretionem habere (quod attribuebatur prudentiæ) videtur distingui ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam: alia vero tria important quandam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus: sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales: unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est: et secundum hoc manifestum est, quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregor. loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici, quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam: id enim quod est prudentiæ redundat in alias virtutes in quantum a prudentia diriguntur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod difficilius est, potest et id quod minus est difficile: unde qui potest refrænare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedat, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior, ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius: et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia enim dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: in quantum scilicet iste qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis; quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum: quia ut dicit Tullius in 1 de offic. non est consentaneum, ut qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate: nec qui invictum se a labore præstitit, vinci a voluptate. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum: vel in quantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad tertium dicendum, quod illæ generales virtutum conditiones quas ponit Philosophus non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum.

Prima conclusio: *Si virtutes cardinales sumantur ut dicunt generales conditiones quæ in omni virtute concurrere debent, non sunt habitus distincti nisi sola prudentia.*

Secunda conclusio: *Si sumantur prædictæ virtutes ut applicatæ ad speciales materias: nempe justitia ad commutationes, distributiones, etc. fortitudo ad mortis pericula, temperantia ad delectationes, tactus, et gustus, omnes sunt distincti habitus propter distincta objecta.*

Circa primam conclusionem nota discrimen inter prudentiam et tres alias virtutes: nam illa etiam sumpta prout est specialis virtus non habet materiam specialem, sed ejus materia comprehendit omne agibile per alias virtutes, et ideo concurrit cum omnibus illis secundum propriam prudentiæ rationem, poniturque in earum diffinitione ut vidimus disp. 1, dub. 4. Aliæ vero ut sunt virtutes speciales non semper concurrunt, quia materia uniuscujusque est particularis et distincta a cæteris. Unde non oportet exercentem actum temperantiæ, exercere etiam actum fortitudinis proprie dictæ, vel justitiæ, aut e converso. Oportet autem sive exerceat actum temperantiæ, sive fortitudinis aut justitiæ, exercere actum formalem prudentiæ.

Circa secundam nota, prædictas virtutes etiam ut sunt speciales habitus, non esse species atomas nisi solam fortitudinem: omnibus vero aliis assignat D. Thom. partes subjectivas: ut prudentiæ monasticam, regnativam, politicam, etc. Justitiæ, commutativam, distributivam, etc. Et temperantiæ, castitatem, abstinentiam, etc. Et ideo in his tribus nomen virtutis cardinalis supponit pro specie subalterna: sicque numerus quaternarius subsistit.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas. Ut enim Macrob. dicit in 1 super somnium Scipionis, virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt: sed Philosoph. in 10 Ethicor. dicit quod ridiculum est Deo, justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere: ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea. Virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus: dicit enim ibidem Macrob. quod temperantiæ et purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci: fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. Dictum est autem supra, quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt: ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea virtutes purgatorias dicit esse eorum, qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis: sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tull. in 1 de offic. quod qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur, scilicet imperia et magistratus, his non modo laudi, verum etiam

vitio dandum puto : ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

4. Præterea. Virtutes politicas esse dicit quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur : sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur ut Philosophus dicit in 5 Ethicor. ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

Sed contra est, quod Macrob. ibidem dicit. Plotinus inter Philosophiæ professores cum Platone princeps. Quatuor sunt inquit, quaternarum genera virtutum : ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ animi jam purgati, quartæ exemplares.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de moribus Eccles. Oportet quod anima aliquid sequatur ad hoc ut ei possit virtus innasci : et hoc Deus est ; quem si sequimur bene vivimus. Patet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat : sicut etiam in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari : vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares : ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia : temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsum : sicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiscibilis conformatur rationi : fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas : justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus : sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum : virtutes hujusmodi prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ politicæ vocantur : prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habent in rebus humanis gerendis : secundum quem modum hactenus de his virtutibus loquuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Philosoph. dicit in 10 Ethic. et hoc nobis in sacra scriptura commendatur multipliciter (secundum illud Matth. 5: Estote perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est), necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares quæ sunt virtutes divinæ : quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet, quod quædam sunt virtutes transeuntium, et in divinam similitudinem tendentium : et hæ vocantur virtutes purgatoriæ, ita scilicet, quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat : temperantia vero relinquat in quantum natura patitur quæ corporis usus requirit : fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna : justitiæ vero est, ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi : ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat, fortitudo passiones ignoret, justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando : quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus secundum quod sunt circa res humanas : puta, justitia circa emptiones vel venditiones, fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiscentias : sic enim ridiculum est, eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quod virtutes humanæ sunt circa passiones : scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium : sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit, quod passiones, politicæ virtutes molliunt, id est, ad medium reducunt, secundæ (scilicet purgatoriæ) auferunt : tertiæ, (quæ sunt purgati animi) obliviscuntur : in quartis (scilicet exemplaribus) nefas est nominari : quamvis dici possit, quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod descrere res humanas, ubi necessitas imponitur, vitiosum est: alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius præmittit : his forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dediderunt : et iis qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt : cum ejus administrandæ potestatem aliis, laudemque concederent. Quod consonat ei quod Augustin. dicit. 19 de Civit. Dei : Otium sanctum quærit charitas veritatis : negotium justum suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati : si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.

Ad quartum dicendum, quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune : sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit : ut in 5 Ethic. dicit Philosoph. Est enim considerandum, quod ad politicas virtutes secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis : scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

Prima conclusio : *Si virtutes cardinales c nsiderentur prout existunt in Deo vocantur exemplares.*

Secunda conclusio : *Ut prædictæ virtutes existunt in homine secundum conditionem suæ naturæ, prout scilicet ordinate se habet in rebus humanis gerendis, dicuntur politicæ.*

Tertia conclusio : *Virtutes tendentium in divinam similitudinem, vocantur purgatoriæ.*

Quarta conclusio : *Virtutes purgati animi appellantur, quæ sunt jam divinam similitudinem assequentium.*

ANIMADVERSIONES.

1. Circa primam ex his conclusionibus debet observari, ex virtutibus cardinalibus quæ ponuntur exemplariter in Deo, solam prudentiam et justitiam esse formaliter in illo : quia istæ secundum formales rationes possunt ab imperfectionibus denudari : fortitudo vero et temperantia non sunt formaliter in Deo, sicut neque in Angelis, eo quod ex propria ratione postulant versari circa passiones sensitivi appetitus, ut diximus disp. præced. Unde solum ponuntur in Deo eminenter virtualiter, sicut omnis alia perfectio in creaturis reperta, quæ nequit secundum suum formalem conceptum ab imperfectionibus secludi.

2. Secundo nota, etiam virtutes Christi Domini posse respectu nostri dici exemplares : nam sicut ejus resurrectio est causa exemplaris nostræ, sic ejus virtutes nostrarum sunt exemplar ad imitandum propositum juxta illud Rom. 8: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini filii sui;* et 1 Corinth 15 : *Portemus et imaginem cœlestis,* id est *obedientiam et virtutem Christi,* exponit interlinealis. Rom. 8. 29. 1 Cor. 15.

3. Tertio observa, divisionem virtutis cardinalis in exemplarem increatam ex una parte, et in politicam, purgatoriam et purgati animi ex alia, non esse univocam sed analogam : quia perfectio creata et increata in nullo prædicato reali possunt univoce convenire. Sed circa speciem analogiæ prædictæ divisionis est distinguendum : nam quantum ad prudentiam et justitiam quæ reperiuntur in Deo formaliter, est

analogia

analogia proportionalitatis propriæ, secundum quam analogum intrinsece formaliter est in omnibus analogatis, licet inæqualiter. Quantum vero ad fortitudinem et temperantiam, est analogia proportionalitatis metaphoricæ : quia in Deo non inveniuntur istæ virtutes proprie et formaliter, sed tantum metaphorice.

Difficultas. Circa reliquas conclusiones est difficultas, quo pacto virtutes politicæ, purgatoriæ, et purgati animi distinguantur : an essentialiter, ita quod sint diversæ species virtutum, an vero accidentaliter tanquam diversi gradus ejusdem virtutis specificæ et atomæ. Qua in re non omnino placet modus dicendi aliquorum, qui per virtutes politicas intelligunt solas acquisitas : et per purgatorias, atque animi purgati solas infusas. Quo supposito consequenter dicendum esset virtutes politicas essentialiter distingui a cæteris, sicut omnis virtus acquisita differt essentialiter ab infusa. Hic ergo modus dicendi non satisfacit, quia non est ad mentem D. Th. in hoc articulo, sed tam in virtutibus acquisitis, quam infusis debent concedi tres illi gradus *politicæ*, *purgatoriæ*, *et purgati animi*. De acquisitis patet : nam prædicta divisio sumpta est ex Plotino et Macrobio Philosophis gentilibus, qui sicut non cognoverunt virtutes infusas, ita de solis acquisitis loquuti sunt. Et ideo quamvis non ita proprie conveniat his virtutibus ratio significata per illa nomina *virtus purgatoria*, *virtus purgati animi*, sicut convenit infusis, non debemus negare prædictos Philosophos in virtutibus a se cognitis deprehendisse aliquas differentias et gradus, ad quæ significanda voces illas repererunt ; posseque nos in eadem significatione prædictis nominibus uti, in qua illorum inventores usi sunt. Adde in Christo Domino et in beatis omnes virtutes esse animi purgati, et tamen plures ex eis sunt acquisitæ : ergo adhuc apud nos hujusmodi virtutes admittunt prædictam divisionem.

Rejicitur quidam modus dicendi.

4. Nec minus id certum est de virtutibus infusis. Tum quia non in omnibus justis virtutes infusæ pertingunt ad illum perfectionis gradum, quem D. Thom. assignat, purgatoriæ et purgati animi : ut scilicet passiones auferant, vel ignorent, sed ut in pluribus admittunt passiones inordinatas, nec totaliter illas moderantur, licet ab actibus mortaliter peccaminosis compescant, ut vidimus ex eodem S. Doctore in annotat. ad. art. 2, quæst. 59 ; sed virtutes admittentes prædictas passiones non excedunt gradum virtutis politicæ, ut constat ex littera : ergo hic gradus habet etiam locum in infusis. Tum etiam quia Patres et Theologi in qualibet virtute distinguunt tres gradus : nempe incipientis, proficientis, et perfectæ ; constat autem virtutem quæ saltem non est in gradu proficientis nondum esse purgatoriam, sicut non est purgati animi quæ non est in gradu perfectæ : ergo spectat ad gradum politicæ. Manet igitur divisionem hic statutam secundum omnes tres prædictos gradus habere locum in utroque ordine virtutis, nec debere secundum aliquem ex illis (attenta hujus articuli doctrina) restringi ad solam acquisitam, vel ad solam infusam.

Diximus, *attenta hujus articuli doctrina*, quia non negamus nomen *virtutis politicæ* multoties applicari solis acquisitis : tunc autem non dividitur contra *purgatoriam* vel *purgati animi*, sicut fit in præsenti, sed contra supernaturalem vel infusam, ut subjecta materia monstrabit. Neque etiam potest negari effectus illos quos Philosophi virtutibus purgatoriis, et purgati animi adscripsere, non convenire in sua plenitudine virtutibus acquisitis separatis ab infusis, quia sine gratia, et præcipue in lapsa natura, impossibile est ad eum perfectionis gradum pervenire, quem verba Plotini et Macrobii nobis sonant. Non tamen negandum est prædictos Philosophos reperisse in virtutibus acquisitis gradum majoris et minoris perfectionis, quos nominibus illis significarunt, et quos Aristotel. significavit per virtutem communem et per heroicam : sicut nos in infusis, altiori tamen modo, similes gradus distinguimus.

5. Igitur difficultas proposita in eo consistit, an in eodem ordine vel naturali, vel supernaturali virtutes quæ in hoc articulo dicuntur *politicæ* differant essentialiter *a purgatoriis*, vel *purgati animi* ejusdem ordinis. Prima sententia affirmat, quæ est Martini de Magistris q. 1 de fortitudine, (ut refert Alvarez) et eam sequitur Lorca in præsenti, saltem quantum ad distinctionem virtutis politicæ ab aliis. Et videtur probari ex Arist. 7 Ethic. cap. 1, ubi distinguit virtutem communiter dictam ab alia quam appellat *heroicam* et *divinam*, sicut vitium communiter dictum a feritate : sed inter hæc est diversitas essentialis : nam vitium reperitur in hominibus, feri-

tas autem in brutis : ergo etiam inter illas. Eandem distinctionem constituit D. Th. inter virtutem humanam, et divinam vel heroicam supr. q. 54, art. 3. Et ratione suadetur ita esse dicendum : quoniam prædictæ virtutes habent objecta distincta : nam politicæ objectum est uti cum moderatione terrenis cupiditatibus, purgatoriæ illas abjicere, et purgati animi ipsas penitus ignorare : sed distincta objecta distinguunt essentialiter virtutes : ergo, etc.

Vera sentent. 6. Secunda sententia communis et vera docet prædictam distinctionem esse accidentalem, et solum secundum diversos status : ita ut eadem numero virtus quæ dum incipit dicitur *politica*, in profectu vocetur *purgatoria*, et in consummatione, *animi purgati*. Ita Cajet. 2, 2, q. 128 et 3 p. q. 7, art. 2, Sotus in 3, dist. 34, Conrad. sup. q. 54, art 3 et in hoc art. ubi etiam Alvar. disp. 106, Gr. Mart. dub. 1 et alii. Et est sine dubio mens D. Th. loco cit. ex 3 p. in solut. ad 2, ubi ait : *quod habitus heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum.* Intelligit autem per virtutem heroicam illam, quam hic appellat *purgati animi*, et per communem, quam hic appellat *politicam*, et quam Philosoph. 7 Ethic. cap. 1, dividit contra heroicam.

Cajet. Sotus. Conrad. Alvar. Greg. Mart. D. Thom.

Nec satisfacit quod ait Lorca, D. Th. solum velle quod in utraque inveniatur vera ratio virtutis, non autem quod non differant essentialiter. — Nam contra est, quia si differunt essentialiter, non salvat Ang. Doct. quod intendit, scilicet fuisse in Christo omnes virtutes : cum enim quælibet virtus prout in eo existit fuerit in gradu heroico, et non in gradu communi : vel dicendum est non habuisse illas species virtutum, quas dicimus *communes* : vel hujusmodi species non esse alias ab eis quæ dicuntur *heroicæ*. Cumque deroget perfectioni Christi Domini carere tot virtutibus, tenendum est omnes illas admittere gradum heroicum : atque adeo distinctionem penes hunc gradum, et gradum communem essentialem non esse.

Deinde probatur. Quia omnes virtutes quas habemus in via, post resurrectionem manent in patria eædem specie, et fere numero, ut videbimus cum D. Th. infra q. 67, sed in patria omnes sunt virtutes animi purgati, in via autem ut plurimum sunt virtutes politicæ, vel ad summum purgatoriæ : igitur eadem specifica virtus perseverat sub omnibus istis statibus, atque adeo non denotant distinctionem essentialem.

Ad id quod in contrarium adducitur ex Arist. respondetur sufficere distinctionem accidentalem, ut secundum statum, et verba Philosophi verificentur. Similitudo autem ex distinctione inter vitium et feritatem non tenet in omnibus, sed solum quantum ad prædicta. — Ad secundum ex D. Thom. respondetur per virtutem humanam intellexisse acquisitam, per heroicam vero infusam ut constat ex contextu, et ideo distinxit eas essentialiter. — Ad ultimum dicas, distinctionem illam non esse in ratione formali et specifica objectorum, sed in aliquibus accidentalibus : unde non infert distinctionem essentialem virtutis, sed majorem vel minorem perfectionem.

7. Denique observa, virtutes purgatorias et purgati animi non sic dici auferre vel ignorare passiones, quasi omnes actus sensitivi appetitus excludant : alias redderent illum otiosum, ipsæque otiosæ manerent quantum ad actus a se elicitos : sed sermo est de passionibus inordinatis : quam inordinationem virtutes politicæ non omnino tollunt, licet moderentur ; purgatoriæ vero auferunt per studium et laborem ; et virtutes purgati animi ita ablatam supponunt, ut ejus quasi obliviscantur, neque opus sit circa id laborare.

QUÆSTIO LXII

De virtutibus theologicis in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus Theologicis. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS I.

Utrum sint aliquæ virtutes Theologicæ?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non sint aliquæ virtutes theologicæ. Ut enim dicitur in 6 Ethic. virtus est dispositio perfecti ad optimum : dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam : sed id quod est divinum est supra naturam hominis : ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ, sed virtutes divinæ sunt exemplares ; ut dictum est, quæ quidem non sunt in nobis sed in Deo : ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur, quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis : sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem : non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est quod præcepta legis sunt de actibus virtutum : sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina : dicitur enim Eccles. 2 : Qui timetis Deum, credite illi. Item, sperate in illum. Item, diligite illum : ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes : sunt ergo theologicæ.

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet : est autem duplex beatitudo hominis sive felicitas ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanæ naturæ ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinam participationem, secundum quod dicitur 2 Pet. 1 quod per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ. Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem non tamen absque adjutorio divino : et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ. Tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum : tum quia a solo Deo nobis infunduntur : tum, quia sola divina revelatione in sacra scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo essentialiter : et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. Alio modo participative : sicut lignum ignitum participat naturam ignis : et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est : et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturæ principium et finis, secundum tamen proportionem naturæ : sed ad ipsum secundum quod est objectum beatitudinis, supernaturalis ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

Conclusio *est affirmativa.*

Estque adeo certa, ut oppositum manifeste sit error, vel saltem temerarium et periculosum in fide ; maxime post diffinitionem Concilii Trident. sess. 6, cap. 7, ubi sic dicitur: *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem, etc.* De quo inter alios videri potest Alvarez in præsenti disp. 109, et Greg. Martinez dub. 1. Concil. Trident. Alvar. Greg. Mart.

Possemus autem plura hic excitare dubia circa necessitatem virtutum theologicarum. Primo, an earum influxus possit per solam assistentiam Dei extrinsecam suppleri : ita ut nullo recepto supernaturali dono in intellectu et voluntate per solam potentiam obedientialem et prædictam assistentiam possint elicere actus supernaturales fidei, spei, et charitatis. Secundo, an saltem id efficere possint cum aliquo auxilio intrinseco non pertingente ad rationem habitus et virtutis. Tertio an divina essentia immediate per seipsam uniri valeat nostris potentiis in ratione principii ad eliciendos prædictos actus, supplereque hoc modo influxum prædictarum virtutum. Sed primum et tertium discussimus jam in tract. de visione Dei disput. 4, agentes de necessitate luminis gloriæ ad eliciendam visionem beatificam : utrobique enim militat eadem ratio : statuimusque partem negativam, attenta qualibet potentia. Circa secundum concessimus id fieri posse, quod et nunc censemus quantum ad fidem et spem : sed an idem tenendum sit de charitate remittimus ad tractatum de Gratia, vel de Charitate, ubi etiam sedem habent aliæ difficultates communes omnibus theologicis virtutibus. Cujusmodi est an sit tota ratio proxima agendi, vel concurrant partialiter

cum potentia : an earum actus sint secundum substantiam supernaturales, sintque tam in esse naturæ, quam in esse moris distincti ab actibus acquisitis circa eandem materiam, an ipsæ virtutes possint ab alio quam a Deo produci vel augeri, etc. Hoc posterius examinabitur disp. 3 seq. Ab aliis abstinebimus usque ad prædict. tract.

In fine corporis assignat D: Thom. tria capita, ob quæ virtus possit dici *Theologalis :* vel quia habeat Deum pro objecto : vel quia causetur immediate ab illo : vel quia ab eo reveletur. Sed denominatio *virtutis theologicæ* sumpta a duobus postremis valde lata est, utpote communis omnibus habitibus supernaturalibus : atque adeo proprium virtutis Theologicæ constitutivum est habere pro objecto immediato Deum ut est in se, et attingibilis modo supernaturali.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes Theologicæ distinguantur a virtutibus intellectualibus et moralibus?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana oportet quod perficiant ipsam, vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam : sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam dicuntur intellectuales, virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam sunt morales : ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea. Virtutes Theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum : sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum : scilicet sapientia quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans : ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea. August. in lib. de morib. Eccles. manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt ordo amoris : sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica : ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra. Id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis : sed virtutes theologicæ sunt supra naturam hominis ; cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supradictis patet : ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum, quod sicut supradictum est habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum : objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis prout nostræ rationis cognitionem excedit : objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia quæ a Philosopho ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana : sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse ordo amoris, in quantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio : omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supradictum est. Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi, quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas : sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit.

Conclusio *est affirmativa.*

Adverte, quod licet prædicta conclusio verum habeat loquendo tam de virtutibus moralibus et intellectualibus infusis, quam de acquisitis : omnes enim a theologicis distinguuntur : nihilominus intentum et ratio D. Th. non ita aperte procedunt de infusis, quarum nondum sermonem instituit, sicuti de acquisitis, de quibus hactenus loquutus est.

In solutione ad tertium observa pro his quæ alibi dicemus, quomodo omnes aliæ virtutes etiam acquisitæ (de quibus præcipue hic fit mentio) dependeant aliqualiter a charitate : ex eo nimirum, quia omnes illarum actus in habente gratiam a charitate imperantur, et ad ejus finem saltem virtualiter referuntur.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter Fides, Spes, et Charitas ponantur virtutes Theologicæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem: sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum : ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea. Theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus : sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute cum sit passio : ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea. Virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum : sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem in qua est intellectus et voluntas : ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ : una quæ perficiat intellectum : alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13 : Nunc autem manet fides, spes, charitas, tria hæc.

Respondeo dicendum, quod sicut supradictum est virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem : hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis. Secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis secundum illud 1 ad Corinth. 2: Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se. Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem

quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur : et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas : quæ ordinatur in illum finem : et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem : et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem : appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem : et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus per quas intelligat : et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem : sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum : sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt ad nihil horum sufficit natura potentiæ : et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides et spes imperfectionem quandam important : quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati deficit a ratione virtutis : sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud 1 ad Cor. 1: Quod infirmum est Dei fortius est hominibus.

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem : et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet, spes, et charitas.

Conclusio *est affirmativa.*

DUPLEX OBJECTO EX LITTERA.

1. Circa solutionem ad primum vide quæ diximus disp. præced. a num. 38, ubi explicuimus quomodo ex indigentia specierum intelligibilium recte inferat D. Thom. necessitatem virtutis intellectualis in intellectu, etiam circa prima principia; quamvis talis virtus sit aliquid præter species : et in quo sit discrimen quantum ad hoc inter intellectum possibilem et voluntatem.

Duplex objectio. Contra responsionem ad 3 est objectio : quia licet ad appetitum duo illa pertineant, nempe motus in finem per actum spei, et conformatio ad finem per amorem, tamen respectu finis naturalis utrumque habet voluntas ab unica perfectione, quæ est ejus naturalis rectitudo non partita in plures habitus : ergo etiam respectu finis supernaturalis habebit utrumque per unicam theologicam virtutem : non enim supernaturalia principia sunt minoris amplitudinis quam naturalia, ut nequeant servata eadem unitate æqualiter extendi.

Diluitur 1. 2. Respondetur negando consequentiam. Disparitas est, quia finis naturalis quoad illud utrumque attingitur sub una ratione formali; supernaturalis, vero sub diversis : et ideo iste multiplicat perfectiones ex parte principii attingentis, non autem ille. Explicatur hoc. Etenim voluntas per suam naturalem perfectionem quocumque modo tendat ad finem, tendit sub ratione boni proprii, propriæque naturæ perfectivi, quia præcisa charitate unusquisque quærit non nisi quæ sua sunt, et amat bonum non nisi proprium, omnisque affectio naturalis in hujus boni amore fundatur, ut explicuimus supra tract. 8, disp. 4, dub. 3 ; unde ex hac ratione boni proprii sub qua prædictus finis omnes affectus voluntatis sive amoris, sive spei terminat, ita hujusmodi affectus adunantur, ut non requirant nisi unicum principium, et unam naturalem inclinationem. Cæterum finis supernaturalis sub diversa ratione movet ad tendentiam in ipsum ut consequendum, et ad unionem cum eo per conformitatem perfectam : quia ad illam movet sub ratione boni proprii perfectivi appetentis et consequibilis ab eo : ad hanc vero sub ratione boni in se, in quod amans ordinat seipsum et omnia alia, non solum ut in finem *cujus gratia*, sed etiam ut in finem *cui:* atque adeo postulat ex parte principii duas virtutes : aliam attingentem Deum sub prima ratione, quæ est spes : et ideo spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, ut docet D. Tho. 2, 2, q. 17, art. 8, et aliam attingentem sub secunda quæ est charitas : nam sola charitas est perfectissima amicitia, non quærens quæ sua sunt, sed quæ sunt Dei.

3. Alia via potest objici contra conclusionem articuli ad probandum esse plures virtutes theologicas. Nam plures præter enumeratas habent Deum pro objecto : sicut religio, quæ eum immediate colit, timor qui reveretur ipsum, sapientia quæ illum contemplatur : erga dantur plures theologicæ virtutes. Confirmatur. Quia lumen gloriæ habet omnes conditiones, quæ desiderari possunt ad theologicam virtutem : ergo, etc.

Diluitur 2 objectio. 4. Respondetur cum Divo Thoma quæst. de virtut. art. 12 ad 11, ubi sic ait : *Dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro objecto, sed ea quæ offert colendo ipsum : et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in præsenti contemplamur. Timor etiam respicit pro objecto aliquid aliud quam Deum : vel pœnas, vel propriam parvitatem, ex cujus consideratione homo Deo reverenter se subjicit.* Addit Bannez non sat esse habere Deum pro objecto quomodolibet ut aliqua D. Thom.

sit theologica virtus, sed ita ut ratio formalis quæ attingitur sit essentialiter Deus vel Deitas. Per quod excluditur nostra theologia, quia ratio ejus formalis non est Deus ut immediate revelans, sed mediante demonstratione ex humano discursu. Quod si fiat argumentum de sapientia quæ est donum Spiritus sancti : respondetur, neque hanc habere Deum ipsum pro objecto immediato, sed credibilitatem mysteriorum fidei, vel alia hujusmodi, de quibus per prædictum donum judicamus. Videatur Divus Thomas 2, 2, quæst. 44, art. 1 ad 3, ubi distinguit donum sapientiæ a virtute fidei, quia hæc assentit veritati divinæ secundum seipsam, illud autem non assentit illi immediate, sed judicat secundum fidei assensum. Vide etiam infra in arbore prædicam. § 3, num. 15, et § 4, num. 23.

ARTICULUS IV.

Utrum fides sit prior spe, et spes charitate?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice : sed charitas est radix omnium virtutum secundum illud ad Eph. 3 : In charitate radicati et fundati : ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea. Aug. dicit in 1 de Doctr. Christ. Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit : porro si credit et diligit bene agendo, efficit ut etiam speret : ergo videtur quod fides præcedit charitatem, et charitas spem.

3. Præterea. Amor est principium omnis affectionis ut supra dictum est : sed spes nominat quandam affectionem : est enim quædam passio ut supra dictum est : ergo charitas quæ est amor est prior spe.

Sed contra est ordo, quo Apostolus ista enumerat dicens : Nunc autem manent fides, spes et charitas.

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto : in uno et eodem fides præcedit spem, et spes charitatem secundum actus : nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere, vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu : per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet, quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat quod apprehendit illud ut bonum suum : per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet quoddam bonum suum : unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum : et sic ordine generationis secundum actus spes præcedit charitatem. Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem et spem : eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit : sic enim charitas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur. Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Aug. loquitur de spe, qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem : potest autem aliquis sperare antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo : unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur : et respectu hujus semper amor præcedit spem : nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum Respicit etiam spes illum, a quo sperat posse consequi bonum : et respectu hujus primo quidem spes præcedit amorem quamvis postea ex ipso amore spes augeatur : per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum : et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

Prima conclusio : *Ordine generationis spes præcedit charitatem, et fides charitatem et spem quantum ad actus.*

Secunda conclusio : *Habitus istarum virtutum simul infunduntur.*

Tertia conclusio : *Ordine perfectionis charitas spem et fidem præcedit.*

ANIMADVERSIONES.

1. In prima conclusione, quod attinet ad præcedentiam fidei respectu spei et charitatis, nulla est difficultas : quia evidens est voluntatem non posse in Deum tendere : sive affectu charitatis, sive spei nisi supposita ejus cognitione per fidem, juxta illud *Nihil volitum, quin præcognitum.* Unde quoad hanc partem prædicta conclusio universalis est et omnino necessaria. Quantum ad præcedentiam vero spei non est omnino universalis ; verificatur tamen ut in pluribus : quia sicut natura in suis operibus, ita gratia in suis actibus regulariter incipit ab imperfectioribus, priusque Deum amat amore concupiscentiæ et spei, quam amore charitatis : et per illum ad istum ascendit. Non tamen repugnat ut aliquando primus affectus voluntatis erga Deum sit amor charitatis. Neque D. Tho. vult, hanc partem conclusionis ita universaliter intelligendam esse sicut primam. Juxta quam explicationem (quem sequitur Alvarez et alii ex Thomistis) cessant objectiones quæ solent fieri contra prædictam præcedentiam.

2. Secunda conclusio verificatur per se loquendo, quantum est ex parte infusionis : et ita debet accipi. Nam per accidens possunt prædictæ virtutes non simul infundi : ut si adultus baptizetur sine debita dispositione ad recipiendam gratiam, recipit una cum charactere baptismali fidem et spem : estque ex tunc de numero fidelium : nec tamen suspicit charitatem ob defectum prædictæ dispositionis. Cum vero postea disponitur remota fictione, infunduntur una cum gratia charitas et virtutes morales infusæ : non autem fides aut spes, quæ jam supponuntur.

3. Sed objicies, quod adhuc quando prædicti

Object. dicti habitus simul tempore infunduntur, debet dari inter illos prioritas et posterioritas naturæ, quæ reperitur inter actus : ergo nullum est discrimen assignatum per primam et secundam conclusionem. Patet consequentia : nam prioritas et posterioritas inter actus, de qua prima conclusio solum est secundum naturam cum simultate, quantum ad durationem.

Diluitur. Respondetur negando consequentiam. Tum quia inter actus prædictarum virtutum non est etiam per se loquendo sola prioritas naturæ ; sed potest, et solet dari prioritas durationis : potest enim absque ulla dispositione ex parte subjecti actus fidei præcedere duratione actum spei : et iste actum charitatis : quæ præcedentia per se loquendo nequit esse inter habitus. Tum etiam quia adhuc secundum ordinem naturæ non ita splendet prioritas et posterioritas, si quæ inter habitus invenitur, sicut inter actus : imo quæ inter illos excogitari potest, tota est per ordinem ad istos, neque aliter unus habitus dicitur prior alio ordine naturæ, nisi quia respicit actum hoc modo priorem. Hoc autem sufficit ut D. Thom. nullum ordinem prioris et posterioris constituerit inter habitus secundum seipsos, sed solum inter actus.

D. Thom. 4. In solutione ad tertium concedit Angel. Doct. amorem boni sperati, qui est amor imperfectus, præcedere semper actum spei : idem concedit 2, 2, q. 17, art. 8 ad 3 et q. 4 de virtut. quæ est de spe art. 3 ad 4, ubi sic ait : *Dicendum, quod ratio illa probat, quod spes præsupponat aliquem amorem, non tamen oportet quod præsupponat amorem charitatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.* Est autem difficultas, a quo principio oriatur hujusmodi amor : cum enim sit amor boni supernaturalis licet imperfectus, debemus illi assignare principium ejusdem ordinis : nec apparet ratio, quare spes beatitudinis supernaturalis, supernaturalis sit, supernaturaleque principium requirat, et non hoc ipsum habeat amor sive desiderium ejusdem beatitudinis. Aliunde vero non apparet quod sit principium supernaturale prædicti amoris : quia nec potest esse habitus charitatis, siquidem in peccatoribus, adest talis amor, sicut adest spes, in quibus tamen non est charitas : et adhuc in justis ubi est charitas, amor beatitudinis præcedens spem, debet a fortiori præcedere charitatem, atque adeo nequit ab ista ortum ducere : imo neque ab illa propter prædictam præcedentiam. Præter spem autem et charitatem non apparet ex quo supernaturali principio possit oriri.

Difficultas.

5. Ad hoc Magister Bannez 2, 2, art. cit. respondet : quod ille amor potest esse ipse amor naturalis sui : quod vero ex tali amore moveatur quis ad actum spei, est ex auxilio supernaturali. Sed melius respondetur, prædictum amorem esse supernaturalem secundum substantiam propter supernaturalitatem boni amati, ut objectio tangit. Ejus vero principium, saltem in non habente charitatem, est ipse habitus spei : quia cum terminetur ad bonum sperandum sub ratione boni proprii, non addit specialem difficultatem supra actum sperandi : et ita potest in idem principium reduci, juxta dicta circa art. præced. in solutione primæ objectionis.— Eo præsertim quia talis amor ordinatur ad actum sperandi, sicut actus secundarius ad principalem : pro hujusmodi vero actibus non multiplicantur principia : sicut ab eodem habitu charitatis oritur actus primarius, quo diligimus Deum, et actus secundarius quo diligimus proximum in ordine ad illum. Et licet amor de quo loquimur ordine executionis præcedat actum sperandi, ordine tamen intentionis est posterior illo, quia ad ipsum ordinatur : et hoc sufficit ut absolute sit actus secundarius, possitque in idem principium reduci. Quod si habitus spei ad prædictum actum sufficit, superfluum videtur recurrere ad auxilium, præsertim cum ad auxilia non recurramus, nisi ob defectum principii habitualis et permanentis. Diximus *saltem in non habente charitatem*, nam habens illam sicut potest diligere seipsum ex charitate, ita potest ex illa desiderare sibi beatitudinem, ac proinde a quolibet ex prædictis habitibus poterit elici hujusmodi desiderium tanquam actus eorum secundarius, sub diversa tamen ratione.

Vera respon-sio.

QUÆSTIO LXIII

De causa virtutum in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa virtutum. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICULUS I.

Utrum virtus insit nobis a natura?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damasc. in 3 lib. Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. Et Antonius dicit in serm. ad Monachos: Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est, et Matth. 4 super illud : Circuibat Jesus, etc., dicit glossa : docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.

2. Præterea. Bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet : sed id quod est secundum rationem est homini naturale, cum ratio sit hominis natura : ergo virtus inest homini a natura.

3. Præterea. Illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest : sed virtutes quibusdam a nativitate insunt : dicitur enim Job 31 : ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum : ergo virtus inest homini a natura.

Sed contra. Id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum : quia etiam in Dæmonibus bona naturalia manent, ut Dionys. dicit in 4 c. de div. nom. sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum : ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum : aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, in quantum scilicet præexistunt in materia in potentia : et partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima : sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate : sicut cum ferrum clarificatur per limationem : et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt, quod sunt totaliter ab extrinseco, id est ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicena. Alii vero dixerunt, quod secundum aptitudinem scientiæ et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem ut Philos. dicit in 2 Ethic. et hoc verius est. Ad cujus manifestationem oportet considerare, quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter. Uno modo ex natura speciei : alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam : forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus : ideo id quod convenit homini : secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei : id vero quod ei est naturale secundum determinatam corporis complexionem est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, in quantum, scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum, quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium : et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis : ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus. Et per consequens vires rationales quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt : et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quandam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum : quia natura determinatur ad unum, consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Si ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem : non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura in quantum rationales sumus. Tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis quam habet ex nativitate unus habet aptitudinem ad miserandum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

Prima conclusio : *Virtutes sunt in nobis a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem.*

Secunda conclusio : *Virtutes theologicæ sunt totaliter ab extrinseco.*

ANIMADVERSIONES.

1. Circa primam conclusionem nota, longe distinctum esse, an virtus sit juxta naturam, et an sit a natura. Nam ad primum sufficit quod sit conveniens naturæ rationali, et illius perfectiva, undecumque causetur. Ad secundum vero requiritur ut virtus naturam consequatur, tanquam illi dedita, et quodammodo ab ea dimanet, atque adeo sit in omnibus habentibus talem naturam. Et ideo D. Thom. inf. q. 71, art. 2, concedit omnes virtutes etiam quantum ad consummationem, esse juxta naturam rationalem eo quod omnes inclinant in id quod est consonum rationi, atque adeo tali naturæ : sicut omnia vitia habent esse contra illam, quia inclinant ad aliquid rationi repugnans. (Quod non modo verum est

est de virtutibus acquisitis, sed etiam de infusis, et de omnibus supernaturalibus perfectionibus ut tract. seq. disputat. 2, demonstrabimus.) In præsenti vero negat virtutes quantum ad consummationem et perfectionem esse a natura : quia talis consummatio non dimanat, neque naturæ generationem per se concomitatur ; sed relinquitur acquirenda proprio studio et labore: et hoc est loquendo de virtutibus ordinis naturalis : nam supernaturales neque a nobis, neque a natura sunt, sed a Deo omnino gratis communicantur. Intelligit autem D.Thom. per consummationem virtutis ipsam virtutis speciem formaliter acceptam : sicut per inchoationem intelligit inclinationem ad habendam illam, et principia sufficientia per quæ possumus eam acquirere : quia revera natura solum tribuit hujusmodi principia, et nihil eorum quæ ad constituendam virtutis essentiam intrant.

2. Quæ autem sint hujusmodi principia, et quomodo respectu cujuslibet virtutis, sive intellectualis sive moralis, sive voluntatis, sive appetitus sensitivi dederit natura potentiam passivam et etiam activam, explicat ipse Angel. Doct. q. de virt. art. 8, ubi sic ait : « Sciendum est, quod in homine « triplex potest esse subjectum virtutis : « scilicet intellectus, voluntas, et appetitus « inferior, qui in concupiscibilem et irasci- « bilem dividitur. In unoquoque autem est « considerare aliquo modo et susceptibili- « tatem virtutis, et principium activum « virtutis. Manifestum est enim quod in « parte intellectiva est intellectus possibi- « lis, qui est in potentia ad omnia intel- « ligibilia, in quorum cognitione consis- « tit intellectualis virtus : et intellectus « agens, cujus lumine intelligibilia fiunt « acta. Quorum quædam a principio statim « naturaliter homini innotescunt absque « studio et inquisitione : et hujusmodi « sunt principia prima non solum in spe- « culativis ut omne totum est majus sua « parte et similia, sed etiam in operativis, « ut malum esse fugiendum et hujusmodi. « Hæc autem naturaliter nota, sunt prin- « cipia totius cognitionis sequentis, quæ « per studium acquiritur : sive sic prac- « tica, sive sit speculativa. Similiter autem « circa voluntatem manifestum est, quod « est aliquod principium activum naturale: « nam voluntas naturaliter inclinatur in « ultimum finem : finis autem in operati- « vis habet rationem principii naturalis : « ergo inclinatio voluntatis est quoddam « principium activum respectu omnis dis- « positionis quæ per exercitium in parte « affectiva acquiritur. Manifestum autem « est, quod ipsa voluntas in quantum est « potentia ad utrumlibet se habens in his « quæ sunt ad finem est susceptiva habi- « tualis inclinationis in hæc, vel in illa. « Irascibilis autem et concupiscibilis natu- « raliter sunt obaudibiles rationi : unde « naturaliter sunt susceptivæ virtutis, quæ « in eis perficitur secundum quod dispo- « nuntur ad bonum rationis sequendum, « etc. »

3. Deinde nota, sub virtutibus quæ non sunt a natura, non comprehendi habitus principiorum, sive practicorum, sive speculabilium : nam tales habitus debent præsupponi non minus quam ipsa principia, ad acquisitionem virtutum, quæ non nisi in virtute eorum fieri potest : et ideo repugnat nos illos proprie acquirere. Quomodo vero a natura oriantur, explicant N. Compl. in Log. disp. 20, quæst. 2.

Circa rationem quam adducit D. Tho. ut probet consummationem virtutum non esse a natura : *quia natura determinatur ad unum ; consummatio autem virtutum non est secundum unum modum actionis*, etc., videri potest Curiel in præsenti, ubi eam ad longum explicat et defendit.

In secunda conclusione excludit D. Th. a virtutibus quæ secundum inchoationem sunt a natura, solas theologicas : quia nondum instituit sermonem de moralibus infusis : revera tamen omnes supernaturales sunt totaliter ab extrinseco, ad hunc sensum, ut respectu nullius sit in nobis neque activum principium, neque potentia naturalis passiva, vel naturalis aliqua inclinatio ; adest tamen respectu omnium potentia passiva obedientialis.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud Rom. 14 : Omne quod non est ex fide peccatum est, dicit glossa Aug. Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono ; ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus : sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo secundum illud Ephes. 2 : Gratia estis salvati per fidem: ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea. Peccatum cum contrarietur virtuti non com-

patitur secum virtutem : sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. 8 : Didici quod non possum esse aliter continens nisi Deus dederit : ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum dono Dei.

3. Præterea. Actus qui sunt sine virtute deficiunt a perfectione virtutis : sed effectus non potest esse perfectior causa : ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est, quod Dion. dicit 4. c. de div. nom. quod bonum est virtuosius, quam malum : sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum : ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali supra dictum est : nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod sicut supra dictum est virtus hominis perficit ipsum ad bonum : cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine (ut Aug. dicit in lib. de natura boni) sive in numero, pondere et mensura ut dicitur Sap. 11, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur : quæ quidem est duplex ut supra dictum est : scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit : ita quod quidquid regulatur ratione humana regulatur etiam ratione divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ potest ex actibus humanis causari : in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione sub cujus potestate et regula tale bonum consistit : virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem diffiniens Aug. posuit in diffinitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa maxime si in sua perfectione consideretur non compatitur secum aliquod peccatum mortale : sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati etiam mortalis : quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ : habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus : et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter : non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia, quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis : hoc tamen infra manifestius fiet.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina sive principia secundum naturam : quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis : sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum : et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis : quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani in quantum procedunt ex altioribus principiis possunt causare virtutes acquisitas humanas.

Prima conclusio : *Virtus ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari : in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione.*

Secunda conclusio : *Virtus ordinans hominem ad bonum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, nequit per actus humanos causari, sed solum per operationem divinam.*

ADNOTATIO.

Supponit Divus Thomas ex doctrina articuli præced. et quæst. 61, artic. 2 et 3, esse in nobis sufficientia principia, unde possint causari aliquæ virtutes : nempe rationem naturalem cum principiis per se notis, et naturalem voluntatis rectitudinem. Quo supposito, probat per actus procedentes ab hujusmodi principiis posse generari illas virtutes, quæ naturalem rationem non excedunt : secus quæ supra eam sunt : evidens quippe est effectum non posse suam causam excedere. Quomodo autem prædicta principia sufficientem præbeant influxum, ut sine recursu ad agens extrinsecum possint virtutes generari, sic explicat S. Doct. loco cit. de virtut. art. 9. « Dum enim (ait) D. Thom.
« aliquis habet naturalem aptitudinem ad
« perfectionem aliquam, sic hæc aptitudo
« fit secundum principium passivum tan-
« tum, potest eam acquirere, sed non ex
« actu proprio, sed ex actione alicujus ex-
« terioris naturalis agentis : sicut aer reci-
« pit lumen a sole. Si vero habeat aptitudi-
« nem naturalem ad perfectionem aliquam
« secundum activum principium et passi-
« vum simul, tunc per actum proprium
« potest ad illam pervenire. Sicut corpus
« hominis infirmi habet naturalem aptitu-
« dinem ad sanitatem : et quia subjectum
« est naturaliter receptivum sanitatis, et
« propter virtutem naturalem activam, quæ
« inest ad sanandum, ideo absque actione
« exterioris agentis, infirmus interdum sa-
« natur. Ostensum est autem in præcedenti
« quæstione, quod aptitudo naturalis ad
« virtutem quam habet homo, est secun-
« dum principia activa et passiva : quod
« quidem ex ipso ordine potentiarum ap-
« paret. Nam in parte intellectiva est prin-
« pium quasi passivum intellectus possi-
« bilis, qui reducitur in suam perfectionem
« per intellectum agentem. Intellectus au-
« tem in actu movet voluntatem : nam
« bonum intellectus est finis, qui movet
« appetitum. Voluntas autem mota a ra-
« tione nata est movere appetitum sensiti-
« vum, scilicet irascibilem et concupiscibi-
« lem, quæ natæ sunt obedire rationi.
« Unde etiam manifestum est, quod quæli-
« bet virtus faciens operationem hominis
« bonam habet proprium actum (id est ac-
« tivum principium) in homine, qui sui
« actione potest ipsum reducere in actum :
sive

« sive sit intellectu, sive in voluntate : sive « in irascibili, et concupiscibili, etc. »

Difficultas. 2. Possemus hic excitare dubium, qualiter actus virtuosus ad producendum habitum concurrat? an sit ipsa actualis productio, ita quod non indigeat alia actione? an vero solum sit causa, indigens proinde actione a se distincta, ut habitus ab eo procedat? Hoc posterius affirmant qui actibus immanentibus negant veram rationem actionis. Cum enim omnis productio sit actio, si prædicti actus actiones non sunt (nisi grammaticaliter, ut illi arbitrantur) neque etiam erunt productiones, atque adeo indigebunt actione distincta ut aliquid producant. Verum quia nos tomo 1, tract. 2, disp. 2, dub. 9, et deinceps opposita via incessimus (quam prius statuerunt N. Complut. lib. 3, de Anima disp. 21, q. 1, ubi recte probant actus immanentes esse cum proprietate actiones, quamvis de genere qualitatis) nunc quoque asserimus prædictos actus nulla indigere actione a se distincta ad producendum habitum, sed immediate per seipsos exercere munus actualis productionis. Eminentiori tamen modo quam actiones transeuntes, quæ sunt actus imperfecti, consistuntque in via et fluxu ad alterum : ob idque taliter sunt productiones, ut neque sint res producta, neque ratio producendi. Quod utrumque simul cum ratione productionis possunt habere actus immanentes propter sui perfectionem et eminentiam. Unde sicut intellectio est causalitas et actuale exercitium potentiæ intellectivæ, atque adeo vera operatio et productio sui ipsius : est quoque res producta, quæ potest absque alio termino producta consistere, ut cum nullum producitur verbum : insuperque cum verbum producitur, est formaliter productio illius ; neque est opus alia actione ut sæpe alibi diximus : ita dicendum est de quolibet actu immanente in ordine ad producendum habitum, actuandamque potentiam a qua elicitur.

3. Objectio quæ contra principale intentum articuli fieri potest, eo quod actus præcedentes virtutem non sunt adeo perfecti sicut illa, et ideo non videntur posse eam generare, solvitur a D. Tho. in responsione ad 3, et citato art. 9, ex quæst. de virt. ad 13 et 14, ubi plures alias objectiones solutas reperies. Unde quæ diximus disp. 1 hujus tract. dub. 2, ubi explicuimus quo pacto actus præcedens virtutem possit dici causa ejus principalis, et quo pacto instrumentalis. In solutione ad secundum tangitur difficultas de impossibilitate peccati mortalis cum virtute infusa, et compossibilitate cum acquisita : quæ examinanda est tract. sequenti ad art. 4, q. 71. De quo etiam aliquid dicemus disp. 4, hujus tractatus circa connexionem virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ a Deo. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis non fiunt immediate a Deo nisi forte aliquando miraculose : quia ut Dion. dicit : lex divinitatis est, ultima per media adducere : sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est : non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea. In operibus Dei multo minus est aliquid superfluum, quam in operibus naturæ : sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ : ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea. Natura non facit per duo quod potest facere per unum, et multo minus Deus : sed Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum ut dicit glossa, Hebr. 1 ; ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est, quod dicitur Sapient. 8 : Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse cum suis causis proportionatos : omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus (ut supra dictum est) loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem sicut supra dictum est. Unde oportet his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis : qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis : et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate, sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ : et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

Conclusio *est affirmativa.*

ARTICULUS IV.

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem : sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo : non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea. Habitus per actus cognoscuntur : sed idem

est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus : ergo non differunt specie.

3. Præterea. Virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo perfectum, et a creatura : sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura : et oculus quem cæco nato dedit, et quem virtus formativa causat : ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed contra. Quælibet differentia in diffinitione posita mutata diversificat speciem : sed in diffinitione virtutis infusæ ponitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra dictum est : ergo virtus acquisita cui hoc non convenit non est ejusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut prædictum est secundum speciales et formales rationes objectorum : objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium, in concupiscentiis tactus : cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis: materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, ne impediat rationis actum : secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est, quod temperantia infusa et acquisita differunt specie : et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi propter diversas naturas ad quas ordinantur, et eodem modo dicit Philosoph. in 3 Polit. quod diversæ sunt virtutes civium secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines se habent in ordine ad hoc quod sint cives Sanctorum et domestici Dei, et aliæ virtutes acquisitæ secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita : et temperantia infusa ut dictum est : unde non habent eundem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum cæci nati Deus fecit ad eundem actum, ad quem formantur alii oculi secundum naturam : et ideo fuit ejusdem speciei : et eadem ratio esset si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus, sed ita non est in proposito ut dictum est.

Conclusio *est negativa*.

DISPUTATIO III.

De virtutibus moralibus infusis.

Præter virtutes acquisitas quæ a ratione naturali dependent, ordinanturque ad finem naturalem, et præter infusas Theologicas quæ Deum immediate respiciunt, agnoscuut theologi quasdam alias, quas *morales infusas* appellant : *morales*, quia versantur circa passiones et operationes humanas, sicut morales acquisitæ, quamvis sub altiori motivo : *infusas* vero, quia sunt ordinis supernaturalis, ob idque a solo Deo in nobis producuntur. Absolutis ergo quæ circa alias virtutes necessaria visa sunt, oportet pro hujusmodi moralibus infusis disputationem texere, in qua dubia satis gravia et utilia examinanda occurrunt.

DUBIUM I.

Utrum sint possibiles, et existant de facto virtutes morales per se infusæ?.

Observandum est cum Cajetano dupliciter posse aliquam virtutem dici infusam: vel per se, quia ex propria natura habet ut a solo Deo producatur, eo quod est ordinis supernaturalis : vel per accidens, quia licet ob aliquam dispensationem Deus illam immediate efficiat; non tamen hic modus producendi petitur a tali virtute, sed potest, et petit quantum est ex se viribus naturæ acquiri. Unde virtus sic infusa nec est ordinis supernaturalis, nec differt ab acquisita nisi quantum ad modum producendi : possuntque omnes quas de facto nostris actibus acquirimus modo isto infundi : sicut infusas fuisse primo parenti docent communiter Theologi. Præsens ergo dubium et disputatio non procedit de virtute hoc secundo modo infusa, cujus passibilitas a nemine negatur ; existentia vero vix ab aliquo adstruitur, nisi in casu raro, ut in exemplo adducto : nec circa naturam aliud sciendum est, quam quod dictum est in præcedentibus de virtutibus acquisitis. Procedit ergo de virtute infusa per se, hoc est, quæ secundum suam essentiam sit habitus ordinis supernaturalis. Nec cum talem virtutem vocamus *per se infusam*, supponimus non posse ullo modo nostris actibus produci, quia hoc inferius examinandum est ; sed solum esse habitum secundum essentiam supernaturalem, qui proinde saltem juxta consuetum ordinem petit a solo Deo infundi, quidquid sit, an de potentia absoluta possit aliter produci, quod inferius examinandum est.

§ I.

Communis et vera sententia.

1. Dicendum est, esse possibiles, et exis- Asser
tere de facto virtutes morales per se infusas, quæ licet versentur circa eandem materiam cum acquisitis, respiciunt illam sub ratione et motivo supernaturali, ideo sunt supernaturales secundum essentiam. Ita Divus Thomas

D.Thom. Capreol. Hispal. D.Ant. Conrad. Molina. Curiel. Alvar. Martin. Montes. D.Bona. Ricard. Vega. Vasq. Valent. Salas. Granad. Suarez.

Thomas art. 3 et 4 hujus quæstionis et infra quæst. 65, art. 2 et 3, quæst. 1 de virtute art. 10, in 3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæstiuncul. 3, et alibi sæpe. Quem sequuntur Capreol. et Hispal. dist. citata, D. Antonin. 4 part. Theologiæ tit. 1, cap. 1, in præsenti articul. 3, ubi Conrad. Medina, Curiel dub. unic. Alvar. disp. 109, Martinez dub. 1, Montes. disp. 83, quæst. 4 et omnes Sancti Doctoris discipuli : necnon D. Bonavent. dist. citata, art. 2, quæst. 3, Ricard. art. 1, quæst. 2, Vega lib. 7, super Concil. Trid. cap. 24, Vasq. in præsenti disp. 86, cap. 2, Valent. disp. 5, quæst. 6, punct. 1, Salas disput. 6, sect. 1, Granad. disp. 5, et plures alii. Estque adeo recepta hæc veritas, ut auctores oppositæ sententiæ potius ob conciliandam ei probabilitatem, quam ut suadeant veram esse decertent: laborantque non parum ut prædictam sententiam ab erroris, temeritatis vel improbabilitatis nota immunem tueantur. Et ideo Franciscus Felix tract. de virtute cap. 3, difficult. 3, cum protulisset num. 3, suam et Scoti opinionem negantem prædictas virtutes, num. 8, sic ait : *Sed est dubium principale in hoc puncto an nostra sententia probabilis sit?* Quod etiam dubium instituunt Curiel. Vasq. Granad. et alii. Et merito: nam Capreol. Conrad. Medin. Alvar. Greg. Mart. et Montes. prædictam sententiam gravi censura dignam arbitrantur.

Animadversio.

Prima pars nostræ conclusionis, quæ est de possibilitate prædictarum virtutum, facile probabitur, animadvertendo possibilitatem cujuslibet rei non aliter melius demonstrari quam per non repugnantiam causarum, quæ debent ad existentiam concurrere, quippe rem esse possibilem, idem est atque habere causas unde procedere possit. Porro virtutes infusas non repugnare ex parte causæ efficientis, materialis, et finalis (per finalem intellige finem ultimum, quia finis proximus coincidit cum causa formali extrinseca) est per se notum: nam causa efficiens est Deus, a quo totum id fieri potest, quod ex propriis prædicatis non repugnat. Similiter finis est beatitudo supernaturalis, de qua certi sumus per fidem. Subjectum vero sive causa materialis est homo ratione potentiæ obedientialis ad recipienda supernaturalia dona : de qua potentia ubi dona aliunde non repugnant, nemo dubitat. Tota ergo difficultas consistit penes causam formalem, non intrinsecam : nam hæc nulla est distincta realiter ab entitate virtutis; sed extrinsecam, sub qua continentur actus et objectum, a quibus virtus significatur. Objectum vero præcedit natura actum juxta illud Aristot. lib. 2 de anima textu 32 : *Priores potentiis actus et operationes sunt, et adhuc priora his opposita sibi objecta.* Et ideo sicut possibilitas habitus potentiæ legitime infertur ex possibilitate actus : sic possibilitas habitus et actus ex possibilitate objecti : et possibilitas actus et habitus supernaturalis, ex possibilitate objecti supernaturalis, Arist.

Alia animadversio.

Deinde nota, objectum virtutis moralis esse bonum honestum in his quæ sunt ad finem : hoc est, medium per legem et regulam rationis in passionibus et operationibus humanis constitutum. Et quia ratio seu lex prædictum medium constituit secundum proportionem ad finem ultimum, et ad vitam quam prædictæ virtutes exornant juxta dicta super art. 3, quæst. 57, oportet ut secundum diversitatem prædictæ regulæ, finis, et vitæ, diversa sint media et honestates : imo et quod ubi regula, vita et finis fuerint supernaturales, medium et honestas sit ejusdem ordinis.

2. Ex his suadetur prima pars conclusionis in hunc modum. Passiones et operationes humanæ possunt regulari, tum lege naturali in ordine ad vitam et finem ultimum naturalem : tum etiam lege et regula supernaturali in ordine ad finem et vitam supernaturalem : ergo sicut per primam regulationem constituitur in eis medium et honestas ordinis naturalis, quæ sunt objectum virtutis moralis acquisitæ : ita per secundum debet constitui medium et honestas ordinis supernaturalis quæ sint objectum infusæ. Prima pars antecedentis est perspicua : et secunda nequit salva fide negari. Nam de fide habemus hominem elevatum esse ad finem supernaturalem, et constitui in vita supernaturali per gratiam, posseque suis actibus ad prædictum finem tendere, promererique supernaturalem beatitudinem : hoc autem non convenit prædictis actibus ex directione solius naturalis rationis, cum talis directio ad supernaturalia non se extendat : ergo convenit ex directione regulæ et legis supernaturalis. Consequentia vero probatur : tum ex dictis in secundo notabili. Tum etiam a paritate rationis : eodem enim modo se habet supernaturalis regula ad constituendum medium et honestatem supernaturalis ordinis, sicut regula naturalis ad constituendum

medium et bonum honestum naturale : et sicut in hac secunda constitutione medium est naturale, quia constituitur in porportione ad finem ultimum naturalem : ita quia in prima constituitur in proportione ad finem supernaturalem, debet esse supernaturale. Tum denique, quia prædictum medium objective consideratum in passionibus et operationibus, vel est denominatio extrinseca a regula commensurante illas cum fine : vel aliqua habitudo per modum conformationis cum tali regula. Si primum, nulli potest esse dubium prædictum medium esse supernaturale, quoties regula supernaturalis est. Quia dominatio sumpta ab aliqua forma non differt in esse rei a tali forma, sed solum in modo nominandi, vel ex parte alicujus connotati. Si secundum, idem dicendum est : quia habitudo ad regulam supernaturalem ut talem non potest esse naturalis ordinis : quippe nihil hujus ordinis importat per se respectum ad supernaturalem, neque eum attingit.

Exempla

Quod si ad exempla descendere velimus, non difficile erit assignare in qualibet materia ultra medium et honestatem naturalis ordinis, alia ordinis supernaturalis per respectum ad principia tacta. Etenim in materia justitiæ medium est æqualitas in operationibus ad alterum : potest ergo considerari vel ut ponit æqualitatem inter homines, qua ratione homines sunt cives humanæ civitatis hujus universi, vita et ratione naturali præditos, inter quos servari debet humana societas et pax. Et hoc pacto est medium naturale, objectumque justitiæ acquisitæ. Potest etiam attendi ut ponit æqualitatem inter homines, quatenus sunt Cives Sanctorum et domestici Dei, præditos supernaturali lumine, et capaces beatitudinis æternæ : inter quos altiori titulo debet pax et societas conservari ut sit pax et societas quasi deifica et cœlestis. Hoc autem modo est medium supernaturale, et objectum justitiæ infusæ. Deinde, medium temperantiæ est moderatio passionum et delectationum gustus et tactus. Potest igitur hæc medietas attendi, vel ut expedit ad rectum usum humanæ rationis, corporalemque vitam et salutem per sufficientem et moderatum cibum, et potum, etc., et sic est objectum temperantiæ acquisitæ. Vel ut expedit ad supernaturalem vitam gratiæ, secundum regulas fidei et prudentiæ infusæ, quæ multoties petunt majorem parcitatem, aut etiam omnimodam abstinentiam adversam corporali saluti : sive ad liberius Deo vacandum, sive in satisfactionem præcedentium delictorum, sive ad futura præcavenda, conservandamque et augendam vitam gratiæ, corporis castigatione, subjectioneque ad spiritum : secundum quod in præfatione Quadragesimæ canitur : *Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia.* Et talis mediocritas erit objectum temperantiæ infusæ. Similiter est de fortitudine, quæ firmat appetitum in bono contra mortis pericula. Si namque firmitas sit præcise in bono naturali, et in ea mensura inter timorem et audaciam, quam ratio naturalis servandam esse dictat, constituit objectum fortitudinis acquisitæ : si vero firmet in bono supernaturali, quod majus est, petitque ex ratione supernaturali etiam propter majora pericula non deseri, erit objectum fortitudinis infusæ. Et sic de aliis virtutibus. Manet igitur possibilia esse in passionibus et operationibus humanis quæ sunt materia morum, medium et honestas supernaturalis ordinis, quæ supernaturalibus virtutibus attinguntur : ac proinde ipsas supernaturales virtutes.

3. Quod vero de facto in justis existant, probandum est primo ex sacra Scriptura, ubi sæpissime illarum fit mentio. Dicitur enim Sap. 7 : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius.* Ubi sermo est de divina sapientia et fide ab Spiritu sancto cum gratia infusis : nam præmiserat : *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ*, et sequitur : *Infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt participes facti sunt amicitiæ Dei.* Bona autem quæ cum hac sapientia pariter veniunt juxta communem intelligentiam sunt virtutes. Specialiter vero morales designantur verbis illis : *Et innumerabilis honestas*, quia plurimæ sunt, et bonum honestum semper attingunt : ob idque vocantur apte *honestates*. Et quia infunduntur cum gratia, et ab ea dimanant, dictum est quod adveniunt per manus illius. Videatur Glossa et Hugo Card. in eum locum. Idem habetur cap. 8 : *Sobrietatem et prudentiam docet* (scilicet divina sapientia) *et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.* Et inferius : *Scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det.* Et hoc ipsum erat sapientiæ, scire cujus esset hoc donum. Ad Galat. 3 : *Qui tribuit vobis spiritum et operatur virtutes in vobis*, etc. Et ad Colossens. 1 : *Non cessamus orare*

Sap. 7.

Ibid. cap. 8.

Galat. 3. Colos. 1.

orare pro vobis ut ambuletis digne Deo per omnia placentes in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei, et in omni virtute. Denique ad Galat. 5, Fructus Spiritus Sancti numerantur virtutes morales vel earum actus : patientia, benignitas, longanimitas, mansuetudo, modestia, continentia, castitas : quæ ideo dicuntur fructus Spiritus, quia conveniunt homini, non secundum facultatem suæ rationis, sed secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti, ut explicat Divus Thomas infra quæst. 70, art. 1.

3. Secundo probatur ex Patribus. Nam ita
Ambros. docet Ambros. lib. 6 examer. cap. 7 : *Attende* (inquit) *qualem animam ac mentem habeas, cui dicit Deus, ecce ego Hierusalem pinxi muros tuos. Illa anima a Deo pingitur, quæ habet in se virtutum gratiam renitentem,*
D.Hier. *splendoremque pietatis.* Hieronym. præfatione in lamentat. Ierem. deplorans statum animæ lapsæ in peccatum, sic ait : *Non auri et argenti metallo, sed virtutibus radiabat, Ablata sunt hæc cuncta, nudata est domus*
D.Aug. *Dei cunctis ornamentis suis.* August. tract. 8, in 1 epistolam Joan. cum enumerasset plures morales virtutes, ut pietatem, castitatem, modestiam, sobrietatem, etc., ait : *Semper hæc tenenda sunt, quia intus sunt omnes hæ virtutes, quas nominavi. Quis autem sufficit omnes nominare? quasi exercitus est Imperatoris qui sedet intus in mente tua. Quomodo enim Imperator per exercitum suum facit quod ei placet: sic Dominus Jesus Christus incipiens habitare in interiori homine nostro per fidem, utitur istis virtutibus quasi ministris suis, etc.* Non minus clare
D.Greg. loquitur Divus Gregorius homil. 5 in Ezechiel. *In Sanctorum quippe cordibus juxta quasdam virtutes semper permanet* (videlicet Spiritus Sanctus) *juxta quasdam vero recessurus venit : et venturus recedit. In fide enim, spe, atque charitate et in aliis bonis sine quibus ad cœlestem patriam non potest perveniri : sicut est humilitas, castitas, justitia, misericordia, perfectorum corda non deserit,* etc. Similia reperies apud alios Patres quæ assertionem nostram fere indubitatam relinquunt.

Evasio. 4. Respondet Vasq. in nullo ex adductis testimoniis sufficienter contineri prædictam assertionem : quia vel non est sermo in eis de habitibus, sed solum de actibus : vel si de habitibus intelligantur, possunt
Refelli-tur. exponi de acquisitis. Utraque tamen explicatio frivola est : et posterior minus tuta videtur : sicut asserere quod in prædictis testimoniis nihil nobis manifestetur de rebus fidei et donis supernaturalibus, sed de solis virtutibus quas Philosophi sine fide cognoverunt : applicareque hujusmodi virtutibus, quæ neque cum fide neque cum gratia habent connexionem, tot encomia Scripturæ et Patrum. Deinde virtutes acquisitæ non veniunt pariter cum dono sapientiæ; neque per ejus ablationem statim auferuntur : neque secundum illas, aut non sine illis manet semper Spiritus Sanctus in cordibus Justorum : neque sunt de numero eorum sine quibus impossibile est ad cœlestem patriam pervenire, ut in adductis testimoniis continetur. Per quod manet etiam impugnata prima expositio, quia neque cum fide et gratia veniunt simul tot virtutum actus : neque secundum eos dicitur Spiritus Sanctus manere semper in justis, sicut non semper actualiter operantur. Neque anima per peccatum proprie dicitur prædictis actibus spoliari : et sæpe cum peccat nondum tales actus exercuit : dicitur autem spoliari habitibus, quibus dum est in gratia quasi ornamentis induta permanet. Adde, quod si ex Scriptura et Patribus habemus actus supernaturales moralium virtutum, est valde efficax argumentum ad ponendum habitus, ex quibus prædicti actus procedant : quia omnis actus complete virtuosus, vel generat habitum vel supponit illum, nec secundum connaturalem modum ex solo auxilio procedit.

5. Tertio probatur ex diffinitione Clementis V in Concil. Viennensi facta, et refertur in Clementina unica de summa Trinitate et fide catholica : ubi postquam Pontifex retulit diversas Doctorum opiniones circa infusionem habituum et virtutum quæ fit in Baptismo, sic ait : *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et ex dictis Sanctorum, ac modernorum Doctorum Theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.* Ex quibus verbis tale sumitur argumentum. Concilium universale errare non potest in eligendis opinionibus : ita quod falsam tanquam probabiliorem eligat, veræque præponat : alias in rebus quæ pertinent ad mores esset aliquis error in universali Ecclesia : ergo eo ipso quod ut
Clemens V.

probabiliorem elegerit sententiam asserentem simul cum gratia infundi virtutes, debet prædicta sententia ut vera ab omnibus sustineri : quidquid sit an oppositæ aliqua probabilitas relinquatur. Quapropter Catechismus Romanus prædictam diffinitionem sequutus part. 2, cap. 2, § 51, numerans effectus baptismi qui cum gratia tribuuntur, sic ait : *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia divinitus infunduntur.*

Effugium. Contendit Vasq. neque ex hoc sufficienter haberi nostram sententiam : quia diffinitio Clementis, esto procedat de virtutibus infusis (quod nullus inficiari audebit) potest intelligi de solis Theologalibus. Et rationem tradit, quia dictus Pontifex voluit determinare controversiam a tempore Concilii Lateranensis sub Innocentio III, inter Theologos ortam circa dona supernaturalia, quæ parvulis in baptismo infunduntur : quam ut constat ex cap. *Majores* de baptismo ipse Innocentius indecisam reliquit : prædicta autem controversia solum fuit de gratia et virtutibus theologicis, atque adeo has duntaxat Clementis diffinitio comprehendit.

Impugnatur. Innocent. Verum ista evasio seipsam destruit : quia revera tempore Innocentii III non modo fuit inter Theologos controversia circa infusionem virtutum theologicarum, sed etiam circa infusionem moralium : ut constat ex citato cap. *Majores*, ubi Pontifex ita ait : *Illud vero quod opponentes inducunt, fidem aut charitatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus non infundi. a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur*, etc. Erat ergo quæstio non solum de gratia, fide, et charitate, sed etiam de aliis virtutibus : et constat per *alias virtutes* non intelligi solam spem, quæ est altera virtus theologica, sed virtutes morales. Quod si prædicta controversia de utrisque virtutibus extitit, sine fundamento Vasquez prædictam diffinitionem ad theologicas restringit. Adde, quod Clemens meminit controversiæ quæ extabat ejus tempore, ut constat ex illis verbis : *Dictis Sanctorum, ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam*, etc. Certum est autem eo tempore, nempe circa annum 1311, quando Viennense Concilium celebratum est, extare inter Theologos controversiam etiam de infusione moralium virtutum : florebant enim tunc, vel paulo ante floruerant Henricus, Scotus et Durandus, qui negant talem infusionem : floruerat que Divus Thomas, et florebant discipuli qui oppositum asserebant. Unde dubitandum non est Clementem Pontificem inter istorum opiniones voluisse eligere, atque adeo comprehendisse suo decreto infusionem virtutum moralium, quam Thomistæ asserebant ; alii vero negabant.

Ratio pro secunda parte assertionis. 6. Et quamvis existentia rerum supernaturalium authoritate Scripturæ potissimum probanda sit, ob idque hujusmodi probationem latius prosequuti sumus, nihilominus supposita fide, adest urgens ratio, qua utitur Divus Thomas in præsenti, et potest reduci ad hanc formam. Homo constitutus per gratiam in *esse* supernaturali debet supernaturali modo perfici in operando, non solum circa finem ultimum supernaturalem, sed etiam circa intermedia et fines proximos hujus ordinis : sed perficitur circa prædicta intermedia et fines proximos per virtutes morales infusas, sicut circa finem ultimum perficitur per theologicas : ergo debent omnes hujusmodi virtutes ei conferri. Major patet, quoniam gratiæ in suo ordine debetur non minor perfectio, quam in suo debetur naturæ : cum ergo in ordine naturæ perficiatur homo non solum circa finem ultimum, quod habet a naturali synderesi, naturalique rectitudine voluntatis : sed etiam circa fines non ultimos, quod habet per alias acquisitas virtutes : fit ut in ordine supernaturali utramque perfectionem recipiat. Aliter, non satis providisset Deus hominibus in ordine gratiæ, sicut non satis providisset illis in ordine naturæ, nisi dedisset sufficientia principia ad acquirendam perfectionem hujus ordinis. Imo, quia in ordine naturæ prædicta principia tribuit, nisi in supernaturali, cujus perfectio nostris actibus acquiri non valet, ipsam perfectionem tam circa finem, quam circa media complete tribuisset, minus huic ordini provisum esset, essetque apud Deum minoris curæ et pejoris conditionis gratia, quam natura. Minor vero probatur. Nam virtus moralis dicitur quicumque habitus complete perficit in operando circa materiam moralem, ad quam pertinent omnes fines intermedii, et quidquid non est ipse finis ultimus, sicut ergo perfectio circa prædictam materiam naturaliter facta spectat ad virtutem moralem acquisitam, constituitque hujusmodi virtutem : ita quæ supernaturali modo fit, constituit infusam.

Confirmatur.

Confirm. Confirmatur. In ordine naturali inveniuntur de facto tot habitus et potentiæ quot sunt objecta quæ possunt naturali modo attingi : ita quod possibilis attingentia objecti, non modo infert possibilitatem potentiæ aut habitus, sed etiam existentiam. Unde, quia dantur quinque objecta sensibilia externa, quinque etiam sunt externi sensus : et quia sensibilia interna sunt quatuor, totidem sensus interni ponuntur. Similiter, quia respectu voluntatis et intellectus plura sunt objecta attingibilia per habitus, plures quoque habitus in utraque potentia de facto reperiuntur saltem in aliquibus : ergo cum in ordine supernaturali dentur objecta quæ possint per virtutes morales infusas attingi ut num. 2 ostendimus, debemus concedere de facto prædictas virtutes saltem aliquibus : his nimirum qui existunt in gratia.

§ II.

Duplex evasio refellitur.

Prima evasio. 7. Dices primo cum Scoto, sufficere virtutes acquisitas, ut homo etiam in gratia constitutus, perfectus sit in operando circa materiam moralem, quia prædictæ virtutes possunt imperari a charitate, et ex hoc imperio finem supernaturalem attingere, propriaque objecta et actus in hujusmodi finem referre : ad quod dumtaxat deservire poterant virtutes infusæ.

Sed hoc facile impugnatur. Nam perfectio quæ competit homini formaliter quia constituto in *esse* supernaturali, sicut est perfectio de qua loquimur, debet esse propria perfectio hujus ordinis per se connexa cum gratia dante illud *esse* : sicut perfectio quæ convenit illi quia constituto in tali natura, spectat per se et est propria istius ordinis : cum ergo virtutes acquisitæ non sint ordinis gratiæ, neque cum gratia per se connectantur, fit perfectionem de qua loquimur altiores virtutes requirere.

Deinde natura humana v. g. est radix omnis perfectionis, quæ sibi debetur sive circa finem, sive circa media ob idque nulla est virtus acquisita, quæ non sit aliquo modo a tali natura : ergo similiter gratia debet esse radix omnis perfectionis, omnisque virtutis sibi debitæ : aliter ista erit sibi minus sufficiens, illiusque ope indigebit : cum igitur gratiæ debeantur non modo virtutes perficientes circa finem, sed etiam circa media, quæ sunt virtutes morales, debent omnes ab ipsa gratia oriri, atque adeo esse supernaturales.

Accedit, quod sicut homo per gratiam creatur in novo *esse* et nova vita, scilicet in *esse* supernaturali et vita deifica, efficiturque civis Sanctorum et domesticus Dei, ita per ipsam gratiam et per emanationem ab ea debent illi præparari potentiæ, vires et instrumenta omnia necessaria ad vivendum sibi, convivendumque aliis secundum prædictum *esse* et vitam : ita ut ad omnia munia et functiones quæ talis vita requirit, opus non sit alienis instrumentis uti, qualia sunt naturalia omnia respectu ordinis supernaturalis. Cum autem vita deifica prout in homine requirat deifice se habere in omnibus, tam in passionibus, quam in operationibus ; tam circa media, quam circa finem : tam in ordine ad se, quam respectu aliorum (est enim officium gratiæ omnes humanos motus regere, sanctificare et perficere) oportet quod omnes virtutes, quibus prædicti motus diriguntur, atque adeo tam morales, quam Theologicæ, tam circa passiones, quam circa operationes a gratia oriantur ut propriæ perfectiones ipsius gratiæ : proindeque sint supernaturales.

8. Nec refert quod dicitur in evasione, videlicet charitatem imperare virtutibus acquisitis elevando ad finem supernaturalem. Tum quia prædictæ virtutes elevantur ut quid improportionatum et inferioris ordinis, tantumque eis imperat charitas ut extraneis et alienis instrumentis : et ideo nisi dentur virtutes infusæ ex propria natura aptæ natæ charitati inservire, et operari propter ejus finem, non manebit supernaturalis ordo perfectus. Tum etiam, quia licet charitas det virtutibus acquisitis relationem ad finem ultimum tanquam ad finem extrinsecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit ut attingant in passionibus et operationibus medium, quod ratio supernaturalis constituit, quod est bonum supernaturale honestum juxta dicta num. 1 et 2, alias prædictæ virtutes, non modo quoad relationem charitatis, sed etiam quoad tendentiam ad objectum; et secundum suam substantiam essent supernaturales : ergo non tollitur necessitas virtutum moralium supernaturalium quibus medium supernaturale attingatur. Quod si virtutes acquisitæ attingere debent prædictum medium, id non erit præcise ex im-

perio charitatis, sed ex imperio virtutum moralium infusarum, quæ habent illud pro objecto specificativo. Et forte imperium charitatis numquam pertingit ad virtutes morales acquisitas nisi mediis moralibus infusis : ut ad fortitudinem acquisitam media fortitudine infusa, et ad temperantiam, media temperantia, et sic de reliquis : unde si tollantur morales infusæ, neque imperium charitatis ad acquisitas perveniet. Quod non obscure insinuat Divus Thomas quæst. 1 de virtut. articul. 10 ad 4, cujus verba adducemus.

Effugium aliud.

Occurres secundo. Per virtutes theologicas, v. g. per charitatem exerceri posse omnes actus supernaturales in quacumque materia : eo quod omnes hujusmodi actus possunt fieri ex motivo charitatis, et sub hoc motivo ab ea elici, ut actus secundarii.

Refellitur.

9. Sed hoc etiam refelli potest. Tum, quia virtutes theologicæ solum resident in intellectu et voluntate : actus autem moralium virtutum etiam supernaturalium subjectantur majori ex parte in appetitu sensitivo : verbi gratia actus fortitudinis in irascibili et actus temperantiæ in concupiscibili. Sunt enim hujusmodi actus ipsæmet passiones appetitus ad medium rationis reductæ per prudentiam infusam : ut moderata ira, moderatus timor, moderatus amor cibi, potus, etc. ergo non possunt elici a virtutibus theologicis. Patet consequentia, nam virtus elicitiva alicujus actus debet esse in eadem potentia cum illo. Ex quo principio dubio seq. ostendemus fortitudinem et temperantiam infusam subjectari in prædicto appetitu : quia earum actus et bonitas non habetur complete usque ad illum. Tum etiam, quia virtutes sive acquisitæ, sive infusæ distingui debent secundum actus et objecta, sicut ab his specificantur : et ideo ubicumque est diversa ratio objecti formalis, oportet esse distinctam virtutem : quo principio sublato, nihil firmum haberemus circa specificationem habituum, neque esset assignabilis ratio cur, saltem in eadem potentia, multiplicarentur : sed actus supernaturales, v. g. temperantiæ habent objectum formaliter distinctum ab objecto charitatis : ergo et virtus a qua elicitur, debet a charitate distingui. Minor probatur: nam objectum charitatis est bonitas divina : objectum vero actus temperantiæ supernaturalis est medium constitutum per prudentiam infusam in passionibus et delectationibus gustus et tactus, ergo, etc.

Id autem quod in hac evasione dicitur, nempe omnes actus supernaturales posse fieri ex motivo charitatis, verum est, loquendo de motivo extrinseco ad quod actus ordinatur ex intentione operantis : imo et omnes actus virtutum naturalium fieri possunt ex prædicto motivo; non tamen loquendo de motivo intrinseco, quod coincidit cum objecto specificativo et fine operis : hujusmodi enim motivum est medium et honestas quæ prudentia infusa constituit in passionibus et operationibus. Unde quia virtus elicitiva actus regulatur secundum motivum intrinsecum, et non secundum extrinsecum ; debet talis virtus esse alia a charitate. Charitas autem respectu prædictorum actuum solum erit virtus imperativa : quia huic correspondet finis extrinsecus, ut extrinsecus, ut explicuimus tract. præced. disput. 6, dub. 3 et 4. Quod vero dicitur de actibus secundariis, si ita appellentur, qui ab aliqua virtute imperantur, fatemur omnes supernaturales versantes circa moralem materiam, posse dici actus secundarios charitatis, quatenus omnes post primam et essentialem speciem ex virtute eliciente acceptam, possunt aliam secundariam et accidentalem ex imperio charitatis recipere juxta dicta disput. cit. Cæterum actus secundarius proprie respectu alicujus virtutis non dicitur, nisi qui ab ea elicitur circa aliquod objectum secundarium, in quo non est distincta ratio formalis motiva a ratione objecti primarii. Hoc autem modo nullus ex actibus quos eliciunt morales virtutes, potest dici actus charitatis etiam secundarius.

§ III.

Objectio contra præcedentem impugnationem, ejusque solutio.

10. Objicies quod theologicæ virtutes habent se in ordine gratiæ, sicut principia naturalis rationis in ordine naturæ, ut docet Divus Thomas supra quæst. 62, articul. 3; sed principia naturalia sufficiunt homini ad eliciendos omnes actus virtutum naturalium, et ideo antequam istæ acquirantur, virtute illorum fiunt actus quibus generentur, qui sunt ejusdem speciei cum actibus, qui ab ipsis virtutibus jam genitis eliciuntur : ergo etiam virtutes theologicæ sufficient ad eliciendos similes actus in ordine supernaturali.

Confirmatur.

Confirmatur. Ita se habet charitas ad gratiam, sicut voluntas ad naturam rationalem : sed voluntas elicit, et non tantum imperat actus moralium virtutum, ergo, etc.

Confirmatur secundo. Per actum elicitum a charitate possumus velle nobis quodcumque bonum, atque adeo bonum justitiæ, temperantiæ, fortitudinis, etc. sicut ea possumus velle proximis, et sicut Angeli volunt nobis juxta dicta disput. 2, num. 70; ergo possumus eadem charitate elicere actus prædictarum virtutum. Patet consequentia, nam elicere actum alicujus virtutis non videtur esse aliud nisi velle bonum talis virtutis.

Confirmatur tandem, quia media et finis non requirunt diversas virtutes, sicut nec tribuunt distinctas species bonitatis : sed objecta virtutum moralium ad objectum charitatis comparantur sicut media ad finem : ergo non est necesse ponere alias virtutes ad illa attingenda præter charitatem.

Diluitur objectio. Respondetur ad objectionem, paritatem in majori positam non tenere in omnibus, sed in hoc, quod sicut principia naturalis rationis rectificant voluntatem sufficienter (saltem excluso per gratiam peccato), circa finem ultimum naturalem, et circa bonum proprium, circa alia vero non nisi inchoate et causaliter : ita virtutes theologicæ rectificant sufficienter circa finem ultimum supernaturalem, circa alia vero radicaliter et initiative. Differunt autem quia principia naturalia important intellectum agentem, qui in homine est fons totius naturalis luminis, rectitudinis et ordinis, et per hoc important principium actionum tam virtutum, quam actuum, quibus debent acquiri. Cæterum respectu ordinis supernaturalis non datur intellectus agens (intellectus enim divinus hoc munus sibi assumit) sed prima principia hujus ordinis incipiunt a fide, quæ est in intellectu possibili, et ab spe et charitate : unde sicut deficiente intellectu agente in ordine naturali, unus habitus non eliceret actus gignentes alium, neque manerent sufficientia principia ad eliciendos actus moralium virtutum, nisi ipsæ virtutes a Deo infunderentur ut contingit in Angelis, ita in ordine supernaturali, ubi nullus habitus vel potentia habet rationem intellectus agentis, nequit unus habitus actus alterius elicere, sicut neque ipsum habitum producere.

Secundo respondetur admissa majori negando minorem. Tum quia actus morales naturales qui fiunt ante virtutum acquisitionem, non sunt actus perfecti, sed ad hoc indispensabiliter requiritur, ut a virtutibus procedant. Unde quia gratia in suo ordine debet habere actus perfectos, necessario postulat virtutes morales, a quibus eliciantur. Tum etiam quia falsum est actus antecedentes acquisitionem virtutum fieri elicitive a solis principiis naturalis rationis : sed in appetitu sensitivo ponitur pro actibus fortitudinis et temperantiæ aliqua perfectio ab illis derivata ; quæ simul cum ipso appetitu efficit immediate prædictos actus : quamvis non dicatur *virtus*, quia non est sub statu manenti et perfecto juxta dicta disput. 1, dub. 3, a num. 42. Alia solutio.

Solvitur 1 confir. 11. Ad primam confirmationem respondetur primo negando minorem. Quia ad actus fortitudinis et temperantiæ aliarumque virtutum, quæ in sensitivo appetitu subjectantur, voluntas non concurrit elicitive, sed solum operative : eliciuntur enim ab ipso appetitu et a virtutibus in eo residentibus ex imperio voluntatis. Sed quia objectio reduci potest ad actus justitiæ, qui fiunt a voluntate elicitive, respondetur secundo, majorem esse veram quantum ad aliquid : nempe quantum ad hoc, quod sicut objectum primarium voluntatis, quod est bonum universaliter, est ratio volendi alia objecta et bona supernaturalia, et ideo voluntas mota ab illo influit in actus circa omnia : ita objectum primarium charitatis quod est bonitas divina, est causa diligendi omnia quæ ex gratia diliguntur, et sic charitas influit in omnes ejus actus. Cæterum quantum ad modum influendi est disparitas orta ex diversa comparatione utriusque objecti ad prædicta bona particularia : nam respectu objecti voluntatis, objecta particularia, v. g. justitiæ sunt formaliter partes, in quibus includitur, et de quibus prædicatur. Unde sicut hæc est vera, *objectum justitiæ est bonum*, ita hæc, *objectum justitiæ est objectum voluntatis*. Et ideo per hoc quod voluntas ad prædicta objecta particularia extendatur, non extrahitur a proprio objecto : atque adeo non indiget alia potentia aut virtute, cui solum imperet : quia hæc solum additur propter transitum ad alienum objectum, sed tantum indiget virtute ut compleatur circa proprium in hac, vel in illa materia particulari, possitque elicere actum perfectum. At vero respectu objecti charitatis non sunt formaliter partes

alia objecta v. g. justitiæ, sed totaliter extra illud : quare quia nulla potentia aut virtus potest operari immediate et elicitive circa alienum objectum, sed ad summum imperative et mediate; inde est, ut charitas nequeat objectum justitiæ immediate attingere, neque actum ejus elicere, sed solum imperare et movere justitiam ad eliciendum.

Adde, quo sicut in objecto justitiæ est duplex ratio : alia generica quæ correspondet immediate voluntati, nempe ratio *boni* ut sic : et alia specifica, videlicet ratio *justi*, quæ correspondet habitui justitiæ : ita actus quo immediate attingitur, petit elici a duobus : secundum rationem generi-cam a voluntate, et secundum specificam ab ipsa justitia. Cæterum in objecto vel actu moralis virtutis nulla datur ratio immediate cerrespondens charitati, sed tota ejus substantia tam secundum gradum genericum, quam secundum specificum posset sine charitate fieri : atque adeo nequit prædictus actus elicitive ab ea procedere.

Diluitur secunda. 12. Ad secundam confirmationem respondetur : bonum virtutis moralis esse duplex : aliud *formale*, scilicet ipse actus virtuosus in quo est bonitas et moralitas formalis : aliud *objectivum* nempe objectum dictatum a prudentia, a quo specificatur actus, quodque solum objective est morale. Primum ex his bonis possumus velle nobis et aliis per actum elicitum a charitate ; non autem secundum, et ad hoc attingendum, per ordinem ad prudentiam supernaturalem ponuntur virtutes morales infusæ : sicut ad attingendum ipsum sub prudentia humana ponuntur acquisitæ.

Animadversiones. Pro cujus explicatione nota, virtutes poni in potentiis propter difficultatem ex parte actus : et ideo ibi requiritur specialis virtus ubi datur in actu specialis difficultas: ubi vero unus actus non addit difficultatem supra alium, reducuntur in eandem virtutem. —Secundo nota discrimen inter objectum charitatis, et moralium virtutum. Nam charitas habet pro objecto bonum per essentiam seu ipsam rationem boni : cujus constitutio a prudentia non dependet : virtus vero moralis habet pro objecto bonum a prudentia constitutum in aliqua materia : consistitque hoc bonum in eo quod talis materia regulis prudentiæ subjaceat, et illis adæquetur. Unde difficultas actus Charitatis sita est in attingentia objecti, quod de se dicit ipsam honestatem : quæ proinde attingentia non subjacet per se prudentiæ adæquanti tale objectum, sed independenter ab illa est attingentia objecti honesti. Difficultas vero actus virtutis moralis consistit in attingendo objectum constitutum per prudentiam, quod nisi sub prudentiæ regulis attingatur, non attingitur ut honestum. — Denique observa, actum virtutis moralis, ut *reddere quod debetur*, *temperate comedere*, *etc.* posse considerari, vel ut actus tendens ad objectum dictatum per prudentiam, vel ut objectum appetibile per alium actum. Primo modo dependet formaliter a prudentia, quamvis mediante objecto : quia nisi prudentia dictet in objecto mensuram, sub qua attingi debet, attingentia ejus non erit actus virtutis. Secundo autem modo non dependet a prudentia formaliter, sed tantum præsuppositive: nam supposito quod aliquis sit actus virtutis, sine alia regulatione est objectum honestum. Ex his deducitur qualiter charitas per proprium actum possit attingere actus virtutum moralium volendo illos, non autem possit immediate attingere eorum objecta: quia attingere objectum sub mensura prudentiæ habet specialem difficultatem, quam non dicit attingere illud supra talem mensuram, independenterque ab illa, atque adeo requirit distinctam virtutem : sed objecta moralium virtutum petunt attingi primo modo ; actus vero secundo modo : ergo quamvis charitas quia habet objectum superius ad prudentiam possit istos attingere, non tamen illa, quorum constitutio prudentiæ subjacet ; atque adeo opus erit alia virtute per se dependente a prudentia, quæ est virtus moralis. Ad hæc. Charitas solum vincit difficultatem quæ est in attingentia boni quasi per essentiam talis, hoc est, non constituti per prudentiam ; ergo sicut ob hanc rationem potest sine alia virtute actus omnium appetere, eo quod sunt quasi per essentiam boni, quatenus eorum bonitas non dependet immediate a prudentia : ita ad attingenda objecta moralia, quæ immediate per prudentiam constituuntur, indigebit virtutibus moralibus.

Replic 13. Neque obest si urgeas, plures esse actus elicitos a charitate, qui attingunt immediate objecta regulata per prudentiam : ut patet de correctione fraterna, de eleemosyna, et de beneficentia, quæ ponuntur a D. Thom. actus charitatis 2, 2, q. 31, et sequentibus. Respondetur enim, primum Diluit et secundum ex istis actibus non elici a charitate :

charitate : sed eleemosyna elicitur mediante misericordia, quæ est virtus distincD.Thom. ta consequens charitatem, de quo D. Th. loco cit. q. 32, art. 1, sic ait : *Manifestum est, quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ. Et quia misericordia est affectus charitatis, ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis misericordia mediante.* Correctio vero fraterna est quoddam consilium, et ita debet elici a prudentia vel eubulia quæ est bene consiliativa : ex imperio tamen charitatis propter rationem quam habet S. Doctor q. 33, art. 1 ad 2, ubi cum esset argumentum : *Correctio fraterna fit per secretam admonitionem : sed admonitio est consilium quoddam : ergo fraterna correctio non est actus charitatis sed prudentiæ.* Respondet inter alia : *Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum fratris peccatum : quod pertinet ad charitatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentia vero secundario quasi exequentis et dirigentis actum.* Beneficentiam concedimus esse actum elicitum charitatis : sed ut observat Angelic. Doct. q. 31, art. 1, iste actus solum respicit benefacere amico secundum communem boni rationem : hoc autem quod est *benefacere* secundum communem rationem, ex se et antecedenter ad prudentiam importat honestatem. Quod si actus eliciti a charitate inveniantur dependere a prudentia, non erit per se tanquam a constituente objectum, sed per accidens tanquam a removente aliquod prohibens, ut alibi explicabitur.

Alia solutio. 14. Secundo respondetur ad prædictam secundam confirmationem, per actum elicitum a charitate posse velle nobis et aliis omne quod est bonum absolute et in esse rei, conducitque ad beatitudinem : non autem quod præcise est bonum in esse objecti. Unde quia actus omnium virtutum sunt boni priori modo, objecta autem moralium non nisi posteriori : illi possunt immediate per charitatem ; non tamen ista. Et ideo opus est virtutibus moralibus, per quas appetitus ad illa immediate afficiatur. Quod, ut melius intelligatur animadverte ex D. Th. 2, 2, q. 25, art. 12, quatuor esse diligibilia ex charitate : Deum, seipsum, proximum, et corpus proprium. Nam cum charitas sit quædam amicitia fundata super communicatione vitæ spiritualis gratiæ et gloriæ, ad eos se extendit cum quibus in prædicta vita communicamus : qui sunt Deus, proximus, et nos ipsi tam secundum animam, quam secundum corpus. Et quia amare aliquem est velle illi quod ipsi est bonum : quidquid nobis, vel proximis immediate bonum existit, possumus per charitatem immediate velle : quod vero neque illi, neque nobis immediate est bonum, nequit immediate per eam appeti. Est autem discrimen inter actus et objecta virtutum moralium : nam actus quia sunt boni in *esse rei*, etiam nobis immediate sunt boni, immediateque afficiunt et bonificant nos illisque immediate beatitudinem promeremur. Cæterum objecta ut talia non sunt bona in esse rei, sed tantum ut attinguntur actibus et in esse termini illorum, et ideo nec nos immediate perficiunt, neque ad beatitudinem immediate conducunt, sed præcise ratione actuum. Hinc ergo provenit ut charitas immediate per seipsam velit prædictos actus ; non autem attingat immediate objecta. Adde, charitatem eatenus se extendere ad diligenda bona creata, quatenus in eis participatur, et per ea extenditur bonitas divina, quæ est primarium illius objectum, juxta dicta tract. 8, disp. 2, dub. 5 ; hujusmodi autem extensio non fit immediate per objecta ut talia, quia in eis non datur bonitas in esse rei, sed sola aptitudo terminandi actum bonum : fit vero per actus qui in esse rei sunt boni. Unde isti, et non illa debent per charitatem appeti.

Diluitur ult. confirm. 15. Ad ultimam confirmationem respondetur, objecta virtutum moralium non comparari ad objectum charitatis ut media proprie et stricte dicta, de quibus duntaxat procedit major prædictæ confirmationis, sed ut fines intermedii ad ultimum in quibus præter bonitatem quæ est per actualem relationem ad ipsum ultimum finem, datur propria honestas ex conformitate materiæ cum regula rationis : a qua honestate actus et habitus versantes circa prædicta objecta sumunt suam primariam speciem distinctam ab ea quam recipiunt ex influxu charitatis, juxta id quod tract. præced. disp. 6, dub. 3, et 4 explicuimus. Unde, quoties in hoc dubio aut alibi objecta virtutum moralium *media* appellaverimus, debet hoc modo intelligi, non vero de mediis proprie dictis, in quibus nulla est propria honestas, sed tantum utilitas : charitas enim nequit immediate per seipsam elicere aut imperare actum circa objecta præcise utilia,

neque aliquod objectum sub hac ratione posset ad finem ejus immediate ordinari, nisi prius per ordinem ad aliud objectum honestum, honestatem participet. Adde, prædicta objecta multoties appellari *media*, non quia sint utilia, sed quia consistunt in mediocritate secundum regulam prudentiæ tenentque medium inter excessum et defectum : hujusmodi autem medium est ipsum bonum honestum et finis proximus moralium virtutum : nam ideo dicuntur dependere essentialiter a prudentia, quia objectum ipsarum est aliquid per illam in medio constitutum.

§ IV.

Consectaria præcedentis doctrinæ.

1 corollarium. 16. Per ea quæ dicta sunt liquet veritas doctrinæ articuli 4 hujus quæstionis, ubi statuit Divus Thomas virtutes morales per se infusas distingui specie ab acquisitis. Etenim species virtutum sumi debent ab objectis : et ideo quæcumque habuerint objecta formalia distincta, debent specie differre. Porro objecta virtutum moralium infusarum distingui formaliter ab objectis acquisitarum, quamvis conveniant in materia, constat ex dictis a num. 2. Tum quia objectum infusarum est medium et honestas constituta a ratione supernaturali in passionibus et operationibus, ac proinde quid supernaturale. Objectum vero acquisitarum est medium et honestas constituta in eadem materia per rationem naturalem : atque adeo quid naturalis ordinis : naturale autem et supernaturale debent saltem distingui specie. Tum etiam, quia honestas in objecto virtutum infusarum attenditur ex proportione ad finem ultimum supernaturalem, et ad supernaturalem vitam gratiæ et gloriæ. In objecto vero acquisitarum attenditur secundum proportionem ad finem naturalem, naturalemque et humanam vitam : quæ proportiones valde differunt sicut fines per quos regulantur. Ad hæc. Virtutes morales ordinantur ad componendam vitam hominis tam in ordine ad se, quam in ordine ad concives cum quibus debet conversari, eo quod est animal sociabile et politicum, et ita oportet ut secundum diversam vitam et rempublicam ubi collocatur, diversæ ei tribuantur virtutes : constat vero hominem per gratiam constitui in diversa et superiori vita, diversaque et superiori republica ab ea in qua est per suam naturam : nam per illam efficitur civis Sanctorum, et domesticus Dei, habitatorque Hierusalem cœlestis ; per hanc vero solum efficitur civis humanæ civitatis, cohabitatorque aliorum hominum secundum quod humanam et terrenam vitam degunt : igitur virtutes infusæ quæ in priori fundantur ad eamque ordinantur, erunt essentialiter diversæ ab acquisitis, quæ ordinantur ad vitam naturalem, et eam exornant. Videatur littera articul. 4.

Secundum. 17. Secundo infertur tempus infusionis moralium virtutum esse in instanti justificationis simul cum gratia. Hoc deducitur ex testimoniis adductis a n. 3, ubi non semel dicitur prædictas virtutes infundi parvulis in baptismo, eo quod tunc infunditur gratia. Tum etiam, nam cum sint proprietates gratiæ, debent ab eodem agente conferri ac proinde simul cum ipsa gratia : nam qui dat formam, simul dat proprietates formam consequentes, nisi obstet aliquod impedimentum, quod non reperietur in præsenti. Tum præterea : sicut homo ex tunc constituitur *in esse* et vita supernaturali, ita debent ei ex tunc conferri vires et principia ad operationes hujus ordinis, quæ sunt actus omnium virtutum : debetque homo ipse totus interius sanctificari et renovari tam secundum animam, quam secundum potentias, totaque domus ejus pro inhabitatione novi hospitis Spiritus Sancti divinis charismatibus, omnique gratiæ ordinis supellectili exornari : sicut autem anima ornatur per gratiam ; sic potentiæ per omnes virtutes : debent ergo simul cum illa infundi. Videatur Angel. Doct. infr. q. 65, art. 3.

Tertium. 18. Ex quo infertur tertio, in quolibet justo reperiri virtutes morales infusas circa omnem materiam, circa quam possunt naturales acquiri : atque adeo antecedenter ad istas esse simpliciter virtuosum, humilem, castum, fortem, etc. Ratio est quia in omni materia ubi prudentia naturalis potest invenire honestatem, et constituere medium attingibile a virtute acquisita in ordine ad naturalem finem, potest similiter prudentia infusa in ordine ad supernaturalem : ergo possibilis erit et de facto dabitur cum gratia virtus infusa circa talem materiam, attingens in ea honestatem et medium supernaturalia.

Interrogatio. Quæres autem an circa prædictas materias tot distingui debeant virtutes infusæ, quot

quot acquisitæ; an vero minor numerus sufficiat? Et ratio dubitandi est, quia cum virtus infusa sit ordinis superioris, consonum videtur ut ad plura se extendat, ac proinde quod una ex his virtutibus pluribus acquisitis æquivaleat: sicut una scientia infusa æquivalet pluribus acquisitis, et earum objecta se extendit. Nihilominus verius videtur prædictas virtutes infusas mutiplicari sicut multiplicantur acquisitæ, esseque ad minus in eodem numero. Ratio vero est, quia virtus moralis etiam infusa distinguitur secundum habitudinem materiæ, quam attingit, ad prudentiam: et ideo ubicumque talis habitudo fuerit diversa, debent virtutes multiplicari; cumque illa ex materia primario et originaliter distinctionem accipiat, juxta dicta tract. præced. disp. I, dub. 4 et 6, oportet etiam virtutes morales infusas per materias et modos habitudinis earum ad rationem distingui: quo pacto distinguuntur etiam acquisitæ. Neque est simile de virtutibus intellectualibus speculativis, qualis est scientia: nam in his distinctio non sumitur ex materia; sed ex principiis per quæ ad probationem conclusionum proceditur: etquia hujusmodi principia in scientia infusa magis adunantur propter majorem abstractionem a materia quam in acquisitis: potest istis multiplicatis, illa non distingui.

Alia interrogatio.

Quæres secundo, an circa aliquam materiam circa quam nulla datur virtus acquisita, detur virtus moralis infusa? Hanc difficultatem tractat hic Alvarez disp. 110, et respondet nullam esse virtutem moralem infusam, cui non correspondeat circa eandem materiam virtus aliqua vel habitus moralis acquisitus. Et rationem tradit, quia virtus moralis infusa ad hoc requiritur, ut circa moralem materiam producat actum supernaturalem in ordine ad bonum politicum ordinis divini secundum regulas divinæ legis: ergo circa eandem materiam assignari debet habitus acquisitus eliciens actum secundum regulas rationis humanæ: sive talis habitus simpliciter sit virtus, sive ad virtutis speciem non pertingat. Sed an hæc doctrina admittat aliquam exceptionem, constabit ex dicendis a num. 30. Et latius infra in arbore prædic.

Corollarium ultimum.

19. Denique infertur, hanc doctrinam de existentia virtutum moralium infusarum non extendi ad intellectuales speculativas, scientiam vel sapientiam: neque ad omnes practicas, ut ad artem; sed dumtaxat ad prudentiam et partes ejus: quamvis enim aliæ virtutes intellectuales possint a Deo infundi, raro tamen ita contingit, et non nisi ex speciali privilegio. Ratio vero est, quia tales virtutes non habent per se connexionem cum gratia secundum statum hujus vitæ, neque ad instituendam vitam moralem etiam supernaturalem necessariæ sunt: non enim per se perficiunt potentias circa ultimum finem, sicut perficiunt theologicæ: neque circa media per se ad illum ordinata, sicut morales: neque dant rectum operationis usum juxta dicta supr. q. 57, art. 3 et 4, et ideo nec ratione illarum homo dicitur simpliciter *perfectus;* nec propter earum carentiam caret hac denominatione. Quæ omnia e contrario accidunt in prudentia et ejus partibus, sine quibus neque virtutes morales esse possunt, neque homo simpliciter bonus et perfectus: ideo istæ habent necessariam connexionem cum gratia; non autem illæ. — Adde experientia notum esse non omnes justos esse artifices vel doctos per sapientiam aut scientiam virtutes: ergo non infunduntur illis de facto. Diximus *per sapientiam aut scientiam virtutes*, quia dona Spiritus Sancti sunt omnibus justis communia, et sic a dono sapientiæ possunt omnes denominari *sapientes secundum Deum.*

§ V.

Opposita opinio cum suis argumentis.

20. In oppositum nostræ assertionis sentiunt Henric. quodlib. 6, quæst. 12, Durand. in 3, dist. 33, quæst. 6, Scotus dist. 36, quæst. 1, quos sequi omnes Scoti discipulos docet Franciscus Felix tract. de virtut. cap. 3, difficult. 3, qui non solum aliis subscribit negando existentiam virtutum moralium infusarum, sed negat etiam possibilitatem. At quam parum probabilitatis sortiatur jam hæc opinio, colligi potest ex dictis a num. 1. Arguitur tamen pro ea; 1 argum. virtus per se infusa debet habere objectum et motivum intrinsecum supernaturale: sed motivum intrinsecum, verbi gratia, temperantiæ non potest esse supernaturale: ergo neque ipsa virtus. Minor probatur. Nam motivum intrinsecum temperantiæ est mediocritas in cibo et potu; hæc autem mediocritas non excedit ordinem naturæ sicut nec materia in qua reperitur. Henric. Durand. Scotus. Franc. Felix.

Confirmatur. Objectum temperantiæ infusæ solum potest distingui ab objecto acqui- Confirm.

sitæ propter relationem ad ultimum finem supernaturalem : sed hæc relatio non distinguit prædictas virtutes: ergo, etc. Minor probatur. Tum quia virtutes specificantur per fines proximos et intrinsecos : prædicta autem relatio solum est ad finem extrinsecum et remotum. Tum præterea, quia etiam virtus acquisita potest importare illam relationem ex imperio charitatis : ergo in hoc non differt ab infusa. Denique, ut tract. præced. disp. 6, num. 73 dictum est, omnes actus virtutum quatenus in relatione ad finem ultimum supernaturalem conveniunt, sunt unus atomæ speciei, habentque eandem bonitatem moralem ex illa relatione : ergo talis relatio non potest esse distinctiva vel specificativa alicujus moralis virtutis.

Diluitur. Respondetur ad argumentum concessa majori, negando minorem. Ad probationem constat ex dictis num. 2, quomodo mediocritas in cibo et potu quæ est motivum intrinsecum temperantiæ infusæ, sit ordinis supernaturalis, utpote constituta per prudentiam infusam et in ordine ad supernaturalem finem.

Diluitur confirmatio. 21. Ad confirmationem respondetur, in objecto et actu virtutis moralis infusæ considerari duas relationes ad finem ultimum: aliam proximam et actualem, quæ est ipsa ordinatio per charitatem facta et modalis quædam ejus participatio : aliam radicalem, quæ est fundamentum prædictæ ordinationis, consistitque non in eo quod prædictum objectum sit actu formaliter vel virtualiter relatum ad finem ultimum supernaturalem, sed in eo quod sit ejus mensuræ et proportionis cui debeatur ut quid ipsi connaturale actualis relatio in illum : quod non habet objectum vel actus virtutis acquisitæ, sed solam potentiam obedientialem ut referatur in prædictum finem tanquam aliquid ordinis inferioris, et cui talis relatio neque debita neque connaturalis sit. Cum ergo dicitur objectum temperantiæ infusæ constitui et ab objecto acquisitæ distingui per relationem ad finem ultimum supernaturalem; intelligendum est de relatione fundamentali et radicali, quæ est ipsa intrinseca honestas, et proximus finis temperantiæ, seu ipsa mediocritas constituta in ejus materia; distinguiturque et multiplicatur secundum materiæ diversitatem: non autem de relatione actuali, sive formali sive virtuali, quæ est de linea charitatis, et quædam ejus modalis participatio superaddita tanquam accidens proprium actibus vel objectis aliarum supernaturalium virtutum. Et quia probationes minoris solum procedunt de hac actuali relatione ad quam non recurrimus, non oportet illis respondere. Quod si primæ applicentur omnes debent negari. Sumiturque hæc solutio ex Divo Thoma in præsenti art. D.Tho 4 ad 1, et in 3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 4 ad 4, ibi : « Dicendum, quod « quamvis finis ultimus non faciat identitatem in specie, facit tamen diversitatem, « sicut generis diversitas facit diversitatem « in specie. Tamen sciendum, quod relatio « actualis ad remotum finem non facit præ« dictam differentiam, sed originalis relatio « ad ipsum, secundum scilicet quod ex diversitate finis fit diversa propositio in « actu et habitu. » Et quæst. de virtut. articul. 10 ad 9, sic ait : « Dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus , nisi quatenus in fine proximo est « debita proportio ad ultimum finem : oportet enim ea quæ sunt ad finem esse proportionata fini. » Et in solut. ad 10, concludit : « Non igitur temperantia et fortitudo « infusæ differunt specie ab acquisitis ex « hoc quod imperantur a charitate earum « actus, sed ex hoc quod earum actus secun« dum eam rationem sunt in medio consti« tuti, prout sunt ordinabiles ad ultimum « finem qui est charitatis objectum. »

Secundo arguitur. Nulla est necessitas actuum virtutum moralium infusarum : ergo neque ipsarum virtutum. Consequentia liquet, quia virtutes solum requiruntur propter actus. Antecedens vero probatur: nam vel tales actus essent necessarii propter justificationem, ut dispositiones ad gratiam : et ad hoc sufficiunt actus virtutum theologicarum: vel propter meritum gloriæ : et neque ad hoc videntur necessarii, quia gloriam sufficienter mereri possumus actibus virtutum acquisitarum si imperentur a charitate. Argu 2.

22. Respondetur negando antecedens ut constat ex dictis a num. 8. Ad probationem concedimus prædictos actus non requiri ut dispositiones ad gratiam (requiruntur tamen hoc modo ipsæ virtutes : nam sicut omnes potentiæ animæ sunt dispositiones concomitantes illam, non quia in ipsa animæ introductione operari debeant, sed quia ex tunc debentur ut suo tempore operationes eliciant : ita gratiæ debentur in ejus introductione omnes virtutes, suntque dispositiones ad illam, non ut omnes tunc operentur, Ener tur.

rentur, sed ut ex tunc habeat connaturalia principia ad operandum cum opus fuerit in omni materia) sed negamus tales actus non requiri propter meritum gloriæ. Nam licet actus ordinis naturalis secundum quod a charitate imperantur, conducant ad meritum, tamen sicut hoc imperium non est eis connaturale, sic nec meritum : et ideo opus est actibus supernaturalibus, quibus utrumque per se et connaturaliter conveniat : ut ita gratia et charitas in suo ordine habeant completam perfectionem, et non indigeant exire ad actus ordinis naturalis propter suum finem consequendum : quamvis ex dignatione possint ad illos descendere, et ad prædictum finem eos elevare.

D.Thom. Adde ex Divo Thoma loco cit. de virtut. ubi propositum argumentum quod fuerat in ordine quartum ita diluit : *Dicendum, quod cum nullum meritum sit sine charitate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine charitate; cum charitate autem simul infunduntur aliæ virtutes : unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem nisi mediante virtute superiori : sicut fortitudo quæ est virtus hominis, qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum nisi mediante fortitudine quæ est virtus hominis in quantum est civis.* Vult ergo Angelic. Doct. quod ut virtus acquisita, v. g. fortitudo possit imperari a charitate, debet prius natura imperari a fortitudine infusa, ita ut hoc imperium sit dispositio ad illud. Cujus ratio reddi potest, quia cum virtus acquisita et ejus actus sint infimum in ordine morali, et virtus charitatis supremum, nequit ab illis ad hujus imperium perveniri nisi per aliquod medium, quod est virtus moralis infusa. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ infima movet per intermedia, et hæc per superiora. Deficiente ergo virtute morali infusa, non posset motio charitatis ad acquisitam pertingere, neque ejus actum meritorium reddere. Quam doctrinam alibi latius examinabimus.

Argum. 3. 23. Probatur tertio. Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem respectu actus : sed homo per infusionem gratiæ non recipit hanc facilitatem, nec minus difficile operatur bonum, quam si gratiam non recepisset, ut experientia comprobatur, donec per actuum exercitium virtutes acquirat : ergo non infunduntur illi habitus virtutum. Confirmatur. Nam signum virtutis est operari cum delectatione, sed qui accipit gratiam non statim delectabiliter operatur : ergo non recipit cum ea virtutes. Confirm.

In solutione hujus argumenti plura dicit Curiel, quam videntur necessaria. Et quidem si aliquid convinceret, probaret non infundi cum gratia virtutes theologicas (quod est hæreticum vel erroneum), nam justus etiam post gratiæ infusionem patitur difficultatem in illarum actibus eliciendis. Quod si dicas, non esse de ratione harum virtutum tribuere facilitatem ad suos actus : sed solum *posse :* hoc ipsum responderi poterit de moralibus infusis. Breviter ergo ex dictis disput. 1, num. 2, respondetur duplicem esse facilitatem respectu alicujus actus : aliam per se et intrinsecam, quæ consistit in eo quod principium elicitivum talis actus sit sufficienter proportionatum et completum respectu illius : aliam extrinsecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, aut indispositionum, quæ, etiam existente perfecto et completo prædicto principio, impediunt vel reddunt difficile exercitium operationis. Virtus ergo sive acquisita, sive infusa tribuit primam facilitatem, quia essentialiter habet complere potentiam elicitivam actus : secundam vero tribuit virtus acquisita, non formaliter quasi ipsa sit ablatio talium impedimentorum, sed concomitanter, quia requirit ad sui generationem exercitium multorum actuum per quos prædicta impedimenta tolluntur. Quo adhuc modo non dat illam virtus infusa per se loquendo, quia non acquiritur per actus, sed infunditur immediate a Deo. Neque circa primam facilitatem aliquid convincit experientia, quia dum non datur secunda, exercitium actus semper est nobis laboriosum, nec possumus experimento percipere complementum aut incomplementum potentiæ secundum se. Vide Divum Thomam infra quæst. 65, art. 3 ad 2. Solutio arg.

24. Si vero inquiras, an virtus infusa non solum det potentiæ prædictam facilitatem complendo ipsam, quod præstat in genere causæ formalis, sed etiam efficienter eam communicet actibus? Respondendum est affirmative juxta dicta de virtutibus acquisitis disput. 1, a num. 81. Nam eo ipso quod prædicta virtus compleat permanenter potentiam et determinet ad elicientiam ac- Quæstum.

tus, talis actus procedet ut dependens a principio connaturali et completo : in qua dependentia diximus num. cit. consistere facilitatem intrinsecam actus.

Aliud quæsitum. Et si rursus quæras, an talis facilitas sit modus distinctus ex natura rei, ut ibidem diximus de facilitate virtutis acquisitæ : vel potius sit ipsa substantialis perfectio actus supernaturalis? Hoc videtur pendere ex alia quæstione alibi discutienda, an nimirum idem actus, qui modo procedit ab habitu virtutis moralis infusæ, v. g. fortitudinis, possit fieri sine tali virtute per aliquod auxilium fluens? Si enim hoc dicamus consequenter tenendum est facilitatem illius actus esse modum distinctum a substantia ab eaque separabilis : nam cum actus procedit ab auxilio caret prædicta facilitate, sicut caret dependentia a principio permanenter completo : et tamen, ut supponitur, habet eandem specificam perfectionem, ac cum procedit de virtute infusa cum facilitate. Si vero prædictus actus indispensabiliter postulet procedere ab habitu virtutis : nec possit idem specie ab auxilio procedere : non sic apparet quomodo facilitas ejus distinguatur a substantia, aut quid addat supra illam : quia cum per ipsam substantiam essentialiter sit connexus et dependens a principio permanenter completo, per eam est intrinsece facilis, neque est locus novo modo dependentiæ superaddito.

Solutio confir. D.Thom. Ad confirmationem respondet Divus Thomas quæst. de virtutibus art. 10 ad 15 : *Dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia, operari : nec requiritur quod delactabiliter operetur propter molestias quas sentit, sicut Philosophus dicit* 3 *Ethic. quod fortis sufficit sine tristitia operari.* Nec quælibet tristitia contrariatur virtuti infusæ, sed ea tantum quæ graviter adversatur rationi et legi Dei.

Ult. Argum. 25. Denique arguitur. Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent a justificato vitia præexistentia, nam contraria mutuo se expellunt : sed hoc est contra manifestam experientiam : videmus enim recenter justificatos manere per aliquod tempus ita vitiis affectos, proclivesque ad peccandum, sicut antea : ergo, etc.

Huic argumento non potest plene satisfieri usque ad sequentem tractatum de peccatis : ubi disp. 1, dub. 2, ostendemus vitia non opponi directe et immediate virtutibus infusis, et ideo posse manere cum illis etiam in gradibus intensis, quamvis non sub statu vitiorum, sed retractata, et in via corruptionis : et ideo quamvis sint per aliquod tempus in justificato non denominant illum absolute *vitiosum*.

DUBIUM II.

Utrum virtutes morales infusæ subjectentur in appetitu sensitivo, vel in voluntate?

Aliquas virtutes morales infusas ut justitiam et partes ejus in sola voluntate recipi notum est ex dictis disput. 2, dub. 3. Si enim ad attingendum bonum alienum ordinis naturalis non est per suam naturam voluntas sufficienter completa, sed indiget virtute acquisita : multo magis ad attingendum bonum alienum supernaturale indigebit infusa. Et si appetitus sensitivus ob sui materialitatem non potest extendi ad bonum alienum naturale, et ideo est incapax justitiæ acquisitæ, neque etiam poterit extendi ad supernaturale, in quod dirigit justitia infusa. Reducitur ergo difficultas ad virtutes quæ respiciunt bonum proprii suppositi : ut temperantia, fortitudo, et cæteræ quæ sunt in ordine ad passiones : et si quæ aliæ respiciunt bonum proprium in voluntate consummandum.

§ I.

Refertur sententia Angelici Doctoris.

Asser. tio 1. 26. Dicendum est primo, virtutes morales infusas versantes circa passiones, ut fortitudinem, temperantiam et earum partes subjectari in appetitu sensitivo, non vero in voluntate. Conclusio est sine dubio Divi Thomæ non solum quia ubicumque agit de subjecto fortitudinis et temperantiæ universaliter assignat prædictum appetitum, ut videre est locis citat. supr. disput. 2, dubio 2 et 3, neque oppositum de fortitudine vel temperantia infusa alicubi insinuat : sed etiam quia agens determinate de fortitudine vel temperantia infusis quæst. de virtut. artic. 10 ad 11, dicit subjectari in irascibili et concupiscibili. Et cum esset argumentum : quia virtus infusa debet esse in mente seu in parte rationali propter

propter diffinitionem Augustini : *Virtus est bona qualitas mentis,* etc.; irascibilis autem et concupiscibilis non sunt in mente, sed in parte irrationabili, respondet : quod *irascibilis et concupiscibilis accipiunt nomen*
D.Thom. *rationis vel rationalis, in quantum participant aliqualiter rationem in quantum obediunt ei : et secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.* Et in 3, dist. 33, quæst. 2, artic. 4, quæstiuncul. 2 ad 3, dividit virtutes residentes in appetitu sensitivo per acquisitas et infusas : et docet acquisitas subjectari in illo secundum quod movetur a naturali ratione ; infusas vero secundum quod movetur a charitate residente in voluntate.

Idem docet hac 1, 2, quæst. 85, art. 3, ubi assignans subjectum omnium virtutum moralium quæ erant cum justitia originali, atque adeo tam naturalium, quam supernaturalium, sic ait : *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subjecta virtutum scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis in qua est temperantia.* Constatque manifeste hoc loco præcipue comprehendi virtutes infusas si integre legatur. Intendit enim Divus Thomas explicare quatuor vulnera, quæ in prædictis quatuor potentiis per peccatum originale incurrimus ex ablatione illarum quatuor virtutum, quibus tales potentiæ rectificantur, et ideo subdit : *In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ : in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ ; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis : in quantum vero concupiscibilis destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ.* Constat autem prædicta quatuor vulnera potius incurri per destitutionem virtutum infusarum, quam acquisitarum : et ideo licet istæ acquirantur, dum illæ non infunduntur, non sanantur. Videatur sup. q. 61, artic. 2, ubi ex quaternario numero potentiarum animæ : intellectus, voluntatis, irascibilis, et concupiscibilis, deducit debere esse quatuor cardinales virtutes : ut unaquæque suam potentiam perficiat. Quæ ratio eodem modo procedit de virtutibus infusis ac de acquisitis. Et ideo art. 5 sequenti dividit prædictas virtutes in politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares, sub quibus non tantum acquisitas, sed etiam infusas comprehendi, omnes fere Theologi fatentur. Sanctum Doctorem sequuntur Medina supr. quæst. 56, art. 4, et in præsenti art. 3, ubi Gregorius Martinez dub. 2, Montes. disp. 39, n. 143, Salas disp. 6, sect. 5, dicens sic sentire generaliter Thomistas.

27. Probatur ratione. In illa potentia constituenda est aliqua virtus, ubi est actus omnino proprius talis virtutis : sed actus omnino proprii temperantiæ et fortitudinis infusarum sunt in appetitu sensitivo : sunt enim ipsæ passiones appetitus constitutæ in medio secundum regulam prudentiæ infusæ : ut moderata audacia, moderatus timor, moderata affectio erga cibum et potum secundum prædictam regulam : ergo ipsæ virtutes debent in prædicto appetitu recipi. Prima ratio.

Confirmatur. Virtutes quæ versantur circa eandem materiam, debent in eadem potentia subjectari : in illa nimirum cujus talis materia fuerit actus vel objectum : sed temperantia infusa et acquisita v. g. versantur circa eandem materiam, nempe circa passiones appetitus concupiscibilis, quas prima moderatur secundum prudentiam infusam, et secunda juxta naturalem rationem : igitur debet utraque in eadem potentia recipi : cum ergo acquisita in prædicto appetitu recipiatur ut probatum est disp. 2, dub. 2, idem debet dici de infusa. Confirm.

Confirmatur secundo. Nam actus appetitus sensitivi potest rectificari non solum per conformitatem ad prudentiam acquisitam, sed etiam ad infusam : ergo debet poni in tali appetitu aliqua perfectio supernaturalis, quæ prædictam rectitudinem immediate efficiat, exequaturque talem actum ut prudentiæ infusæ consonum : hæc est autem virtus moralis infusa : ergo, etc. Antecedens est satis notum : nam prudentia infusa non est minus universalis, nec minus se extendere debet quam acquisita : et ideo quicumque actus potest per istam regulari et rectificari, uti possunt omnes actus liberi sensitivi appetitus, potest quoque regulari et rectificari per illam. Ex quo etiam patet prima consequentia. Quia cum prudentia infusa sit in intellectu, nequit immediate et elicitive prædictam rectitudinem communicare actibus appetitus, sed mediante aliqua forma in ipso appetitu recepta, quæ sit veluti participatio et sigillatio talis prudentiæ : cujus munus in genere causæ Alia confir.

formalis sit conformare illi habitualiter appetitum, ubi residet : et in genere efficientis elicere operationem actualiter conformem regulis prædictæ prudentiæ. Minor vero subsumpta facilius probatur. Tum quia prædictæ perfectioni nihil deest ad rationem virtutis, ut intuenti constabit : et cum sit per se connexa cum prudentia infusa et circa materiam moralem versetur, erit virtus infusa moralis.

Evasio. 28. Dices, sufficere ad rectificandum prædictum actum una cum prudentia infusa existente in intellectu, virtutem similiter infusam sive moralem, sive theologalem residentem in voluntate a qua appetitus sensitivus moveatur, sine eo quod in hujusmodi appetitu ponatur alia intrinseca perfectio : quemadmodum ad rectificandum actum omnino externum sufficit virtus residens in appetitu interiori, a quo actus externi imperantur. Sed contra : nam ut ait D. Thom. sup. q. 56, art. 4 : Actus qui progeditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit bene disposita ad talem actum : sicut actus quem exercet artifex medio instrumento, non potest egredi perfectus, nisi tam artifex quam instrumentum recte disponantur : igitur ut actus qui procedit ab appetitu sensitivo ex motione intellectus et voluntatis, procedat rectus et virtuosus, non sufficit ut sint recte disposita intellectus et voluntas per virtutes in eis existentes, sed debet ipse appetitus per propriam virtutem disponi.

Præcluditur.

Confirmatur. Nam ut actus appetitus procedat rectus rectitudine naturali, non sufficit esse rectum intellectum et voluntatem a quibus movetur, sed debet in eodem appetitu poni virtus acquisita per quam intrinsece rectificetur : ergo ut actus ejus evadat rectus rectitudine supernaturali non sufficient virtutes infusæ rectificantes voluntatem et intellectum, nisi in eodem appetitu virtus infusa rectificans illum constituatur. Et ratio omnium est, quia potentia aut virtus imperativa non dat perfectionem actui imperato nisi media potentia vel virtute elicitiva a qua oritur immediate quidquid in actu reperitur : atque adeo repugnat dari in actu appetitus sensitivi rectitudinem vel perfectionem, quæ non præsupponitur in ipso appetitu, a quo elicitur immediate. Ut igitur prædictus actus evadat rectus rectitudine supernaturali, non sufficit virtus infusa residens in intellectu vel voluntate a quibus imperatur, sed debet pro ejus immediata efficientia dari similis virtus in potentia elicitiva, quæ est sensitivus appetitus.

Nec refert quod dicitur de actibus omnino externis, quia in hujusmodi actibus non ponitur bonitas moralis intrinseca, sed denominantur extrinsece a bonitate actus immanentis, atque adeo satis est ad illius perfectionem, quod principium adæquatum istius supponatur perfectum.

2 ratio. 29. Secundo probatur conclusio. In illa potentia ponenda est aliqua virtus, ubi intrinsece consummatur et perficitur opus talis virtutis : sed opus temperantiæ infusæ, v. g. non consummatur in voluntate, sed in appetitu sensitivo : ergo in hoc, et non illa ponenda est talis virtus. Major sumitur ex diffinitione virtutis moralis quæ bonum facit habentem, et opus ejus perfectum reddit : sicut autem non est perfectum opus ante consummationem, sic neque est moralis virtus quæ ad prædictam consummationem non pertingit. Hac ratione probat D. Thom. (ut vidimus q. 56, art. 5), habitus si qui sunt in potentiis apprehensivis sensitivis non esse simpliciter virtutes, quia bonum ad quod ordinantur, quod est cognitio veri, non consummatur in illis, sed in intellectu. Minor vero suadetur : nam in voluntate solum est quædam inchoatio prædicti operis, quatenus in ea est volitio movens concupiscibilem ; ut in suis passionibus temperate se gerat, servetque regulam quam prudentia infusa præfixerit : consummatio vero tunc habetur quando concupiscibilis exequitur actum sic regulatum : neque homo dicitur temperate agere ante hujusmodi executionem, quantumcumque voluntate id desideret. Sicut quod quis aliis desideret actum temperantiæ, non reddit illud temperatum, quia non exequitur actum quem desiderat : a quo, et non ab ipso voluntatis desiderio, sumitur prædicta denominatio. Ob hancque rationem neque in Angelis, neque in Deo ponimus formaliter temperantiam : quia licet velint hominibus hujusmodi bonum, ipsi tamen non possunt executioni illud mandare, eo quod carent passionibus sensitivi appetitus : signum ergo est prædictum bonum non in voluntate, sed appetitu sensitivo consummari.

Atque hinc manet probatum, nullum habitum ordinatum per se primo ad moderandas sensibiles passiones habere rationem virtutis si ponatur existere in voluntate :

voluntate : quippe eo ipso non attingit consummationem boni ad quod ordinatur, sed solam inchoationem. Et ideo si qui sint tales habitus infusi, reducentur ad genus virtutis moralis, non tamen erunt virtutes simpliciter : ut de continentia et perseverantia dictum est disp. 2, num. 56.— Diximus, *nullum habitum ordinatum per se primo ad moderandas sensibiles passiones*, etc., quia si quis habitus primario tendat ad bonum quod consummate habetur in voluntate, quamvis secundario ad imperandos actus appetitus sensitivi se extendat sicut se extendit habitus charitatis, non ideo rationem virtutis simpliciter dictæ amittet.

§ II.

Alia assertio ad plenam dubii resolutionem.

Assertio 2. 30. Dicendum est secundo non omnes virtutes morales infusas etiam quæ respiciunt bonum proprii suppositi subjectari in appetitu sensitivo, sed aliquas in voluntate : eas nimirum quæ non ordinantur per se primo ad passiones, sed ad rectificandos actus ejusdem voluntatis circa bonum quod in illis consummatur. Hæc conclusio non invenitur expresse apud auctores, credimus tamen a nemine posse negari : nam deducitur manifeste ex principiis quæ in hac materia sæpe tetigimus : ex quibus potest formari sequens ratio. Aliqui sunt actus voluntatis respicientes bonum proprium, quorum perfectio in ipsa voluntate completur : ergo pro rectificandis hujusmodi actibus in ordine supernaturali et secundum regulas prudentiæ infusæ debet poni aliqua virtus moralis infusa in ipsa voluntate, ubi complentur tales actus. Consequentia liquet ex dictis num. præced. et antecedens probatur in actibus illis studiositatis, qui moderantur affectum voluntatis erga spiritualem cognitionem, nulla habita ratione ad appetitum sensibilem, et in actu quo quis appetit spiritualem honorem, qui pertinet ad philotimiam vel magnanimitatem, aliisque hujusmodi. Et probabiliter admitti potest in voluntate quædam humilitas infusa, præter eam quæ est pars potentialis justitiæ, quæ moderetur affectum propriæ excellentiæ in spiritualibus non habito respectu ad alterum. Pro quo disp. 2, num. 56, noluimus concedere virtutem acquisitam.

Dices, pro rectificandis hujusmodi actibus rectitudine naturali non ponimus in voluntate virtutem acquisitam juxta dicta disp. 2, dub. 3; hoc autem non potest aliunde provenire, nisi quia illorum perfectio non consummatur in voluntate : ergo neque pro rectificandis eisdem in ordine supernaturali ponenda est in voluntate virtus infusa. Respondetur, concessa majori, negando minorem. Quod enim pro rectitudine naturali prædictorum actuum non requiratur virtus acquisita, non provenit ex eo quod non consummetur talis rectitudo in voluntate, sed quia ipsa voluntas per suam naturalem rectitudinem est sufficienter completa et facilis respectu cujuslibet proprii boni naturalis ordinis, sive in illa, sive extra in appetitu sensitivo consummetur : quo complemento caret respectu cujuslibet boni supernaturalis : et ideo ad quodcumque attingendum indiget habitu perficiente : qui tunc erit virtus, cum prædictum bonum in voluntate completur. Si vero compleatur in aliqua alia potentia, in illa potentia ponenda erit virtus infusa respiciens primario tale bonum. Object. Diluitur.

Animadvertendum est tamen prædictas virtutes infusas, quas in voluntate in ordine ad proprium bonum collocamus, esse diversæ speciei ab aliis etiam infusis ejusdem nominis, quas ponimus in appetitu sensitivo : quia ubi potentiæ distinguuntur, a fortiori debent habitus distingui. Appellantur vero iisdem nominibus *magnanimitas*, *humilitas*, *studiositas*, etc., propter penuriam vocum, juxta ea quæ disp. 2, num. 55, animadvertimus circa liberalitatem, magnificentiam et alias, quæ in prædictis potentiis etiam in ordine naturali duplicantur : de quo rursus dicemus in arbore prædicam. Animadversio.

§ III.

Tria argumenta contrariæ sententiæ, eorumque solutiones.

31. Sententia contraria primæ assertioni est omnium illorum qui negant appetitui sensitivo virtutes morales acquisitas, tribuuntque fortitudinem, temperantiam et alias versantes circa passiones, voluntati. Quos retulimus disp. 2, num. 19 et 47. Qui enim ita sentiunt de acquisitis, a fortiori id tueri debent de infusis : eademque argumenta quæ prædicto loco in eorum favorem adduximus, possent quoque hic fieri. Sed

illis omissis, utpote quæ ibidem habent solutionem, ex specialibus virtutis infusæ arguitur ad probandum non subjectari in
Argum. 1. appetitu sensitivo. Primo, quia hujusmodi appetitus et quidquid recipitur in eo est materiale et corporeum, utpote dependens a corpore *in esse, fieri* et *conservari :* sed virtus infusa videtur superare omne corporeum, cum sit supra totam naturam et nobilior accidentibus spiritualibus hujus ordinis : ergo nequit subjectari in prædicto appetitu.

Confirm. Confirmatur. Omnis perfectio supernaturalis est formalis participatio alicujus existentis in Deo, et ideo ratio talis perfectionis abstracte sumpta debet de illo prædicari : sed nihil corporeum in Deo formaliter nec de illo prædicatur : ergo nulla perfectio supernaturalis potest esse corporea.

Alia confir. Confirmatur secundo. Si aliquid corporeum posset esse supernaturale, id maxime haberent dotes corporis glorificati : *subtilitas, impassibilitas, agilitas, claritas :* cum propter eorum excellentiam, tum propter connexionem cum supernaturali gloria animæ : at hujusmodi dotibus non concedimus supernaturalitatem ; sed pertinere ad naturalem ordinem statuimus supra tract. 9, disp. 5; ergo neque aliis corporeis perfectionibus debet concedi.

Solutio argumenti. 32. Respondetur ad argumentum concessa majori, negando minorem : neque est unde probetur perfectionem supernaturalem debere a corporeitate esse exclusam, aut quod sit inter istas rationes aliqua oppositio. Nam ratio *corporei* attenditur ex parte subjecti, ita ut nihil aliud sit quam dependere a corpore tanquam a subjecto : ratio vero *supernaturalis* sumitur a termino vel objecto specificativo, quia repugnat aliquid sistens intra naturalem ordinem respicere terminum supernaturalem : ex eo autem quod aliquid respiciat prædictum terminum, non prohibetur a corpore dependere : neque est contra rationem ejus quod ita dependet, excedere in perfectione rem spiritualem : quia licet spirituale ex parte subjecti corporeum excedat, potest hoc per ordinem ad terminum ita dignificari et elevari, ut simpliciter sit nobilius, et ut nulli creatæ vel creabili substantiæ debeatur, in quo supernaturalitas consistit. Et possumus hoc illustrare exemplis. Nam modus præsentiæ corporis Christi Domini ad species sacramentales est vere corporeus, utpote receptus in corpore, et ab eo dependens : et tamen nullus dicere audebit prædictum modum esse naturalem. Similiter unio qua prædictum corpus in triduo mortis mansit hypostatice unitum Verbo, prout ex parte illius se tenebat, fuit quid corporeum propter similem rationem dependentiæ a corpore : et tamen superexcedebat non modo ordinem naturæ, sed et supernaturalem gratiæ pertingens ad hypostaticum : non ergo propter solam corporeitatem debet aliquid a supernaturali ordine excludi.

33. Prima confirmatio si vim haberet, probaret neque humilitatem existentem in voluntate, neque religionem, neque pœnitentiam, imo neque fidem et spem esse virtutes supernaturales, quia nulla earum invenitur formaliter in Deo. — Respondetur ergo supernaturalitatem in sua latitudine non recte explicari per prædictum modum participationis : sed per habitudinem mediatam vel immediatam ad Deum secundum modum quem habet in se tanquam ad objectum vel finem supernaturalem : aut per connexionem cum illo secundum hanc rationem : quia cum nihil pure naturale hoc modo Deum respiciat vel sit illi connexum, oportet ut talis connexio et respectus ad supernaturalem ordinem pertineat. Quamvis autem perfectio et virtus corporea non possit respicere Deum secundum quod est in se respectu immediato, bene tamen respectu mediato, quatenus respicere potest objectum regulatum per prudentiam infusam, quæ mediante fide et charitate Deum ut est in seipso attingit. Et sicut prædicta prudentia est supernaturalis propter connexionem cum illo media fide et charitate, ita propter connexionem cum eo mediante fide, charitate et prudentia quam habent virtutes in appetitu sensitivo existentes, debent etiam esse supernaturales. Quod si supernaturalitatem rerum creatarum explicare velimus per modum participationis a Deo, non oportet ut talis participatio sit formalis, imo nec sufficit : nam substantia creata, intellectus, voluntas et similia participant perfectionem formaliter in Deo repertam, et non ideo sunt supernaturales. Sufficit ergo et requiritur quod participatio sit alicujus convenientis Deo secundum modum essendi sibi proprium, et qui ex effectibus naturalibus venari nequit : sive talis participatio sit formalis, ut contingit in gratia, charitate et lumine gloriæ : sive solum virtualis, ut in humilitate, pœnitentia,

tia, fortitudine, et similibus virtutibus infusis.

Diluitur 2. Ad secundam confirmationem respondetur, dotes corporis secundum substantiam excludi ab ordine supernaturali, non propter materialitatem vel corporeitatem, sed quia non respiciunt aliquem terminum extrinsecum, a quo possint in esse supernaturali specificari, ut explicuimus tract. 9, disp. 5, num 42 et 43. Adde, etiam juxta hanc sententiam (quam solum ut probabilem, vel probabiliorem ibi sequuti sumus) concedendum esse in prædictis dotibus aliquem modum supernaturalem similiter corporeum propter connexionem cum gloria animæ tanquam cum principio efficienti ut prædicto num. 43 explicuimus.

Argum. 2. 34. Secundo probatur. Si virtutes infusæ essent in appetitu sensitivo, per illas antequam venirent acquisitæ moderarentur passiones, ne vehementer contra rationem insurgerent : quippe hic est proprius effectus virtutis residentis in tali appetitu : sed antequam virtutes acquisitæ adveniant, non datur talis effectus quantumvis gratia et virtutes infusæ sint in anima : ergo hujusmodi virtutes non subjectantur in prædicto appetitu.

Diluitur. D.Thom. Respondetur ex D. Tho. q. de virtut. art. 10, ubi solvit prædictum argumentum his verbis : « Dicendum, quod passiones ad « malum inclinantes non totaliter tollun- « tur neque per virtutem acquisitam, ne- « que per virtutem infusam nisi forte mi- « raculose: quia semper remanet colluctatio « carnis contra spiritum etiam post mora- « lem virtutem, de qua dicit Apostolus « Galat. 5, quod caro concupiscit adver- « sus spiritum, spiritus autem adversus « carnem. Sed tam per virtutem acquisi- « tam, quam infusam hujusmodi passiones « modificantur, ut ab his homo non effræ- « nate moveatur. Sed quantum ad aliquid « prævalet in hoc virtus acquisita, et quan- « tum ad aliquid virtus infusa : virtus enim « acquisita prævalet quantum ad hoc quod « talis impugnatio minus sentitur. Et hoc « habet ex causa sua, quia per frequentes « actus quibus homo est assuefactus ad vir- « tutem, homo jam dissuevit talibus pas- « sionibus obedire, consuevitque eis resis- « tere : ex quo sequitur quod minus earum « molestias sentiat: sed prævalet virtus « infusa quantum ad hoc, quod facit quod « hujusmodi passiones etsi famulentur, nul- « lo tamen modo dominentur: virtus enim « infusa facit quod nullo modo obediatur « concupiscentiis peccati, et facit hoc infal- « libiliter ipsa manente : sed virtus acqui- « sita deficit in hoc, licet in paucioribus, « sicut et aliæ inclinationes naturales defi- « ciunt in minori parte. Unde Apostolus « Rom. 7 : Cum essemus in carne, passio- « nes peccatorum quæ per legem erant, « operabantur in membris nostris, ut fruc- « tificarent morti : nunc autem soluti su- « mus a lege mortis in qua detinebamur, « ita ut serviamus in novitate spiritus, et « non in vetustate litteræ. » Sed urgebis : ideo continentia existens in voluntate non est virtus, quia licet detineat illam ne vincatur a passionibus ; non tamen impedit quin passiones vehementes in appetitu insurgant : ergo si habitus, quos dicimus *morales infusos* non auferunt similes passiones, sed faciunt dumtaxat, ne voluntas illis obediat, non erunt simpliciter virtutes. Respondetur continentiam non deficere a ratione virtutis præcise quia permittat aliquas vehementes passiones ; sed quia cum non resideat in appetitu sensitivo, nullam passionem ad medium rationis reducit, neque habet actum in ipso appetitu ubi opus virtuosum consummari debet, sed solum detinet voluntatem ne passionibus contra rationem succumbat. Unde non verificatur de illa quod sit dispositio perfecti ad optimum, vel quod opus habentis perfectum reddat : quippe talis perfectio non in detentione voluntatis, sed in rectificatione passionis appetitus completur. At vero habitus infusi de quibus loquimur resident in prædicto appetitu : ibique quoties operantur, producunt passiones ratione regulatas, qui sunt actus perfecti et boni consummativi : quod eis sat est ut sint simpliciter virtutes; quamvis dum non operantur, permittant vehementes passiones, non ut dominantes, sed ut famulantes.

Tertium. 35. Arguitur tertio. Actus virtutis infusæ debet esse supernaturalis secundum substantiam : sed omnis actus elicitus ab appetitu sensitivo est in sua substantia naturalis : ergo nequit esse actus talis virtutis, atque adeo nec virtus ipsa in prædicto appetitu subjectari. Major constat, tum ex communi doctrina Thomistarum asserentium prædictas virtutes non concurrere partialiter cum potentia, sed esse totam rationem agendi proximam. Ubi vero hæc ratio tota est supernaturalis, oportet ut totus actus supernaturalis evadat. Tum etiam, quia in

hoc differunt virtutes infusæ ab acquisitis : quod illæ dant *posse simpliciter*, atque adeo concurrunt ad substantiam actus, istæ vero supponunt *posse*, et tantum dant *faciliter*, quod pertinet ad modum. Tum præterea, nam idem numero actus nequit esse simul naturalis et supernaturalis : ergo vel debet etiam secundum substantiam supernaturalis esse, vel non procedere a virtute infusa, ex qua aliquid supernaturalitatis necesse est trahat. Denique aliter pertinere debet ad ordinem supernaturalem actus elicitus a virtute infusa, ac pertinet actus qui solum imperatur, elicitur vero ab acquisita: cum ergo iste pertineat saltem secundum aliquem modum, consequens est ut ille etiam secundum substantiam ad prædictum ordinem spectet.

Minor vero sic probatur. Nam quicunque actus elicitur ab appetitu sensitivo, secundum substantiam est quædam ejus passio, ut habetur ex doctrina D. Tho. sup. q. 22, art. 3, et tetigimus in annotat. super artic. 1, quæstionis 59; passiones autem non sunt supernaturales, alias concedenda erit ira supernaturalis, audacia supernaturalis, timor, etc. quod videtur inauditum. Deinde species actus sumitur ab objecto : sed objectum appetitus sensitivi non est supernaturale quantum ad substantiam, sed solum quantum ad modum regulationis per prudentiam infusam : secundum substantiam vero est ipse, naturalis cibus, v. g. vel naturalis comestio, aliaque hujusmodi : ergo eodem proportionali modo licet actus quantum ad aliquam speciem modalem supernaturalis sit, quantum ad speciem tamen substantialem et physicam erit naturalis.

Confirm. Confirmatur. Nam quia objectum virtutis acquisitæ secundum substantiam est aliquid physicum, et moralitas solum dicit in eo quandam modificationem et regulationem, actus prædictæ virtutis quantum ad substantiam pertinet ad ordinem physicum, moralitas vero præcise est aliquis modus ut explicuimus tract. præced. disp. 1, dub. 3. Et hoc non ob aliam rationem, nisi quia species actus attendi debent secundum rationes objecti : igitur ubi objectum secundum substantiam fuerit naturale, et tantum supernaturale secundum aliquem modum, debemus pariformiter philosophari de actibus.

1 solutio. 36. Huic argumento (quod difficultate non caret) responderi potest primo concessa majori propter probationes adductas, negando vero minorem. Ad cujus primam probationem dicas, non esse inconveniens admittere in appetitu passiones virtuosas etiam secundum substantiam supernaturales : ut justum timorem, odium sanctum, iram secundum Deum. Neque in his potest assignari major repugnantia cum supernaturalitate, quam in amore, desiderio, gaudio et similibus, quæ posse esse supernaturalia secundum substantiam nullus timet concedere. Verum est quantum ad modum loquendi non esse ita absolute concedendum iram, metum, audaciam et similes passiones esse supernaturales, sicut de aliis conceditur, quia illarum nomina male sonant, propenduntque in deordinationem magis quam in rectitudinem. Et quia actus supernaturales ex se et ex proximo principio ad rectitudinem determinantur, non consueverunt absolute sic appellari : sed dicuntur actus fortitudinis, actus constantiæ, etc. quæ eorum rectitudinem exprimunt. Et propter eandem rationem non consueverunt vocari absolute *passiones*, quia etiam hoc nomen secundum communem acceptionem declinat in malum; licet secundum se nihil tale exprimat.

Ad secundam probationem respondetur, quidquid naturale est in objecto, v. g. temperantiæ respectu actus virtutis infusæ, habere se de materiali, et solam supernaturalitatem esse rationem objectivam formaliter inspectam et attactam, illiusque specificativam. Nam licet prædictus actus re vera attingat totum quod est in tali objecto, non attingit totum hoc propter se et ut finem, sed quod est ordinis naturalis attingit præcise ut materiam et medium ad supernaturalitatem, et propter ipsam : et ideo non illud, sed hæc sola speciem dat tam actui, quam habitui, quia species sumitur a forma et fine, non a materia. Ratio vero ob quam prædictum naturale pure de materiali se habeat respectu actus temperantiæ infusæ reddi potest : quia actus non attingit objectum nisi in virtute sui principii proximi ex ejusque directione : et ideo quamvis in objecto sint plures rationes alias formales et propter se attingibiles, si tamen prædictum principium non omnes formaliter respiciat, sed aliquam vel aliquas pure materialiter, hoc ipsum debet habere actus : cum autem proximum principium actus de quo loquimur sit sola virtus infusa, ut supponitur, et hujusmodi principium utpote supernaturale sola supernaturalia propter se

et

et tanquam finem respiciat, fit hæc sola formaliter attingi per actum : quidquid vero naturale fuerit, pure materialiter.

Diluitur confirmatio. 37. Per quod patet ad confirmationem. Nam actus virtutis acquisitæ respicit formaliter et propter se totum quod est in objecto propter se appetibile tam physicum, quam morale, et ideo a toto eo specificatur, totque sumit species quot sunt in illo objectivæ rationes. Et sicut in objecto est prior et substantialis ratio physica, et ratio moralis accidentalis et secundaria, sic species physica inde sumpta est prior et substantialis in actu, species vero moralitatis accidentaliter supervenit, et eam modificat. Ideo vero prædictus actus totum illud, et non solam moralitatem formaliter respicit, quia principium ejus proximum non est sola virtus moralis acquisita, sed in potentia ut est principium physicum, datur quantitas virtutis proxima, quæ simul cum prædicta virtute influit immediate in actum. Et sicut actus prout egreditur immediate a tali virtute, attingit formaliter et propter se objectum ut morale, sumitque ab hac ratione moralem speciem : ita prout egreditur a quantitate potentiæ attingit formaliter et propter se bonitatem physicam objecti, sumitque ex ea speciem physicam et substantialem.

Object. Nec refert si dicas, etiam in actu virtutis infusæ distingui *esse* physicum a moralitate: ergo respicit objectum formaliter secundum utramque hanc rationem. — Respondetur, neque antecedens, neque consequens nobis officere: quia solum negamus prædictum actum respicere formaliter objectum secundum aliquid naturale. Cum quo stat, ut in eo supernaturalis ordinis quod formaliter respicit, possit distingui ratio objectiva physica, et ratio objectiva moralis, et ab his sumere speciem moralem et physicam, utramque supernaturalis ordinis.

Enervatur. Neque hinc fit debere eodem modo distingui realiter in habitu infuso duas similes species. Tum quia non requiritur tanta distinctio in principio sicut in actu qui est actualis et formalis attingentia objecti, debetque proinde formaliter distingui secundum rationes formaliter attactas. Tum etiam quia habitus infusus potest sub una ratione attingere prædictas duas species actus attingendo primario et principaliter esse physicum, et ex consequenti moralitatem propter connexionem inter has duas rationes, et propter virtualem continentiam moralitatis in entitate supernaturali : in actu autem tot debent distingui attingentiæ formales ac proinde species, quot sunt in objecto rationes formaliter attactæ, quamvis non æque primario eas attingat.

Replica. 38. Neque obest si urgeas posse eodem modo philosophando de habitu, et actu virtutis acquisitæ, concedere illi quod concurrat per se ac formaliter ad utramque speciem actus physicam et moralem, sine eo quod in prædicto habitu multiplicentur similes species : cujus oppositum docuimus disp. 1, dub. 1 et 3. Respondetur enim esse Diluitur. disparem rationem, nam entitas physica actus naturalis non est per se connexa cum morali bonitate, nec virtualiter eam continet aut per se infert, sicut continet et infert entitas actus supernaturalis eliciti a virtute morali infusa : et ideo ex eo quod habitus acquisitus prædictam entitatem secundum se primario respiciat, non habetur posse ratione illius et ex consequenti ponere moralitatem, sed deberet hanc quoque primario ratione sui respicere : et sic ab utraque specificari. Propterea vero non sequitur prædictum inconveniens, quia virtus acquisita solum attendit per se ad moralitatem sui actus, nec per se curat de entitate, quia neque ad hanc illa indiget potentia, ut prædicta disp. a n. 44 explicuimus.

39. Secundo respondetur ad principale argumentum, quod si per *substantiam actus* intelligatur entitas physica, major non est universaliter vera, et præcipue fallit in actibus virtutum moralium propter ea quæ in probatione minoris ejusdem argumenti dicuntur : quæ licet sufficienter sint a nobis soluta, reddunt eam partem valde probabilem. In cujus etiam favorem potest adduci D. Thom. in 3, dist. 33, q. 1, art. 2, D. Thom. quæstiunc. 4 ad 2, ubi ait : *Quamvis sit idem actus virtutis acquisitæ et infusæ materialiter, non tamen est idem actus formaliter, quia per virtutem acquisitam collimitantur circunstantiæ secundum proportionem ad bonum civile, sed per virtutem infusam secundum proportionem ad bonum æternæ gloriæ*, etc. Ubi ut vides concedit D. Tho. actum virtutis infusæ materialiter sumptum, scilicet quantum ad entitatem physicam non distingui ab actu acquisitæ, sed tantum formaliter : hoc quantum ad rectitudinem et conformitatem cum ratione : si autem primus actus etiam quantum ad entitatem physicam esset supernaturalis, utroque

modo, et non tantum formaliter a secundo distingueretur.

Diximus, *si nomine substantiæ intelligatur entitas physica*, quia loquendo de actibus in quantum virtuosis et prout in genere moris sunt, potest moralitas appellari de substantia, quatenus est prima forma per quam in tali *esse* constituuntur juxta id quod disp. 1, num. 30 animadvertimus. Neque urget prima probatio illius majoris propositionis. Tum quia doctrina illa Thomistarum procedit in virtutibus theologicis, et in lumine gloriæ, quorum objectum ac proinde actus secundum totum quod in illis est, ad supernaturalem ordinem spectat. In aliis vero virtutibus perpauci movent eam quæstionem, nec ex D. Thom. vel ratione probabitur esse quantum ad hoc eodem modo in omnibus philosophandum. Adde: præcipuam controversiam inter Thomistas et alios non esse, an actus virtutis infusæ sit secundum se totus supernaturalis : sed hoc de actibus theologicarum supposito (quod jam pauci negant) : an solus habitus supernaturalis sit proxima ratio agendi. Contendunt enim adversarii prædictum actum, etsi totus sit supernaturalis, posse nihilominus attingi immediate partialiter a potentia, vel ratione potentiæ obedientialis proxime activæ, quam aliqui ex eis adstruunt : vel quia licet totus actus supernaturalis sit, non tamen totaliter : nam est in eo simul cum supernaturalitate vitalitas, quam putant non posse immediate provenire ab habitu, sed a sola potentia. Discipuli vero D. Thom. ex prædicto præsupposito ostendunt nihil talis actus posse immediate attingi a potentia : quia nec admittunt potentiam obedientialem proxime activam : nec ad vitalitatem supernaturalem, qualis est in prædicto actu, putant requiri immediatum influxum potentiæ ; aut posse supernaturalitatem cum tali vitalitate, et cum omnibus aliis quæ in actu sunt realiter identificata, ab eis in ratione termini separari. Huic autem doctrinæ minime opponitur, vel quod in aliquo actu alterius virtutis infusæ detur aliquid naturale, et aliquid supernaturale : vel quod respectu ejus quod naturale est ratio attingendi proxima sit potentia, dummodo respectu cujuscumque rationis supernaturalis, et non solius supernaturalitatis solus habitus infusus immediate influat. — Concesso ergo ut in hac solutione conceditur, quod in actu temperantiæ infusæ entitas physica sit naturalis, et sola moralitas realiter ab ea differens supernaturalis, extat adhuc prædicta controversia respectu ejus quod est supernaturale, scilicet moralitatis : nec concedent nihil ejus correspondere potentiæ tanquam virtuti partiali proximæ, qui aliquid actus charitatis vel fidei secundum se totum supernaturalis potentiis nostris proxime tribuunt. Non ergo per hanc secundam solutionem dirimitur prædicta controversia, aut Thomistatum doctrina aliqua ex parte labefactatur.

Ad 1 probationem.

40. Ad secundam probationem respondetur, virtutem moralem infusam dari *posse simpliciter*, non ad entitatem physicam, sed ad rectitudinem moralem actus, quæ est prima et essentialis forma constituens illos in genere moris, potestque in hoc genere appellari *substantia*, ad distinctionem facilitatis, intensionis et aliorum quæ in qualibet consideratione sunt modi. Differunt ergo virtus moralis infusa et acquisita, quia licet utraque in rectitudinem actus, et neutra in entitatem physicam per se influat, tamen sine infusa nequit homo etiam cum difficultate rectitudinem supernaturalem efficere ; potest vero licet cum difficultate efficere naturalem sine acquisita. Quia respectu rectitudinis supernaturalis non datur in nobis aliud principium proximum, quam ipsa moralis virtus : qua proinde sublata absolute non possumus : respectu vero rectitudinis naturalis sufficiunt principia naturalis rationis, licet ante virtutis acquisitionem operentur cum difficultate juxta dicta disput. 1 a num. 45, et ob hoc virtus infusa dicitur dari ad *simpliciter*, acquisita vero *ad faciliter*. Vide in eadem disput. num. 60.

Ad secundam.

Ad tertiam dicas, ex nullo capite repugnare, ut actui secundum substantiam naturali adveniat aliqua perfectio supernaturalis; non quæ ad eandem essentiam cum ipsa substantia pertineat, constituantve unicam speciem ; sed quæ accidentaliter illi superveniat, sicut tract. præced. disp. 1, dub. 2, advenire diximus moralitatem entitati physicæ, et ex utraque effici unum compositum accidentale. Si enim non repugnat eundem numero actum uno respectu attingere in objecto rationem boni physici, et ex hoc habere speciem physicam, et alio respectu attingere rationem boni moralis, moralemque speciem desumere, conjungique in illo duas formas admodum distinctas et accidentaliter se habentes ;

Ad tertiam.

bentes ; nec etiam erit cur repugnet prædictum actum uno respectu attingere rationem objecti naturalem, et alio supernaturalem, naturalemque et supernaturalem speciem inde accipere : ex quibus prima absolute se habeat ut substantia, secunda ut accidens : quamvis consideratus talis actus in ratione virtuosi per solam secundam essentialiter constituatur, prima vero de materiali supponatur, sicut accidenti subjectum. Quare autem hæc secunda species non constituat integrum actum, sed solum afficiat et modificet, diximus in præcedenti tract. disp. 1, dubio 3. Porro doctrinam hujus solutionis esse frequenter concedendam, patet in actibus elicitis a virtute acquisita, qui licet secundum substantiam et primam speciem moralitatis naturales sint, possunt ex omnium fere sententia imperari a charitate, et mediante hoc imperio recipere bonitatem et ordinem supernaturalem ad finem ipsius charitatis, de quo plura Deo dante dicemus in tractatibus de merito et de charitate.

Ad ultim. Ad ultimam probationem concesso antecedenti, distinguendum est consequens, et concedendum si per *substantiam actus* intelligatur prima forma, qua constituitur in esse virtuosi, juxta id quod nuper tetigimus ; secus, si intelligatur entitas physica, quæ est prima forma absolute. Itaque tam actus qui elicitur a temperantia infusa, quam qui ab ea solum imperatur, gaudent entitate physica naturali, neque in hac differunt, quia prout sic correspondent soli potentiæ. Differunt autem in moralitate, nam elicitus habet primam moralitatem a virtute infusa, et ideo loquendo de illo in genere moris potest dici supernaturalis secundum essentiam : quia hic ordo constituitur essentialiter per moralitatem primam. Imperatus vero habet primam moralitatem a virtute acquisita, et sic quocumque modo de eo loquamur, sive absolute, sive in ratione virtuosi, dicitur naturalis secundum essentiam : quia tamen imperatur a virtute infusa, debet medio hoc imperio aliquid supernaturalitatis recipere, non per quod simpliciter sit in specie talis virtutis, sed per quod ad eam reducatur ut alibi latius dicemus.

§ IV.

Ultimum ejusdem sententiæ argumentum proponitur, et enervatur.

41. Ultimo arguitur ad probandum etiamsi in appetitu sint prædictæ virtutes ; debere quoque poni in voluntate. Nam ut appetitus sensitivus eliciat actum virtutis supernaturalis debet moveri a voluntate eligente et imperante talem actum : sed hæc motio fieri nequit nisi per supernaturalem virtutem : alias vires naturæ ad ordinem supernaturalem pertingerent : igitur ponenda est in voluntate talis virtus : quæ cum sit in ordine ad moderandas passiones, erit virtus moralis de qua loquimur.

Confirmatur. Idcirco disp. 2, dub. 3, negavimus cum D. Thom. requiri virtutem acquisitam in voluntate in ordine ad bonum propriarum passionum, quia respectu cujuslibet boni proprii naturalis est a natura determinata et completa : ergo cum respectu boni supernaturalis prædictarum passionum hujusmodi complementum non habeat, debet illi concedi virtus infusa.

Hoc argumento et confirmatione unum manifeste convincitur : nempe ponendum esse in voluntate aliquid supernaturale, quod sit principium illius electionis, qua movet appetitum sensitivum ad actum virtutis infusæ. Quod autem hujusmodi principium sit virtus moralis, nullo ex eis probatur. Est vero ad argumentum triplex solutio. Prima quæ asserit prædictum principium non esse aliquem habitum permanentem, atque adeo virtutem, sed auxilium fluens, quod toties confertur voluntati, quoties movet appetitum ad actum virtutis moralis infusæ. Hæc tamen solutio non omnino placet, quia homo constitutus per gratiam in *esse* supernaturali, debet habere perfecto et permanenti modo sufficientia principia ad operationes illius ordinis in omnibus suis potentiis sicut habet in ordine naturæ : ergo non debet in tot actibus fieri recursus ad sola auxilia. Et confirmatur, quia non est major ratio quare appetitus sensitivus debeat esse permanenter perfectus in ordine ad suos actus supernaturales, quam voluntas in ordine ad suos : ergo sicut illi ad prædictum effectum concedunt habitus infusi, ita huic debent concedi : neque est major ratio quare in uno potius quam in alia fiat ad auxilia fluentia recursus.

1 solutio.

Displicet.

42. Secunda solutio concedit voluntati habitus infusos, qui per se primo sint ad moderandas passiones appetitus, non immediate et elicitive, sed imperative et mediate, quatenus voluntas per prædictos habitus imperat appetitui elicientiam actus temperantiæ, fortitudinis, etc. Negat autem tales habitus esse virtutes morales : imo nec simpliciter sunt virtutes, sed aliquid in hoc genere imperfectum, et solum reductive ad illud spectans, sicut de habitibus existentibus in sensibus internis n. 29, dicebamus. Et propter eandem rationem : quia ut aliquis habitus sit simpliciter virtus, non sufficit utcumque inclinare ad bonum, sed debet esse ipsius boni consummativus, atque adeo existere in illa potentia ubi bonum opus consummationem accipit : prædicti vero habitus non sunt consummativi boni ad quod ordinantur, quod est bonum supernaturale passionum sensibilium, sed tantum sunt inchoativi et imperativi : ergo deficiunt a ratione virtutis.

Nec videtur inconveniens tales habitus supernaturales admittere, qui sint laudabiles et honesti et a ratione virtutis deficiant : tum quia id postulat natura actuum pro quibus immediate conferuntur : nam sunt laudabiles et honesti, et in nullo eorum consummatur bonum temperantiæ, fortitudinis aut alterius virtutis. Tum etiam, quia pro eliciendo actu piæ affectionis in ordine ad credendum fide divina in eo qui non habet charitatem, est ponendus aliquis habitus supernaturalis, qui sit principium prædicti actus : et tamen hujusmodi habitum non esse simpliciter virtutem, constat ex communi sententia Theologorum, qui tenent omnes virtutes infusas præter fidem et spem esse per se connexas cum gratia et charitate, nec reperiri posse sine illis. Quod recte componitur, si dicamus habitum piæ affectionis etsi honestum et laudabilem, non esse simpliciter virtutem, sed quid imperfectum in hoc genere, quia bonum ad quod ordinatur, nempe credere fide divina, non consummatur in voluntate ubi est talis habitus, sed solum inchoatur : quatenus voluntas movet intellectum ad credendum, consummatur vero in ipso intellectu per habitum fidei, qui proinde simpliciter est virtus.

Solutio ult. 43. Tertia solutio negat requiri in voluntate ad imperandum actus omnium virtutum moralium infusarum aliud principium, sive per modum habitus, sive per modum auxilii præter ipsum habitum charitatis : quia sicut per hujusmodi possumus velle nobis quemcumque actum honestum, quamvis non possimus ejus objectum formale immediate attingere, ita possumus imperare et eligere quemcumque talem actum, quamvis non elicere. Unde quia ad voluntatem non pertinet elicere actus temperantiæ, fortitudinis, etc. sed solum eos imperare, non indiget aliquo habitu ordinato per se primo ad hunc effectum : sed habitus charitatis ordinatus per se primo ad Deum et ejus dilectionem, potest secundario ad id quæ diximus extendi. Quæ solutio habet magnum fundamentum in D. Thom. in 3, dist. 33, q. 2, art. 4, quæstiunc. 2 ad 2, ubi sic ait : *Virtutes quædam sunt acquisitæ, et quædam gratuitæ : virtutibus autem acquisitis nobilior est naturalis ordinatio in ratione et voluntate ad bonum : unde non est inconveniens si a naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc sint virtutes in inferioribus partibus, quod superioribus in eo quod naturale est eis obediunt. Sed virtutes infusæ sunt nobiliores potentiis naturalibus ; eis tamen omnibus nobilior est charitas quæ est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus præcipit : et ideo non est inconveniens quod a charitate motus aliarum virtutum etiam imperentur.* Ubi ut cernis nullum alium habitum vel principium agnoscit D. Thom. in voluntate pro imperandis actibus virtutum infusarum existentium in inferiori appetitu, præter habitum charitatis : sicut pro imperandis actibus virtutum acquisitarum in eodem appetitu existentium, non ponit in voluntate alium habitum aut principium præter ejus rectitudinem naturalem. — Ad confirmationem constat ex dictis, sive teneas secundam, sive tertiam solutionem. D Thom.

DUBIUM III.

Utrum virtutes morales supernaturales possint nostris actibus acquiri : vel debeant indispensabiliter infundi a Deo.

Dum quærimus an virtutes morales supernaturales possint acquiri nostris actibus ; non est intelligendum de actibus pure naturalibus : quibus res est per se nota nihil supernaturale produci posse. Neque de

de actibus supernaturalibus elicitis ab ipsis moralibus virtutibus : quia etiam est perspicuum nullum actum posse producere virtutem a qua fit. Sed de actibus supernaturalibus quos homo posset elicere, vel per aliqua auxilia antequam prædictas virtutes haberet : vel per virtutes theologicas : si semel istæ cum gratia sine illis a Deo infunderentur : in quo non cernitur aperta repugnantia. Quod si omnes prædictas virtutes adesse supponamus, non erit quæstioni locus : quia certum est neque virtutes jam existentes rursus produci posse, neque alias ejusdem speciei in eodem supposito multiplicari. Procedit autem difficultas de causa principali, supponendo tanquam certum posse Deum quamlibet creaturam ut instrumentum assumere ad producendum quemcumque effectum supernaturalem, etiamsi inter illa non sit proportio : sicut de facto assumit aquam baptismi et alia sacramenta ad producendam gratiam.

§ I.

Communis sententia vera ratione fulcitur.

44. Dicendum est, hominem per suos actus nequaquam acquirere posse virtutes morales infusas, sed omnes virtutes supernaturales debere indispensabiliter a Deo immediate infundi. Hæc assertio habetur ex diffinitione virtutis supernaturalis tradita ab Augustino, et ab omnibus Theologis recepta, in qua dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Est ergo de ratione talis virtutis a nullo alio præterquam a Deo produci. Sumitur etiam ex Divo Thoma in præsenti artic. 4 et quæst. de virtut. art. 10 ad 13, ubi sic ait : *Aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam : et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.* Unde hanc sententiam tuentur Cajet. Bann. et Aragon, 2, 2, quæst. 24, artic. 6 et idem Cajet. in præsenti art. 4, ubi Medina, Alvar. disput. 111, Curiel dub. unico § 2, concl. 2, Greg. Mart. dub. 2, Salas disput. 6, sect. 9, Lorca disp. 19, Suar. lib. 8 de Gratia cap. 4, Ant. Perez in Laurea Salmantina certam. 7, cap. 8 et communiter theologi : quamvis aliqui potius rem supponant, quam ex professo tractent.

D.Thom. Cajet. Bannez. Arag. Medina. Alvar. Curiel. Greg. Mart. Salas. Lorca. Suarez. Ant. Perez.

Animadversio. Omissis autem ut non multum efficacibus variis rationibus, quas adducit Antonius Perez, et ex illo Salas, aliam efficaciorem enucleare curabimus, supponendo unum quod ab omnibus conceditur, et infra ad art. 1 quæstionis 112, in tract. de Gratia ex professo probabimus : nempe gratiam sanctificantem ejus esse excellentiæ ut a nullo alio præterquam a Deo tanquam a causa principali produci possit : *Sic enim* (ait D. Thom. art. citato) *necesse est quod solus Deus deificet communicando consortium divinæ naturæ* (quod fit per gratiam) *sicut impossibile est quod aliquid igneat nisi solus ignis.* Quod si in prædicto supposito aliqua remaneat difficultas, non est propria istius loci, sed citati tractatus, sufficietque modo si probaverimus non esse minorem repugnantiam in productione virtutum supernaturalium a creatura, quam omnes concedunt in productione gratiæ. D.Thom.

Probatur ergo assumptum. Omnes virtutes supernaturales sunt proprietates gratiæ, et comparantur ad illam sicut passiones ad essentiam : ergo sicut repugnat gratiam produci ut a causa principali ab alio quam a Deo, sic prædictas virtutes. Consequentia patet : nam proprietates et passiones postulant fieri per eandem actionem per quam fit essentia cujus sunt proprietates, ac proinde ab eodem agente juxta illud : *Qui dat formam, dat consequentiam ad formam :* ob idque non tam dicuntur *fieri*, quam *dimanare*, quia posita essentia per propriam actionem ut termino primario, absque alia actione intermedia resultant illæ tanquam terminus secundarius, et corollarium ejusdem essentiæ, ut erudite probant N. Complut. 2 Physic. disput. 19, quæst. 7; is ergo dumtaxat producere potest proprietates gratiæ, qui potest producere ipsam gratiam. Antecedens vero suadetur. Tum quia ita se habent virtutes supernaturales ad gratiam, sicut potentiæ operativæ ad animam ; imo prædictæ virtutes nihil aliud sunt quam potentiæ quibus gratia operatur : sed potentiæ operativæ respectu animæ sunt veræ proprietates, veræque passiones ab ipsa fluentes : ergo similiter prædictæ virtutes respectu gratiæ. Unde ait D. Thom. infra quæst. 110, art. 4, ad 1 : *Quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus :* ergo, etc. Tum etiam : nam totus ordo supernaturalis creatus attenditur per habitudinem et correspondentiam ad ea quæ sunt sive formaliter, sive eminenter in Deo se- N. Com. D.Thom.

cundum modum quem in illo habent : unde sicut in prædicto ordine illud est natura, quod divinæ naturæ correspondet et eam participat, scilicet gratia, ita proprietates esse debent quæcumque divinis proprietatibus et attributis correspondent. Hujusmodi autem sunt omnes virtutes supernaturales, quippe omnes participant formaliter vel virtualiter aliquod Dei attributum : ut justitia justitiam, prudentia prudentiam, misericordia misericordiam, etc. igitur omnes sunt proprietates in ordine supernaturali creato, ac proinde gratiæ, quæ est natura in tali ordine. — Adde omni naturæ assignandas esse aliquas proprietates quæ ex ea pullulent : gratiæ vero nullæ possunt congruentius assignari, quam virtutes supernaturales : ergo.

§ II.

Duplex evasio præcluditur.

Prima evasio.

46. Dices primo nulla ex his probationibus convinci virtutes morales esse proprietates gratiæ. Nam primæ sufficienter occurritur per virtutes theologicas, quæ dumtaxat comparantur ad gratiam sicut potentiæ ad animam rationalem juxta doctrinam D. Thom. quæst. præced. articul. 3 ; virtutes autem morales supernaturales habent se in illo ordine sicut acquisitæ in ordine naturæ, quæ nequaquam sunt proprietates, sed accidentia separabilia. — Secunda videtur convincere oppositum. Nam respectu divinæ naturæ quam gratia participat, non sunt proprietates, imo nec sunt in Deo formaliter, fortitudo, temperantia, pœnitentia, religio et aliæ hujusmodi virtutes quæ non exprimunt perfectionem simpliciter simplicem : ergo si vim habet prædicta probatio, neque etiam erunt gratiæ proprietates. — Adde, plures esse proprietates divinæ naturæ, quæ vel gratiæ non conveniunt, ut æternitas, immensitas, scientia beata, etc. vel conveniunt omnino contingenter, ut actus secundi, qui omnes respectu Dei non minus sunt proprietates, quam eorum principium, et tamen respectu gratiæ possunt adesse, et abesse sine ejus corruptione.

Præcluditur.

Verum si ratio facta expendatur, facile constabit nullam esse hanc evasionem. Pro quo nota, illa accidentia esse in rigore proprietates, quæ proveniunt ab essentia ratione formæ, conveniuntque per se primo speciei. Quæ vero proveniunt ratione materiæ seu conveniunt primario individuis, dicuntur accidentia communia : sive cum ipsa essentia producantur, sive per aliam actionem adveniant, ut ex Aristot. et D. Thoma, ostendunt N. Complut. in Logica disp. 9, quæst. 2. Cum autem forma, et non materia sit principium essendi, et ad *esse* sequatur *operari* (agit enim unumquodque secundum quod est in actu, quod habet per formam) oportet ut proximum operationis principium, quod est potentia operativa, a forma proveniat : ac proinde quod in qualibet re omnia illa *proprietates* cum rigore dicantur, quæ simpliciter necessaria fuerint per modum principii proximi operativi ad eliciendas operationes tali rei debitas, seu quarum ipsa est radix. Ut patet in homine, cui totidem tribuimus proprietates, quot potentias ad agendum absolute necessarias censemus, ut intellectum, voluntatem, appetitum sensitivum, sensus omnes, et potentias naturales. Alia vero quæ potentiæ operativæ non sunt, ut quantitas, color, sexus, et quæcumque ex materia ortum habent, accidentia communia vocantur. Observatio.

Deinde nota discrimen inter virtutes morales acquisitas et infusas : nam licet omnes sint principia operationum, acquisitæ tamen non sunt simpliciter necessariæ, sed dantur ad bene et faciliter operari : et ideo antequam adveniant potest homo absolute exercere omnes earum actus quamvis cum difficultate. Unde quia natura non dat per modum proprietatum, nisi quæ sunt simpliciter necessaria, non debuerunt tales virtutes oriri ut proprietates, sed committi earum acquisitio industriæ et labori. Virtutes vero infusæ non dantur solum ad *faciliter*, sed ad *posse* simpliciter, quibus seclusis quantumcumque homo constitutus in gratia utatur virtutibus theologicis, nequit actus formales illarum etiam cum difficultate exercere, sicut neque earum objecta formalia immediate attingere juxta dicta a num. 9. Alia animadversio.

47. Hinc liquet efficacia nostræ primæ probationis. Quia tot debent esse alicujus rei proprietates, quot principia operativa sunt necessaria simpliciter ad operationes talis rei ; alias natura deficeret in necessariis : atqui ad operationes gratiæ simpliciter sunt necessariæ virtutes morales, et non sufficiunt theologales, ut ostensum est a n. 9; ergo non tantum istæ, sed etiam illæ debent Ostenditur efficacia principalis rationis.

debent inter proprietates gratiæ referri.

Confirmatur, Ex eo quod anima rationalis est radix operationum non modo spiritualium, sed etiam sensibilium, oriuntur ab ea ut veræ proprietates principia operativa simpliciter necessaria ad omnes prædictas operationes : unde non solum intellectus et voluntas quæ sunt in parte rationali, sed etiam irascibilis, concupiscibilis et omnes sensus rationem proprietatum sortiuntur : ergo cum gratia sit radix operationum supernaturalium tam spiritualium, quam sensibilium (omnes enim quæ attingunt objectum supernaturale sive spirituale, sive sensibile a gratia tanquam a radice proficiscuntur) debent oriri ab ea tanquam proprietates principia omnium hujusmodi operationum, quæ sunt omnes virtutes infusæ, tam theologicæ, quam morales.

Confirmatur secundo. Ideo virtutes morales naturalis ordinis non sunt proprietates animæ, quia non sunt simpliciter necessariæ ad naturales ejus operationes, omnia vero principia operativa ad id simpliciter necessaria dimanant ab illa tanquam veræ proprietates : sed virtutes morales infusæ sunt simpliciter necessariæ ad supernaturales operationes, adeo ut plures hujusmodi actus sine illis præcise per theologicas virtutes exerceri non possint : ergo, etc.

Quod vero dicitur ex D. Thom. solas virtutes theologicas habere se ad gratiam sicut intellectus et voluntas ad animam nihil refert. Tum propter discrimen inter prædicta assignatum. Tum etiam, quia licet homini pro eliciendis operationibus spiritualibus non sint aliæ proprietates quam duæ prædictæ potentiæ, pro eliciendis tamen sensibilibus habet plures alias potentias, irascibilem, concupiscibilem et omnes sensus : quibus potius, quam intellectui aut voluntati virtutes morales infusæ correspondent. Manet ergo firma nostra probatio ubi ex similitudine prædictarum virtutum ad potentias operativas animæ ostendimus illas esse proprietates gratiæ, sicut istæ naturæ.

Alia observatio pro elucidatione 2 probationis.

48. Pro elucidatione vero secundæ probationis, et ut evasio adducta omnino præcludatur, observari oportet, quod licet divina natura, cujus gratia est participatio, non sit in ipso Deo formaliter radix quarundam virtutum : ut religionis, pœnitentiæ, fortitudinis et similium, quæ in suis conceptibus aliquid imperfectionis includunt, potest tamen dici radix earum eminenter, seu virtualiter, quatenus est radix totius rectitudinis necessariæ ut appetitus subjecti in quo est, divinæ rationi subdatur, ipsique omnino conformetur : quod est munus virtutum moralium. Ex incapacitate vero subjecti, quia nimirum, in Deo non datur appetitus sensitivus, ad cujus rectificationem ponitur fortitudo et temperantia, neque habet superiorem in ordine ad quem rectificant pœnitentia et religio, non pullulant a divina natura hujusmodi virtutes secundum conceptus formales. Quare si vel ipsa, vel ejus participatio ponantur in subjecto capaci, hoc est prædito sensitivo appetitu, superiorique subjecto, statim flueret ab illa rectitudo circa omnia prædicta : et quæ modo sistit formaliter in rectificanda per suas proprietates divina voluntate circa ipsum Deum, et circa inferiores, tunc extenderet se ad rectificandam voluntatem erga superiores et appetitum sensitivum erga omnia : quod præstant fortitudo, temperantia, religio, etc. Ob idque diximus, hujusmodi virtutes oriri virtualiter tanquam proprietates a Divina natura, quia oritur rectitudo virtualiter eas continens. Et quia licet in ipso Deo natura divina ex incapacitate subjecti non sit per seipsam radix earum, est tamen in nobis per sui participationem, scilicet per gratiam hoc ipso quod ista informat subjectum capax talium virtutum.

Dum ergo in nostra secunda probatione diximus proprietates gratiæ sumi per correspondentiam ad proprietates et attributa divinæ naturæ, intelligendum est non tantum de correspondentia formali, qualis est justitiæ ad justitiam, misericordiæ ad misericordiam, etc. sed etiam de virtuali quæ explicatur per conditionalem, si Deus esset capax religionis, fortitudinis, etc. Quo enim modo tunc se haberent formaliter hujusmodi virtutes ad divinam naturam, eodem nunc se habent virtualiter : et eodem se habent formaliter ad gratiam, quæ est ejusdem naturæ participatio posita in subjecto illarum capaci : constat autem in data hypothesi prædictas virtutes fore proprietates naturæ divinæ, sicut de facto sunt justitia, misericordia, etc. quarum est capax : ergo idem nunc habent respectu gratiæ.

Ostenditur alia via efficacia ejusdem rationis.

49. Adde, probationem nostram sufficientem vim obtinere facta collatione cum virtutibus quæ formaliter sunt in Deo : nam ideo istæ sunt proprietates divinæ naturæ, quia tali naturæ ob sui eminentiam debe-

tur totalis subjectio appetitus suppositi in quo est, omniumque suarum potentiarum rectificatio, ac proinde omnis perfectio necessaria ad prædictam rectificationem quæcumque sit ista perfectio, et quascumque virtutes formaliter contineat : cum ergo gratia sit prædictæ naturæ participatio, accipere debet ab ea simile *jus* subjiciendi rationi appetitum suppositi in quo est, ejusque potentias rectificandi, atque adeo tota perfectio ad hanc subjectionem et rectificationem necessaria, quæcnmque sit, et quascumque virtutes comprehendat, habere debet rationem proprietatis respectu ipsius gratiæ. Et in hoc consistit vis nostræ probationis. Non enim conferimus determinate quamlibet virtutem infusam creatam cum qualibet virtute divina : neque numerum proprietatum gratiæ cum numero proprietatum divinæ naturæ comparamus : sed ex modo quo divinæ virtutes quæcumque sint, ad Dei naturam se habent, deducimus virtutes infusas proportionali modo se habere ad gratiam : et ex eo quod omnis perfectio et virtus rectificans Dei potentias est proprietas suæ naturæ, inferimus esse gratiæ proprietates omnes virtutes rectificantes in ordine supernaturali potentias subjecti habentis gratiam, propter similitudinem et conformitatem gratiæ cum divina natura. Quæ autem sint in particulari prædictæ proprietates et virtutes, tam respectu naturæ divinæ quam gratiæ, ex capacitate subjectorum utriusque venari debet : nam unaquæque in suo subjecto ponit illas quarum ipsum est capax, statusque talis subjecti requirit. Unde quia Deus est capax justitiæ, misericordiæ, omnipotentiæ, immensitatis, etc. non autem fortitudinis, temperantiæ, religionis et hujusmodi, illæ, et non istæ oriuntur a natura divina. Et quia homo, in quo est gratia, capax est fortitudinis, religionis, etc. non vero omnipotentiæ vel immensitatis, illæ, et non istæ a gratia originantur.

Per quod patet ad omnia quæ dicuntur in prædicta evasione : nam scientia beata, actus secundi, et alia hujusmodi ideo non sunt proprietates respectu gratiæ (saltem pro statu viæ) quia status hominis pro nunc oppositum postulat, nec gratia sumit a divina natura nisi eam perfectionem cujus subjectum capax fuerit secundum statum in quo invenitur. Ex hoc autem non fit idem dicendum esse de justitia, fortitudine et aliis virtutibus, quarum semper est capax. Adde, quod in Deo nulla est materia aut potentialitas, omnis perfectio usque ad actus secundos oritur a divina natura ratione formæ (ut sic dicamus) atque adeo per modum proprietatis. In creaturis vero actus secundi oriuntur quodammodo ratione materiæ quatenus materia vel potentialitas quæ omnibus admiscetur, causa est ut actus secundus non identificetur cum primo, neque inseparabiliter illi connectatur, sed contingenter conveniat : quod proprium est accidentis communis, alienumque a ratione proprietatis.

50. Occurres secundo. Etiamsi virtutes morales sint proprietates gratiæ, non sequi debere per eandem actionem aut ab eodem agente produci. Tum quia non semper proprietas in sui productione vel conservatione dependet ab essentia : ut patet in fide et spe quæ sunt etiam proprietates gratiæ, possuntque sine illa conservari et produci. Tum etiam, quia sufficit ad alicujus rei productionem, ut agens sit ita perfectum sicut res producta : ergo cum proprietas gratiæ, sit minor perfectio quam ipsa gratia, sufficiet ad illam agens minus perfectum quam Deus, a quo potest gratia produci. Alia evasio.

Sed hæc etiam evasio facile impugnatur : quoniam proprietas si vere talis est, per se est connexa cum essentia, et quædam veluti ejus pars, seu corollarium : igitur repugnat produci ab aliqua causa, quæ non possit producere ipsam essentiam. — Confirmatur. Nam esto per accidens productio proprietatis posset a productione essentiæ separari, omnino tamen repugnat ut vera proprietas non petat ab essentia oriri, saltem ubi fuerit in statu perfecto seclusisque omnibus impedimentis : alias non verificaretur de illa quod qui dat formam, dat consequentia ad formam, aut quod est debita essentiæ ejusque sequela, sicut est de ratione cujuscumque proprietatis : si autem posset ab alio agente produci, non conveniret illi per se prædictus modus productionis cum essentia, quippe non esset cui tale agens per se connecteretur cum producente essentiam : ergo, etc. Refelli-tur.

Adde, proprietates ab accidente communi in hoc distingui, quod istud etsi possit produci cum essentia et ab eodem agente, sæpeque ita contingat ; potest etiam produci ab alio et terminare propriam actionem : quia ipsum non est præcise sequela essentiæ, nec cum ea omnino connexum : proprietates

prietates vero totum hoc habent, et ideo nec sine propria essentia consistunt, nec mutantur de essentia ad essentiam : sed unaquæque specificatur a natura cujus est proprietas et cum illa convertitur : ergo, etc. Adde secundo, veras proprietates potissimum tribui essentiæ ut sint principia proxima earum operationum et effectuum quæ in illa continentur radicaliter : quia enim nulla natura creata potest esse immediate operativa ; dantur ei proprietates per quas munus hoc expleat, et ideo quod est in natura formaliter et ut existat, continetur virtualiter in proprietatibus, ut per eas effectibus communicetur : ergo repugnat proprietatem alicujus essentiæ contineri, atque adeo produci ab illo agente a quo non continetur et produci potest talis essentia. Patet consequentia : nam si in proprietate est virtualiter quod est formaliter in essentia, aperte repugnat, ut quod essentiam in sua virtute et activitate non continet, virtutem ejus contineat et proprietatibus communicet.

51. Ad id quod dicitur de fide, et spe, respondetur illas non esse in rigore proprietates gratiæ, sed per accidens substitui loco luminis gloriæ et comprehensionis, quæ dum gratia fuerit in sua perfectione, ab ea emanabunt ut veræ et rigorosæ proprietates : nec fient per actionem omnino propriam, sed per illammet per quam gratia modum essendi perfectum, et inamissibilem recipiat. — Adde, quod licet fides et spes ob rationem dictam produci possint alia actione, separateque a gratia, non tamen ab alio agente, quam ab authore ipsius gratiæ : et hoc sufficit ad intentum. — Quod si de ipsis fide et spe inquiras, cur non possint nostris actibus produci, postulentque fieri a solo Deo, cum non sint per se proprietates gratiæ, de quibus ratio a nobis facta procedit? Respondetur rationem esse quia hujusmodi virtutes sicut et charitas non sunt primæ potentiæ in ordine supernaturali, proindeque non supponunt aliquod principium proxime activum, cujus actione produci possint : imo ex ipsa ratione potentiæ petunt non produci per actus subjecti, in quo sunt : ut patet in potentiis naturalis ordinis, quarum nulla potest nostris actibus acquiri. Quia vero ista ratio non ita sine difficultate adaptatur virtutibus moralibus infusis, sicut theologicis, usi illa non sumus ad probationem nostræ assertionis.

Ad secundum hujus evasionis constat ex nuper dictis. Tum quia licet proprietas non adæquet perfectionem essentiæ formaliter, adæquat virtualiter, quatenus est ejus virtus et communicativa suæ perfectionis. Tum etiam quia plures sunt perfectiones quæ non possunt ab agente æqualis perfectionis produci : sicut equus non potest produci ab homine, neque homo ab Angelis : et generaliter proprietates nullius rei possunt produci ab alio, quam a producente ipsam rem propter connexionem quam diximus.

§ III.

Satisfit aliquibus interrogationibus.

52. Occasione præcedentis doctrinæ occurrunt aliquæ dubitationes, quibus oportet satisfiat. Quæres ergo primo, num assertio nostra vera sit attentis dumtaxat naturis rerum, vel etiam de lege absoluta, ita ut nulla potentia fieri valeat quod virtutes infusæ ab alio quam a Deo ut a causa principali producantur? Sed breviter respondetur hoc posterius : nam ratio quæ suadet creaturam non posse prædictas virtutes producere attenta sua natura, suadet nec de potentia absoluta id posse ut causam principalem efficere. Quia licet Deus quamlibet creatam virtutem possit ad quemlibet effectum producendum elevare, si tamen ipse effectus non continetur per se intra objectum adæquatum talis virtutis, saltem secundum commensurationem essentialem, prædicta virtus solum concurrit per modum instrumenti. Unde quantumcumque Deus velit conferre homini virtutem ad producendum equum, aut Angelo ad producendum hominem, nulla potentia fieri valet, quod Angelus sit causa principalis hominis, vel homo equi : quia neque equus continetur intra objectum specificativum potentiæ operativæ hominis, neque homo intra objectum potentiæ Angeli. Cum autem virtutes infusæ solum contineantur intra objectum illius virtutis quæ est productiva gratiæ, et hæc virtus sit sola increata, est manifesta implicatio ut ab aliqua creata virtute tanquam a causa principali producantur. Et ideo quamlibet virtutem aut elevationem Deus creaturis tribuat in ordine ad prædictum effectum, non extrahet illas a linea causæ instrumentalis. Potestque hoc confirmari : nam

Quæritur primo.

causa principalis debet habere virtutem vel majorem vel æqualem cum effectu : nequit autem Deus conferre virtutem æqua lem cum gratia præter ipsam gratiam, quæ nequit esse sui vel suarum virtutum productiva : ergo nec potest conferre virtutem principalem ad producendas ipsas virtutes : quippe earum productio essentialiter petit virtutem sufficientem ad gratiæ, cujus proprietates sunt, productionem.

Alia interrogatio. 53. Quæres secundo, an de facto actus nostri concurrant per modum instrumenti ad productionem gratiæ ? Ad quod dicendum est, quod si loquamur de actu contritionis vel attritionis, qui est pars sacramenti Pœnitentiæ, sine dubio tenendum est concurrere instrumentaliter ad productionem gratiæ et virtutum, quæ fit in prædicto sacramento. Extra sacramenta vero nullum fundamentum est ad asserendum Deum uti nostris actibus tanquam instrumento ad gratiæ, vel virtutum productionem, quia cum hoc dependeat ex sola libera Dei voluntate, nulla ratione ostendi potest, sed deberet nobis per revelationem constare. Talis autem revelationis neque in Scriptura, neque in Patribus invenitur fundamentum.

Quæritur tertio. Tertio inquires, an quod dictum est de productione virtutum infusarum, intelligendum sit de earum intensione ? Ad hoc plene constare non potest usque ad tractatum de Charitate, ubi ex professo agendum est de ipsius charitatis, aliarumque virtutum, necnon et gratiæ augmento, et de modo quo actus nostri ad id concurrunt. Et quidem si loquamur de facto, res est fere indubitata prædictos actus non concurrere efficienter physice ad augmentum virtutum supernaturalium, sed tantum dispositive et meritorie. Quod docet expresse Div. Thom. quæstion. de virtut. articul. 11 ad 14, his verbis : *Dicendum, quod charitas et aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, etc.* et in corp. sic ait : *Sicut virtutes acquisitæ augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei. Actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis et virtutum infusarum ut disponentes, sicut ad charitatem a principio obtinendam, etc.* De quo inter alios Thomistas videri potest Bann. 2, 2, q. 24, art. 6, dub. 1, concl. 5.

D. Thom.

54. Sed loquendo de potentia absoluta non deest ex gravioribus D. Thom. discipulis, qui concedit virtutes infusas posse effective augeri nostris actibus quatenus procedunt ex gratia. Verior tamen videtur pars negativa quam tuetur Bannez ubi supra, et deducitur non obscure ex dictis in hoc dubio. Nam causa quæ quantum est ex se non est sufficiens producere absolute aliquem effectum, neque etiam potest illum intendere, eo quod intensio nihil aliud est, quam ipsum *magis* talis effectus : ergo eodem modo deneganda est nostris actibus vis intensiva virtutum infusarum ; sicut negatur productiva. — Adde, quod prædictæ virtutes sicut non possunt aliter produci quam ad productionem gratiæ et per emanationem ab illa, ita non aliter possunt intendi quam ad intensionem ejusdem gratiæ, ita ut illarum augmentum ex augmento istius dimanet : gratiam autem posse effective intendi nostris actibus ut causa principali, fere ab omnibus negatur ; ergo similiter est negandum posse intendi virtutes.

Objectio. Nec refert si objicias ex D. Th. sup. quæst. 51, art. 4 ad 3 ubi ait : quod actus qui procedunt ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, *sed confirmant præexistentem :* ergo augent illum. Et quæst. de virtut. art. 10 ad 19 ita habet : *actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens,* etc. Respondetur namque ad primum testimonium habitum infusum dici confirmari per actus, non intrinsece quasi ab ipsis actibus aliquem gradum intensionis recipiat : sed extrinsece, quia per actus tolluntur impedimenta ad bonum et inclinationes ad malum : vel saltem actualia peccata : quibus sublatis virtus manet firma : quia non est per quod excludatur. — In secundo testimonio solum vult Div. Thom. virtutem infusam augeri nostris actibus dispositive, non autem effective. Quod si aliquando etiam de augmento effectivo loqui videatur, intelligendus est non de efficientia physica, sed de morali per modum meriti.

Enodatur.

Sed urgebis. Si peccator fidelis eliciat actum fidei intensiorem habitu, intenditur ipse habitus per talem actum : at non meritorie, quia sine gratia nullum est meritum : ergo efficienter physice. Respondetur negando consequentiam : nam præter genus causæ meritoriæ et efficientis physicæ datur aliud in quo actus potest ad intensionem habitus concurrere, nempe genus causæ materialis dispositivæ. Et hoc modo actus interior fidei peccatoris causat intensionem habitus

habitus fidei. — Adde, quod licet meritum simpliciter, hoc est, respectu vitæ æternæ vel augmenti gratiæ, non possit esse sine gratia; meritum tamen secundum quid, quale est respectu dumtaxat intensionis fidei vel spei informis, satis probabile est non requirere gratiam. De quo latius alibi dicetur.

Ultima interrogatio.

55. Denique rogabis, an actus virtutum infusarum, esto non producant neque augeant ipsas virtutes, saltem producant aliquem alium habitum, vel naturalem, vel supernaturalem? Sumiturque ratio dubitandi pro parte affirmativa ex D. Thoma quæst. 17 de veritate, art. 1, ad quartum secundi ordinis, ubi ait: *Ex actibus infusæ charitatis generatur aliquis habitus dilectionis.* Quo testimonio convincitur Magister Bann. ubi sup. tenetque prædictum habitum esse naturalem et acquisitum, manereque in peccatoribus post gratiam amissam. Sed oppositum asseritur communiter ab aliis Thomistis et ab ipso Divo Thoma sup. quæst. 51, art. 4 ad 3, cujus verba num. præced. retulimus. Ratio vero est, quia si talis habitus sit supernaturalis, non est quomodo distinguatur a virtute infusa, quam constat non posse produci nostris actibus. Naturalis vero non potest produci per actus virtutis infusæ, quia cum isti sint supernaturales, si quem habeant effectum, debet ad eundem ordinem pertinere.

D.Thom.

Confirmatur. Quoniam actus non generant nisi habitus similes, et in ordine ad idem formaliter objectum: igitur per actus supernaturales habentesque supernaturale objectum non potest acquiri habitus naturalis, cujus objectum omnino naturale esse debet.

Neque urget locus D. Thom. in contrarium adductus. Tum quia ut intuenti constabit præcise loquitur per modum exempli, cujus non requiritur veritas. Imo videtur loqui sub disjunctione dicens, quod vel generatur aliquis habitus vel præexistens augmentatur: quod intelligendum est non efficienter physice, sed dispositive vel moraliter juxta dicta num. præcedenti. Tum etiam quia per actus infusæ charitatis possunt intelligi, non actus supernaturales a charitate eliciti, sed actus imperati, qui secundum substantiam sunt ordinis naturalis; per quos actus probabile est generari aliquem habitum dilectionis, sive amicitiæ naturalis: sicut per alios actus naturales generantur aliæ virtutes acquisitæ.

Tum denique nam esto sit sermo de actibus supernaturalibus, et de generatione habitus, potest intelligi non de concursu illorum effectivo, sed tantum dispositivo: quatenus actus charitatis et contritionis sunt dispositiones ad ipsam charitatem et ad gratiam, concurruntque in prædicto genere causæ dispositivæ ad earum infusionem.

§ IV.

Quæ obstent principali assertioni: et eorum solutio.

56. In oppositum principalis assertionis adduci solent Cano lib. 12 de locis cap. 13, Vega lib. 8 in Trident. cap. 9, et quidam alii. Immerito tamen, nam Cano expresse tenet communem sententiam. Alii vero solum dicunt posse hominem aliquo modo concurrere ad suam justificationem: quod verum est ratione dispositionum. Et licet interdum utantur verbo *efficiendi:* vel late illud accipiunt, prout significat quodcumque genus causalitatis: vel solum intendunt hominem concurrere effective mediate, quatenus efficit ipsos actus charitatis et contritionis, mediis quibus ad gratiam et justificationem disponitur. — Aliqua tamen possunt obstare contra nos. Primo, quia in sacra Scriptura videtur tribui hominibus, quod ipsi per actus supernaturales se justificent, et sanctificent juxta illud Ezech. 18: *Cum averterit se impius ab impietate sua, et fecerit judicium et justitiam ipse animam suam vivificabit.* Et Eccles. 2: *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Et 1 Joan. 3: *Omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se:* igitur concurrit homo divino auxilio adjutus ad suam justificationem et sanctificationem, atque adeo ad gratiam et virtutes infusas.

1 argum.

Ezech. 18.

Eccles. 2.

1 Joan. 3.

Confirmatur ex D. Thoma 3 p. q. 85, art. 2 ad 3, ubi dicitur quod pœnitentia expellit peccatum effective: at peccatum non expellitur nisi per introductionem gratiæ: ergo concurrit ad hanc efficienter. — Nec potest exponi de efficientia morali, quæ est per modum meriti, quia nullus actus pœnitentiæ aut alterius virtutis potest esse meritorius justificationis, atque adeo neque introductionis gratiæ et expulsionis peccati.

57. Respondetur, ex testimoniis scripturæ solum haberi, quod homo adultus concur-

rat aliqualiter ad suam justificationem : quod vero iste concursus sit in genere causæ efficientis physicæ, neque ex illis, neque aliunde probari potest. Unde quoties in scriptura, Conciliis aut Patribus habetur, hominem pœnitendo et bene operando justificare aut sanctificare se (loquendo de prima justificatione) intelligendum est dispositive, quia ad illam se disponit, non autem effective. Diximus *loquendo de prima justificatione*, quia aliquando dicitur justificatio et sanctificatio augmentum gratiæ juxta illud Apocal. ultimo : *Qui justus est, justificetur adhuc, etc.* Ad quod augmentum ultra concursum dispositivum habet homo concursum effectivum moralem, hoc est per modum meriti : quem concursum habere nequit respectu primæ justificationis, quia fit omnino gratis secundum illud ad Rom. 3 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Apocal. ult.

Rom. 3.

Ad confirmationem respondetur pœnitentiam non dici expellere peccatum effective, quia immediate efficiat formam per quam excluditur, quæ est gratia, sed quia effective offert satisfactionem pro peccato debitam : qua posita Deus illud remittit. Et quia solius pœnitentiæ per se est talem satisfactionem offerre, applicareque ad id actus aliarum virtutum, tribuitur ipsi specialiter prædicta efficientia. Et hoc dumtaxat vult D. Thom. in citata solutione, ut verba ejus ostendunt : *Dicendum* (inquit) *quod quælibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem. Sed pœnitentia expellit omne peccatum effective in quantum operatur ad destructionem peccati prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante.* Vel potest dici pœnitentiam expellere effective peccatum, non in quantum est malum physicum, denominatque hominem *peccatorem :* quo pacto forma immediate excludens est habitus gratiæ : sed in quantum malum et offensa Dei : secundum quam rationem .forma immediate opposita est satisfactio, per quam Deo resarcitur honor per offensam ablatus. Hujusmodi vero efficientia respectu expulsionis peccati solum est moralis : non meritoria, sed satisfactoria : quatenus oblata satisfactione, et acceptata, animus offensi pacatur et ejus injuria cessat. Diximus *respectu expulsionis peccati :* nam in ipsam satisfactionem habet pœnitentia physicam efficientiam sicut quælibet virtus in suum actum.

58. Secundo arguitur. Qui producit ultimam dispositionem ad aliquam formam, producit ipsam formam : sicut qui producit ultimum gradum caloris disponentem ad formam ignis, producit etiam ignem : sed homo ex divino auxilio potest producere ut causa principalis ultimam dispositionem ad gratiam, et virtutes, nempe actum contritionis et charitatis : ergo potest producere ipsas virtutes et gratiam. 2 argum

Huic argumento adhiberi solent variæ solutiones, quas alibi examinabimus. Nunc vero respondetur animadvertendo ultimam dispositionem ad aliquam formam eam appellari, quæ habet infallibilem nexum cum ipsa forma, ita ut repugnet posita dispositione, formam suspendi. Est autem duplex hæc dispositio : quædam antecedens, quæ non dimanat a forma per quam disponit, sed potius hæc ex illa resultat, sicut ultimus gradus caloris receptus in ligno disponit ad formam ignis, quia posito illo tanquam termino in executione primario, statim hæc resultat ex vi ejusdem actionis. Alia est dispositio concomitans quæ est in eodem instanti cum forma, et hæc oritur per emanationem ab ipsa forma : sicut calor concomitans formam ignis, ab eadem forma dimanat : de quo plura nostri Complut. in lib. de generat. disp. 2. Cum ergo communiter dicitur, eum qui producit dispositionem ultimam ad aliquam formam producere quoque ipsam formam, intelligitur per se de ultima dispositione ex qua forma resultat, atque adeo antecedenti : quia cum talis resultantia non importet novam actionem productivam formæ, sed simplicem emanationem a prædicta dispositione tanquam a termino primario, necessum est ut per eandem actionem, atque adeo ab eodem agente, a quo efficitur ille terminus, ponatur effective prædicta forma : vel secundum entitatem suam, si talis entitas fit per eductionem : vel saltem secundum unionem cum subjecto, si forma non educitur, sed creatur ut anima rationalis. Enervatur.

Cæterum hoc modo nullus actus ab homine elicitus est ultima dispositio ad gratiam, sed posito quocumque gratiam antecedenti, procedentique dumtaxat ab auxilio, potest gratia ipsa non infundi, justificatioque suspendi. In dispositionibus vero concomitantibus, quo pacto se habent ad gratiam actus charitatis et contritionis non oportet verificari illam doctrinam, quia prius intelligitur producta forma quam tales dispositiones : ac proinde subjectum quod

quod non potuit formam producere, potest per eam jam constitutam ipsas dispositiones efficere : debetque sic contingere quoties sunt actus vitales, qui essentialiter petunt oriri a subjecto in quo recipiuntur. Unde tales dispositiones terminant duplicem efficientiam : aliam reduplicative ut dispositiones sunt, et hoc est efficientia generantis terminata primario ad formam : aliam ut sunt actus vitales, quæ est efficientia geniti per formam a generante receptam. Hoc autem modo se habent respectu gratiæ et virtutum infusarum actus charitatis et contritionis : non enim tales actus gratiam et virtutes absolute præcedunt ; sed sequuntur, ex eisque originantur. Et ideo quamvis Deus producens illas efficiat per eandem actionem prædictos actus ut sunt formaliter dispositiones et proprietates gratiæ : nam ejusdem agentis est et formam producere et consequentia atque dispositiones ad formam, tamen actus hominis non potest ad gratiam vel prædictas virtutes extendi, quia supponit illas ut principium sui essentiale.

3 argum. 59. Arguitur tertio. Homo per actus naturales producit ut principalis causa virtutes acquisitas : ergo poterit per supernaturales producere infusas. Patet consequentia. Tum quia actus supernaturalis non est minoris virtutis et efficaciæ quam naturalis : ergo nec minus potens ad habitum producendum. Tum etiam quia habitus etiam supernaturalis non excedit in perfectione suum actum, imo exceditur simpliciter ab illo, ut diximus tract. 9, disp. 1, dub. 2. Cur ergo non poterit ab eo produci ? — Adde, omnem actionem habere aliquem terminum a se productum : non est autem alius terminus productus per actus virtutum nisi habitus : ergo, etc.

Diluitur. Respondetur concesso antecedenti, negando consequentiam propter apertam disparitatem : nam habitus acquisitus non est proprietas alicujus naturæ, ut petat indispensabiliter produci a producente ipsam naturam, sicut ostendimus in nostra ratione esse virtutes infusas respectu gratiæ. Et rursus in ordine ad virtutes acquisitas adest in homine sufficiens principium ut possit producere illas ut causa principalis, nempe ipsa naturalis rectitudo, quæ est nobilior qualibet virtute acquisita : in ordine vero ad infusas non potest præsupponi simile principium : quia neque gratia se sola potest eas efficere, cum non sit immediate operativa : neque a virtutibus theologicis elici possunt actus ejusdem speciei cum actibus virtutum moralium, sicut attingentes formaliter earum objecta, ut constat ex dictis a num. 9. Quibus dumtaxat actibus virtutes ipsæ morales (esto non postularent fieri indispensabiliter a solo Deo) possent produci : nam habitus non producitur nisi per actus ejusdem speciei cum his ad quos inclinat.

60. Per quod patet ad utramque probationem. Quod enim actus supernaturalis nequeat producere habitum, sicut producit naturalis, non provenit ex eo quod ille sit minoris virtutis quam iste, vel minoris perfectionis quam ipse habitus supernaturalis ; sed ex natura horum habituum, qui sunt talis conditionis, ut essentialiter petant oriri per dimanationem a gratia : quod non habet habitus naturalis respectu naturæ. Adde pro prima probatione, non esse inconveniens ut licet actus supernaturalis quantum ad alia sit majoris virtutis quam naturalis, ut in ordine ad meritum, in ordine ad disponendum ad gratiam et hujusmodi, in ratione tamen productivi habitus, ab illo excedatur : sicut homo excedit Angelum in ratione productivi alterius hominis, et equus in ratione productivi alterius equi ; licet absolute et simpliciter Angelus sit utroque perfectior. — Adde pro secunda, non satis colligi producibilitatem habitus ab actu ex adæquatione, vel excessu perfectionis hujus supra illum, quia plura minoris perfectionis nequeunt a perfectioribus produci : sicut equus non potest produci ab Angelo. Et generaliter nulla potentia potest produci per actus subjecti in quo est, quamvis tales actus sint simpliciter perfectiores juxta dicta tr. 9, disp. 1, dub. 2. Et ratio est eadem, quia potentiæ operativæ sunt proprietates naturæ, atque adeo petunt essentialiter fieri a generante, et non per actus rei genitæ ; quidquid sit de majori vel minori eorum perfectione.

Ad illud quod additum fuit, constat ex alibi dictis, quomodo actiones immanentes non semper habere debeant terminum a se distinctum. Et quamvis actus de quibus loquimur illum habeant, non tamen hujusmodi terminus est aliquis habitus, sed impulsus vitalis, qui se habet ad actum appetitus, sicut verbum ad actum intellectus. Potestque hoc inveniri in actibus elicitis a virtutibus acquisitis, qui si fuerint minus intensi quam ipsæ virtutes, neque producunt, neque augent aliquem habitum.

QUÆSTIO LXIV

De medio virtutum in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et primo quidem de medio virtutum. Secundo de connexione virtutum. Tertio de æqualitate earum. Quarto de ipsarum duratione. Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales sint in medio?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi : sed de ratione virtutis est ultimum, dicitur enim in 1 de Cœlo quod virtus est ultimum potentiæ : ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea. Illud quod est maximum non est medium : sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus ut dicitur in 4 Ethicor. ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea. Si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum : sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas : et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas : ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. quod virtus moralis est habitus electivus in medietate existens.

Respondeo dicendum, quod sicut ex supradictis patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum : moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio, bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ : sicut bonum in artificialis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens est hujusmodi per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem, quod inter excessum et defectum medium est æqualitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis : pro materia autem habet passiones, vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est habet rationem extremi unius quod est conformitas : excessus vero et defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philisoph. dicit in 2 Ethic. quod virtus secundum substantiam medietas est, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam : secundum optimum autem et bonum est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias : unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate : nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum : sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii, quia in hoc maxime tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis : id est ubi oportet et quando oportet et propter quod oportet. Excessus autem si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet. Defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum ubi oportet, et quando oportet, et hoc est quod Philos. dicit in 4 Ethic. quod magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet medius.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate quæ est de magnanimitate : abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est secundum mandatum Dei, et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet est vitium per defectum : ut patet in transgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

Conclusio *est affirmativa.*

OBSERVATIONES SUPER HUNC ARTICULUM.

1. Hæc conclusio ab omnibus communiter adstruitur. Habeturque in sacra scriptura quoties præcipit non declinare ad dexteram neque ad sinistram. Deuteron, 5: *Custodite et facite quæ præcepit Dominus Deus vobis, non declinabitis neque ad dexteram, neque ad sinistram* (exponit Abulensis) *ad nullam partem, quia virtus in medio est, ideo ad quamcumque partem declinetis, vitium est.* Idem habetur cap. 17, et cap. 20, Josuë 1, Proverb. 4 : *Ne declines ad dexteram neque ad sinistram.* Isai. 30 : *Hæc est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* Atque alibi multoties præcipimur mediam viam tenere quasi in ea virtus consistat; vitareque tanquam vitiosum utrumque extremum, sive per excessum sive per defectum, quæ appellantur *declinatio ad dexteram, et declinatio ad sinistram.* Quamvis enim *dextera* aliquando sonet in bonum et sola *sinistra* in malum, ut cum Matth. 6, dicitur : *Nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua.* Et Proverb. 4 : *Vias enim quæ a dextris sunt novit Dominus :*

Deut. 5. Abulens. Josuë 1. Prov. 4. Isai. 30. Matth. 6. Prov. 4.

Dominus : perversæ vero sunt quæ a sinistris sunt, etc. At hoc tunc contingit, quando *dextrum* et *sinistrum* non sumuntur in oppositione ad unum medium, sed unum in oppositione ad alterum, ut in hoc duplici testimonio. Quando vero sumuntur in oppositione ad viam mediam, et ut declinationes ab illa, sicut in prioribus testimoniis, utrumque reprehenditur, solumque medium ut virtutis constitutivum commendatur. De quo videri potest Martinus Delrius in adagiis veteris testamenti, adag. 31.

Martin. Delrius.

2. Idem docent communiter sancti Patres : Hieron. in cap. 10 Eccles. postquam ostendit *dextrum* et *dexteram viam* sæpe pro virtute accipi, sic ait : « Firmianus « quoque noster in præclaro institutionum « suarum opere Y litteræ meminit, et de « dextris, ac sinistris, hoc est de virtutibus « et vitiis plenissime disputavit. Nec pute- « mus huic sententiolæ illud esse contra- « rium in quo dicitur : Ne declines in dex- « teram neque in sinistram : hic enim pars « dextera pro bono accipitur, ibi vero non « tam dextera, quam declinatio dexteræ « accusatur, ne plus sapiamus, quam sa- « pere nos necesse est, quia virtutes in me- « dio sunt, et nimietas omnis in vitio est.»

D.Hier.

D. Gregor. Nazianz. orat. 26, utrumque explicat his verbis : « Ne declines ad dexte- « ram, neque ad sinistram, ne per contra- « ria in æquale malum, hoc est in pecca- « tum incidas. Quanquam alioqui quod na- « tura dextrum est his verbis laudat : Vias « dextras novit Deus, perversæ autem sunt « sinistræ. Qui fit igitur, ut qui dextrum « laudat, idem rursum ad dextrum nos ab- « ducat? intelligit profecto quod dextri spe- « ciem habet cum re vera tale non sit. « Quod etiam spectans alio loco inquit : Ne « magnopere justus sis, ne supra modum « sapiens. Par etenim justitiæ atque sa- « pientiæ detrimentum affert acris tam in « actione, quam in sermone animi impe- « tus, a bono nempe et a virtute propter « excessum excidens. Hanc enim defectus « et excessus peræque labefactant, non se- « cus ac regulam additio aliqua aut subs- « tractio. Nemo igitur sapientior sit quam « conveniat, nec lege exactior, nec præ- « cepto divino sublimior, etc. » Neque hæc postrema verba ita accipienda sunt, quasi opera consilii et supererogationis, quæ toties in Evangelio et scriptura commendantur, reprehendant, sed solum vitiosum excessum, qui licet externa specie supra legem videatur, ob idque *dextrum* nominetur, re vera est contra illam et sinistrum : ut explicant priora illa verba sancti Doctoris : *Intelligit profecto quod dextri speciem habet, cum re vera tale non sit.* Legatur Divus Augustinus epist. 47 et lib. 2 de peccatorum meritis et remissionibus cap. 35, Cassian. lib. 11 de institut. renuntiantium cap. 4.

D.Greg. Nazianz.

D.Aug.

Cassian.

3. Eadem sententia fuit communis Philosophorum, ut patet ex Aristotel. 2 Ethicorum toto cap. 6 et 7, et inter alia ait : « Unde et « dici solet in iis quæ bene se habent operi- « bus, nec auferri quidquam, nec addi posse « propterea quod bonum ipsum corrum- « punt, nimium et parum, mediocritas « vero conservat, atque boni artifices ad « hoc respicientes, ut diximus, operantur. « Virtus autem omni arte exactior est, ipsa « profecto medii ipsius est conjectatrix. « Loquor autem de morum virtute : hæc « enim circa affectus, actusque versatur in « quibus est nimium, et parum, et medium. « Fit enim ut magis et minus quispiam, et « metuat, et confidat, et cupiat, et abhor- « reat, et irascatur, et misereatur, et om- « nino delectetur ac doleat, et utroque « modo non bene. Et etiam quando opor- « tet, et pro quibus, et ad quos, et cujus « gratia, et ut oportet. Hoc autem medium « est et optimum quod est ipsius virtutis, « etc. » Statimque virtutem moralem sic diffinit : *Est igitur virtus habitus electivus in mediocritate consistens, etc.* Unde est illud Horatii : *Virtus est medium vitiorum, et utrimque reductum.* Et Plutarch. lib. de liberis educandis : *Mediam* (inquit) *in cunctis sectare viam summæ et artis, et consonantiæ est.*

Aristot.

Horat. Plut.

4. Advertendum est autem, virtuti posse dupliciter medium assignari : primum ex parte ipsius virtutis, ut cum mediat inter duo vitia extreme opposita, alterum per excessum, et alterum per defectum : sicut temperantia inter luxuriam et insensibilitatem : humilitas inter pusillanimitatem et superbiam : fortitudo inter audaciam et timiditatem, et hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundo ex parte actus et objecti, quia inclinat ad actum commensuratum et adæquatum regulæ rationis : nam quia inter excessum et defectum ab aliqua mensura, medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius ratio-

Animadversio.

nis consistere. Quicumque vero a prædicta regula deficit, vel eam excedit, habet rationem extremi : et hoc vocat Cajet. consistere in medio causaliter, quia nihil aliud est quam virtutem causare actum in medio rationis constitutum. Doctrina ergo D. Th. in hoc art. non intelligitur de primo medio, sed de secundo : et ideo est universalis pro omnibus virtutibus moralibus, quia omnium actus debent a ratione regulari, omnesque hujusmodi actus quantum est ex parte materiæ possunt a prædicta regula deficere vel excedere, atque eo ipso non erunt actus virtutum.

5. Quando vero contingat in prædictis actibus deformitas per excessum, et quando per defectum explicat D. Th. in solut. ad 2 et ex eo Cajet. art. 2, dicens, quod cum medium rationis sit modus positus in materia alicujus virtutis secundum conditiones regulæ rationis, exigit duo, nempe materiam et conditiones : ita quod consistit in affirmatione utriusque, scilicet materiæ propriæ et omnium conditionum spectantium ad rationem rectam, v. g. medium rationis in temperantia est delectari *quando*, *sicut*, *quare oportet*, *etc.* extremum autem si affirmetur unum, et negetur aliud : ut *delectari non quando oportet*, vel *non delectari quando oportet*. Quod si affirmetur materia, negatis conditionibus, erit superfluum : si vero conditionibus affirmatis, materia negetur, diminutum. Exemplum sit, *uti delectationibus non quare, non ubi oportet, etc.* est superfluum contra temperantiam, quia est uti ejus materia plus quam oportet. *Non uti autem prædictis delectationibus quando oportet, quare oportet, etc.* est diminutum, quia est minus quam oportet delectari, et materia temperantiæ, uti.

Alia animadversio.

6. Notat etiam D. Thom. in solut. ad 1, medium virtutis non sic appellari, quia mediat inter illud quod est rationis et extrema contraria rationi : nam hoc modo potius prædictum medium est unum ex extremis : et sub altero comprehenduntur tam excessus, quam defectus : sed dicitur medium respectu materiæ per rationem regulabilis: nam in illa est accipere et excessus et defectus a rationis regula et confirmitas cum ea : et per hanc conformitatem reducitur ad medium quod est æqualitas cum regula : per excessum vero et defectum deficit a medio, quia declinat ab æqualitate. Quæ est

Aristot.

doctrina Arist. 2 Ethic. cap. 6, ubi ait : « Secundum substantiam quidem et ratio-
« nem ; quod quid est esse dicentem, me-
« dietas est virtus. Secundum optimum
« autem et bene extremitas. » Quæ verba
sic declarat D. Thom. lect. 7 : « Virtus se- D. Thom.
« cundum suam substantiam et secundum
« rationem diffinitivam est medietas, sed
« in quantum habet rationem optimi in tali
« genere et bene operantis sive disponentis
« est extremitas. Ad cujus evidentiam con-
« siderandum est, quod tota bonitas virtu-
« tis moralis dependet ex rectitudine ra-
« tionis : unde bonum convenit virtuti
« morali secundum quod sequitur ratio-
« nem rectam ; malum autem utrique vi-
« tio, scilicet superabundantiæ et defectui
« in quantum recedit a ratione recta. Et
« ideo secundum rationem bonitatis et ma-
« litiæ ambo vitia sunt in uno extremo,
« scilicet in malo, quod attenditur secun-
« dum recessum a ratione. Virtus autem
« est in altero extremo, scilicet in bono,
« quod attenditur secundum sequelam ra-
« tionis, etc. » Quia vero species virtutis
ab objecto et materia desumitur, et in his
bonum habet rationem medii inter excessum et defectum dixit Aristoteles quod secundum substantiam medietas est virtus.

Difficultas.

7. Sed circa primum modum consistendi in medio est difficultas, utrum conveniat omnibus virtutibus moralibus, ita ut quælibet habeat duo vitia extrema directe sibi opposita, alterum per excessum, et alterum per defectum? Dicendumque est non convenire justitiæ, bene autem virtutibus quæ versantur circa passiones : fortitudini, temperantiæ et earum partibus. Ita Cajet. Cajet. in præsenti, Medina, Alvar. Gr. Mart. Valent. et plures alii. Asseriturque a D. Th. q. de virt. art. 13 ad 12, ubi inquit : « Aliæ virtutes morales sunt inter duo vi- D. Thom.
« tia, non autem justitia, quæ tamen me-
« dium in propria materia tenet, quod per
« se pertinet ad virtutem. » Et in 3, dist. 38, q. 1, art. 3, quæstiunc. 1, sic ait : « Vir-
« tus dicitur medium dupliciter, uno modo
« ratione materiæ circa quam est, in quan-
« tum adæquat eam rationi rectæ : et hoc
« per se convenit omni virtuti morali : et
« sic est medium per participationem ex-
« tremorum. Alio modo dicitur medium
« ratione habitus, in quantum scilicet ha-
« bitus virtutis est medius inter habitus
« duarum malitiarum, et hoc est medium
« per abnegationem extremorum : et hoc
« accidit virtuti, nec oportet quod sit in
« omnibus virtutibus. Et propter hoc non
oportet

Medina. Alvarez. Greg. Mart.

« oportet quod justitiæ habitus sit medius « inter duas malitias, ut in 5 Ethicor. dici- « tur, sed quod medium attingat in materia « sua.» Ratio vero est perspicua, nam contra justitiam nunquam peccatur reddendo alteri plus quam debetur, sed auferendo ab eo quod suum est, aut non reddendo quod ei debetur, vel minus reddendo quam debetur : quod totum ad defectum, et non ad excessum pertinet : ergo nequit in hac materia repiriri vitium per excessum a justitia, sed tantum per defectum.

Object. 8. Objicies, etiam in materia justitiæ potest actus vitiari per excessum sicut per defectum : ergo utroque utroque modo potest dari vitium contra justitiam. Antecedens constat, tum quia ex parte actus omnis virtus moralis in medio consistit, vitatque excessum et defectum ut D. Thom. docet locis nuper relatis, et in præsenti articul. 2. Tum etiam quia reddere debitum, quando non oportet, aut propter finem quem non oportet est peccatum per excessum : quippe affirmatur materia justitiæ, negatis debitis conditionibus : ergo, etc. Consequentia probatur, nam habitus debent actibus correspondere : si ergo contra justitiam possunt dari actus vitiosi per excessum et per defectum, cur non similiter habitus ?

Duplex notatio pro solutione. Pro solutione hujus objectionis notandum est, habitus directe contrarios necessario versari circa eandem materiam, nam contraria debent versari circa idem : ut ergo respectu alicujus virtutis dentur duo vitia contraria per excessum et per defectum, opus est ut in materia talis virtutis inveniri possint excessus et defectus, seu plus et minus propria talis materiæ. Si vero excessus ad illam materiam non pertineat, vitium respiciens talem excessum non contrariabitur directe tali virtuti, sed alii ad cujus materiam excessus ille pertineat. Verbi gr. quia propria materia temperantiæ sunt delectationes gustus et tactus, excessus proprius talis materiæ requirensque vitium directe contrarium temperantiæ, erit nimium delectari : illæque dumtaxat circumstantiæ talem excessum constituent, quæ redundant in plus delectationis quam ratio dictet : ut si delectatio sumatur quando vel ubi per se prohibitum est delectari, aut si sit intensior vel diuturnior quam oportet. Aliæ vero circumstantiæ extrinsecæ, ut delectari propter inanem gloriam, propter avaritiam, etc. sicut non redundant in plus delectationis, ita neque constituunt excessum proprium materiæ temperantiæ : et ideo quamvis delectatio cum illis exercita sit actus defectuosus per excessum, non spectat ad vitium directe contrarium temperantiæ, sed ad vitium oppositum humilitati et liberalitati, ad quarum materias pertinent prædictæ circumstantiæ et excessus.

9. Deinde nota, materiam justitiæ esse *jus alienum*, seu quod habet rationem *debiti æqualis* vel *inæqualis:* illæ ergo circumstantiæ constituere possunt excessum vel defectum proprium materiæ justitiæ, quæ in ratione *debiti*, *æqualitatemque* vel *inæqualitatem* redundant : si quæ autem *debitum*, *æqualitatem* aut *inæqualitatem* per se non variant, neque in ea redundant, sive pertineant ad excessum, sive ad defectum ; totum hoc erit extra justitiæ materiam, atque adeo per accidens et impertinenter se habebit ad specificandi vitia justitiæ contraria. Exemplum ponit Cajetanus, si quis non reddat mutuo acceptum die statuto, hujusmodi circumstantia est propria materiæ justitiæ, constituitque peccatum injustitiæ directe justitiæ oppositum, quia redundat in rationem debiti ponitque inæqualitatem: quanto enim mutuum post statutum solutionis tempus apud debitorem detinetur, tanto magis creditor suo jure et debito privatur, tantoque major inæqualitas sit contra prædictum jus. Si autem reddat die statuto, sed hora incompacta, puta hora prandii, vel propter inanem gloriam, deordinatio talis circumstantiæ impertinenter se habet ad justitiam, quia non redundat in rationem *debiti*, neque aliquo jure privat, aut inæqualitatem in eo constituit : et ideo licet talis redditio sit inordinata per excessum, non tamen contra justitiam, sed contra prudentiam, humilitatem vel aliam virtutem.

Solutio objectionis. Ex his ad objectionem distinguendum est antecedens : et si sensus sit quod actus justitiæ potest vitiari per excessum pertinentem per se ad justitiæ materiam, negari debet : non enim intelligi potest quod actus sit defectuosus directe contra justitiam, nisi quia non solvitur quod debetur vel quantum debetur, vel quam cito debetur : quod totum ad defectum justitiæ pertinet. Quod vero plus reddatur quam debetur, vel priusquam debetur, aut cum alia quacumque circumstantia dicente dumtaxat excessum, quæ proinde in ablationem vel diminutionem juris alieni non redundet,

non est directe contra justitiam, quamvis possit esse contra liberalitatem, vel alias virtutes : nulli enim fit injustitia reddendo ei plus quam debetur.

Replica, 10. Nec refert si urgeas quod medium justitiæ consistit inter *majus* et *minus*, seu inter *plus uni*, et *minus alteri* ut docet Aristot. 5 Ethicor. cap. 4. Ex quo D. Thomas 2, 2, quæst. 104, articul. 2, concedit superfluum et diminutum in materia justitiæ : superfluum in eo quod retinetur alienum, diminutum autem in eo quod non redditur, quod debetur, ergo per ordinem ad hujusmodi extrema possunt assignari vitia opposita justitiæ per defectum et per excessum. Respondetur admisso antecedenti, negando consequentiam. Ratio vero est, quia extremum illud per excessum quod invenitur in materia justitiæ, non aliter est inordinatum, nisi quia consequitur ex defectu vel eum inducit : ex eo namque habet esse contra justitiam plus mihi retinere, quam meum sit, quia ita retinendo, minus reddo alteri, quam sibi debetur. Si vero nulli minus reddatur quam debetur, quantumcumque retineatur, non erit talis retentio contra justitiam : sed ad summum contra liberalitatem. Quia igitur unica est inordinatio in superfluo et in diminuto contra justitiam, ad idem vitium utrumque spectat : quod potius ad defectum, quam ad excessum pertinet, quia superfluum non repugnat justitiæ nisi propter diminutum, hoc vero secundum se.

ARTICULUS II.

Utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod medium virtutis moralis non sit medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio ; bonum autem ut dicitur in 6 Metaph. est in rebus ipsis : ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea. Ratio est vis appetitiva : sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum: ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea. Medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei : sed tale est medium justitiæ, ut dicitur in 5 Ethic. ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic. quod virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione.

Respondeo dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur : et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia : et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis : quia sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam, sed quandoque contingit, quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos, et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus recte institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est : et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones : et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis : tertia vero ratio procedit de medio justitiæ.

Prima conclusio : *Si medium rationis dicatur quod in ipso actu rationis existit, medium virtutis moralis non est medium rationis.*

Secunda conclusio : *Si medium rationis dicatur quod a ratione ponitur in aliqua materia, omne medium virtutis moralis est medium rationis.*

Tertia conclusio : *Medium rationis respectu justitiæ est etiam medium rei : secus respectu aliarum virtutum quæ sunt circa passiones.*

DUPLEX ADNOTATIO.

1. Prima ex his conclusionibus convincitur clare ratione articuli. Secunda ex diffinitione virtutis moralis in qua dicitur : *Habitus electivus in mediocritate consistens determinata ratione, ut determinaverit ipse prudens.* Requiritur ergo ut medium prædictæ virtutis a prudentia determinetur : atque adeo quod sit medium rationis, hoc est a ratione dictatum et impositum.

2. Circa tertiam nota, *medium rei* appellari quod inter duas res æqualitatem constituit, ita ut tantum cuique detur, quantum ab eo ablatum est : et quia hujusmodi æqualitas ex ipsis rebus determinata est, *medium rei* vocatur, ad distinctionem medii solius rationis, cujus quantitas non invenitur determinata ab ipsis rebus, sed per solam rationem attendentem circumstantias quæ occurrunt, taxatur. Exemplum primi sit. Si ego a Petro accepi mutuo decem, ex ipsis rebus determinatur ut ad constituendam inter me et illum æqualitatem, reddam illi decem ; sin minus neque ego reddam quantum debeo, neque ille accipiet quantum sibi debetur, neque inter rem datam, et rem acceptam

acceptam ponitur æqualitas. Exemplum secundi est. Ut quis ponat in actu iræ vel timoris medium et æqualitatem, non ex natura alicujus rei determinatum quanta debeat esse ira, vel quantus timor, sed solum quod ratio dictaverit attentis omnibus circumstantiis occurrentibus : et ideo eadem ira v. g. ut quatuor quæ in una occasione est moderata et in medio constituta, quia ratio attentis circumstantiis eam postulat ; in alia ubi similes circumstantiæ defecerint, erit superflua vel diminuta ; quia rationi contraria. Hoc secundo modo invenitur medium in omnibus virtutibus quæ versantur circa passiones, eo quod nulla passio ex natura rei, determinata est ad tantam ; sed hoc dependet ex dispositione agentis, variisque circumstantiis quæ prædictam dispositionem immutant, faciuntque ut quod uni est multum, alii sit æquale vel parum. Primo vero invenitur in justitia, cujus est unicuique tribuere quantum ab eo ablatum est, sibique debetur : cui decem, decem : cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal, etc.

3. Secundo nota, hoc medium rei ut attingatur a virtute justitiæ, debere quoque esse medium rationis, quia in hoc conveniunt omnes virtutes morales : unde justitia solum habet speciale, quod ejus medium simul sit rei et rationis, cum tamen medium aliarum solius rationis sit. Sive ergo in materia justitiæ deficiat æqualitas rei ad rem, sive approbatio rationis, non erit formaliter actus justitiæ, sed solum materialiter : quia licet ibi sit objectum justitiæ materialiter in esse rei, non tamen formaliter in ratione virtuosi, quippe in hac ratione dependet essentialiter a regulatione prudentiæ, quæ non attendit solam materiam virtutis, sed omnes circumstantias ex quibus potest actus vitiari.

Neque obest si objicias ex D. Thom. 2, 2, q. 57, art. 1, ubi sic ait : *Justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ etiam non considerato qualiter ab agente fiat : ergo ad constituendum justitiæ objectum non oportet attendere circumstantias ex parte agentis.* Respondetur enim ibi solum esse sermonem de *justo*, vel objecto justitiæ sumpto *in esse rei*, hoc est secundum illud præcise quod importatur ex parte suæ materiæ, quæ est æquale ad alterum : ad quod constituendum nihil conducit dispositio agentis. Cum hoc uno stat prædictum objectum formaliter in ratione virtuosi dependere a circumstantiis agentis : quia dependet a prudentia omnia regulante. Vide supr. tract. præcedenti, disp. 6, dub. 1, num. 30.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non consistant in medio Virtutes enim morales consistunt in medio, in quantum conformantur regulæ rationis : sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione, et sic non videntur habere superiorem regulam : ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali, dicitur enim in 2 Ethicor. quod virtus consistit in medietate determinata ratione : prout sapiens determinabit. Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem, et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea. Medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosoph. in 10 Metaph. sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria secundum quod sunt in intellectu non sint contraria, sed simul intelligantur : ut album et nigrum, et sanum et ægrum : ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est, quod ars est virtus intellectualis ut dicitur in 2 Ethicor. ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod bonum alicujus rei consistit in medio secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab ea deficere sicut dictum est. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est : unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii : bonum autem virtutis intellectualis est verum, speculative quidem virtutis verum absolute ut in 6 Ethicor. dicitur : practice autem virtutis verum secundum conformitatem ad appetitum rectum : verum autem intellectus nostri absolute consideratum, et sicut mensuratum a re : res enim est mensura intellectus nostri ut dicitur in 10 Metaph. ex eo enim quod res est, vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est, in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati : et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis : sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis : sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis, virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram ut dictum est, et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus : quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima : quia unum est ratio cognoscendi alterum : et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis quæ sunt contraria ut dicitur in fine Perihermenias ; quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus quia alterum est ens, et alterum est pure non ens : tamen si referantur ad actum animæ utrumque ponit aliquid esse : unde esse et non esse sunt

contradictoria : sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum : et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

Conclusio *est affirmativa.*

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes Theologicæ consistant in medio?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio, sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes : ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem, intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re : sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supradictum est : ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea. Spes quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem : similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses ut Boëtius dicit in lib. de duabus naturis : quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychis, qui dicit unam personam et unam naturam : ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra. In omnibus in quibus consistit virtus in medio contingit peccare per excessum, sicut et per defectum : sed circa Deum qui est objectum virtutis theologicæ non contingit peccare per excessum : dicitur enim Eccl. 43 : Benedicentes Deum exaltate illum quantum potestis : major enim est omni laude : ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis, et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus : fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus, et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem : unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet : nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet : unde multo minus potest ibi esse excessus: et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra : quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus : debemus tamen ferri in ipsum credendo et sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit, quod non est in virtutibus theologicis per se loquendo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam : virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam, unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra : in quantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem, vel non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset : non autem potest esse superabundantia ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere : sed in quantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet.

Prima conclusio : *Bonum virtutis theologicæ ex parte ipsius non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.*

Secunda conclusio : *In virtutibus theologicis potest considerari medium, et extrema per accidens, et ex parte nostra.*

ADNOTATIO CIRCA CONCLUSIONES ARTICULI.

1. Nota hic medium per se appellari a Divo Tho. quod attenditur secundum objectum virtutis primarium, ita quod externa ex tali objecto ejusque attingibilitate originentur. Quod contingit quoties objectum non est regula, sed ab alio regulatur : nam excessus vel defectus a regula certum est non posse esse in ipsamet regula, sed in materia cui applicatur : præsertim ubi regula fuerit infinita, quam impossibile est pertransire quantumcumque intensio potentiæ ad eam accedat, vel ipsi inhæreat. Hoc autem contingit in virtutibus theologicis, quarum objectum est Deus, in quo ex una parte non est excogitabilis defectus aut excessus a regula, cum sit ipsa regula prima : et ex alia quia est infinitus nulla virtute pertransiri valet. Poterit igitur homo suis actibus non ita accedere ad Deum amando, credendo, vel sperando sicut oportet : et sic peccare per defectum contra charitatem, fidem, vel spem : non autem poterit nimis accedere, nimis eum amare, nimis ei credere, vel in ejus misericordia et auxilio sperare : quod esset peccare per excessum. Cum hoc vero stat, ut ex parte nostra possit esse peccatum per excessum : si quis, v. g. ut vacet prædictis actibus quando non adest obligatio, omittat alia ad quæ tenetur : et hic dicitur excessus per accidens, quia non consistit in nimio amore ipsius objecti theologici, sed in eo quod ex conatu ad talem amorem, per accidens, nempe ex defectu et limitatione nostra et præter intentionem sequitur violatio alterius præcepti. Nec tunc vere amatur Deus, quia verus ejus amor includit in se rectitudinem, et nunquam ab adimpletione divinæ voluntatis abducit.

2. Contingit etiam excedere contra virtutes theologicas ex parte objecti materialis : ut si quis velit proximo bonum superans ejus capacitatem : aut speret ex propriis viribus et præter ordinem divinæ misericordiæ, quod non nisi ex Dei auxilio et

et juxta prædictum ordinem sperare debet : vel credat esse in Deo aliquid quod non est, v. g. quaternitatem, in quo non attingitur objectum formale fidei, quod est prima veritas : nam Deus id non dicit. Quocumque vero modo prædictus excessus contingat semper est per accidens. Quod recte explicat D. Thom. 2, 2, q. 17, art. 4 ad 2, cujus verba adducemus, quia doctrinam præsentis articuli non parum illustrant. « Dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur : secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione sicut circa objectum proprium, et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam alia regula sicut circa proprium objectum : et ideo per se et secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum : sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc, quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti : sed ex parte eorum quæ credit potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema : in quantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata. »

3. Objicies : virtus intellectualis, v. g. scientia ideo consistit in medio juxta doctrinam articuli præcedentis, quia versatur inter falsam affirmationem, qua dicitur de objecto quod non est, et falsam negationem, qua negatur quod est : sed eodem modo fides est media inter hæresim affirmantem Deum esse trinum in essentia, quod non est; et inter hæresim negantem esse trinum in personis, quod est : ergo eodem modo consistit in medio. Respondetur primo ex D. Tho. in 3, dist. 33, q. 2, art. 3, quæstiunc. 4 ad 2, ubi sic ait : *Dicendum quod fides est virtus theologica, in quantum adhæret primæ veritati, et ex hac parte non potest in ipsa medium esse : non enim potest nimis Deo adhærere : at ex parte illa qua aliquid affirmat vel negat veritati primæ adhærens, ibi est medium, quia secundum hoc habet similitudinem cum virtutibus intellectualibus.* Juxta quam solutionem cum dicimus fidem non habere extremum per excessum, intelligendum est, non ex parte ejus quod creditur, sed ex parte primæ veritatis cui creditur, et cui nimium credere impossibile est.

Secundo respondetur, non solam hæresim negantem de Deo quod est, sed etiam affirmantem quod non est, peccare per defectum : quia cum Deus sit suprema et infinita perfectio, ita ut nihil majus ipso, et quocumque existente in ipso dari aut excogitari possit : quidquid de eo affirmatur quod in illo non est, est infinite minus quam quod in ipso est, v. g. si Deus esset trinus in essentia, quod affirmat hæreticus, infinite minus esset, quam cum essentiæ unitate, quam adstruit fides. Et similiter, si in personis esset unus et non trinus, ut vult contraria hæresis, infinite minus haberet quam vera fides agnoscens Trinitatem, de illo confitetur. Atque hoc modo quicumque error fidei contrarius minus dat Deo, quam ipsa fides, et sic potius opponitur illi per defectum quam per excessum. Sicut errores contra scientiam et alias virtutes intellectuales quæ habent objectum creatum, de quo potest opinari plusquam revera sit, sicut etiam minus : atque adeo errare tam per excessum quam per defectum. Et licet mensura veritatis talium virtutum sit res cognita, quia tamen est mensura infinita potest pertransiri, et in attingendo ipsam intellectus in plus declinare.

4. Ex doctrina hujus articuli habetur, virtutes theologicas non dependere per se a prudentia, quia earum objectum non subest prudentiæ determinationi, sed est supra illam : ipsaque suprema regula, ad quam prudentia sua objecta examinat, et ex qua totam suam rectitudinem desumit. At per accidens possunt actus charitatis, fidei et spei a prudentia dependere saltem quantum ad exercitium : quatenus ad illam pertinet removere impedimenta, quæ possunt ex parte nostra prædictos actus impedire, vel eorum prætextu ab aliorum præceptorum adimpletione retrahere. Et quia talis

dependentia solum est per accidens ut a removente prohibens, potest esse non solum a prudentia infusa, sed etiam ab acquisita : ut contingit in peccatore fideli, ubi non est prudentia infusa, et exercet actum fidei et spei nulla circumstantiâ vitiatum, cujus exercitium sine dubio alicujus prudentiæ imperium requirit.

QUÆSTIO LXV

De connexione virtutum in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de connexione virtutum. Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ: virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum ut probatur in 2 Ethic. Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis : ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea. Magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales : sed aliquis potest habere alias virtutes morales sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem : dicit enim Phil. in 4 Eth. quod inops non potest esse magnificus, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes, et quod ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est : ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea. Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam : sed virtutes intellectuales non sunt connexæ: potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam : ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea. Si virtutes morales sunt connexæ, hoc non est, nisi quia connectuntur in prudentia : sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium : videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam : sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia : prudentia autem est recta ratio agibilium : ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambr. dicit super Lucam, connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur. Aug. etiam dicit in 6 de Trinit. quod virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ad invicem. Et Greg. dicit 22 Moral. quod una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Et Tull. dicit in 2 de Tusc. quæst. Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum : sive talis inclinatio sit in nobis a natura sive ex assuetudine : et hoc modo accipiendo virtutis morales non sunt connexæ : videmus enim aliquem ex naturali complexione vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales dicendum est eas connexas esse utfere ab omnibus ponitur. Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur : et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis : non enim firmitas habet laudem virtutis si sit sine moderatione vel rectitudine aut discretione, et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Greg. 22 Moral. dicens quod virtutes si sint disjunctæ non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, et fortis non est, et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Aug. in 6, de Trinit. Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias, et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Arist. in 6 Ethic. quia sicut supra dictum est nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam quæ est consiliativa et judicativa et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum : ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur, virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium : et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium : si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam : puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur : sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis si prudentia desit. Quædam vero virtutes sunt, quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere virtutes morales sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis : sed tamen acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua.

propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum : sicut Geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit : illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philos. in 2 Phys. quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas. Sicut patet in diversis scientiis et artibus, et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifeste habent ab invicem ordinem : nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia : et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus ut dictum est. Principia autem universalia quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes : sicut dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia : nullo tamen modo potest dici ratio recta si sit defectus cujuscumque principii : sicut si quis erraret circa hoc principium, Omne totum est majus sua parte, non posset habere scientiam Geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia : quod in factibilibus non contingit.

Prima conclusio : *Virtutes morales in esse perfecto non sunt inter se connexæ, sed potest una haberi sine aliis.*

Secunda conclusio : *Virtutes morales perfectæ sunt connexæ inter se cum prudentia.*

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in libro sententi. Prosperi, quod omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis : sed charitas non potest esse nisi in bonis ut dicitur ibidem : ergo aliæ virtutes possunt esse sine charitate.

2. Præterea. Virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in 2 Ethic. sed charitas non habetur nisi ex infusione secundum illud Rom.5: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis : ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea. Virtutes morales connectuntur ad invicem, in quantum dependent a prudentia : sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit secundum illud Ephes.3 : Supereminentem scientiæ charitatem Christi : ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est, quod dicitur 1 Joan. 3 : Qui non diligit manet in morte : sed per virtutes perficitur vita spiritualis : ipsæ enim sunt quibus recte vivitur, ut Aug. dicit in 2 de lib. arbit. ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri, et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis, et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo, et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt : dictum enim est supra quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia : prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales : sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit, quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis, quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes : quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter : aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter : ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. 14 super illud omne quod non est ex fide, peccatum est dicit glossa Aug. ubi deest agnitio veritatis falsa est virtus etiam in bonis moribus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis : alioqui si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem, et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate ut dictum est, et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

Prima conclusio : *Virtutes acquisitæ possunt esse sine charitate.*

Secunda conclusio : *Virtutes morales infusæ nequeunt a charitate separari.*

Tertia conclusio : *Solæ virtutes infusæ sunt perfectæ et simpliciter dicendæ virtutes ; acquisitæ vero solum secundum quid.*

ARTICULUS III.

Utrum charitas possit esse sine virtutibus moralibus ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur : sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda : ut patet per id quod dicitur primæ ad Cor.13 : Charitas patiens est, benigna est, etc., ergo videtur quod habita charitate aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea. Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent. Unde et signum habitus est delectatio quæ fit in opere, ut dicitur in 2 Ethic. sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed secundum quod referuntur ad charitatem : ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea. Charitas in omnibus sanctis invenitur : sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent : dicit enim Beda quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent gloriantur:

ergo non est necessarium, quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est, quod per charitatem tota lex impletur. Dicitur enim Rom. 13, quod qui diligit proximum, legem implevit : sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales : quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in 5 Ethic. ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Aug. etiam dicit in quadam epistola, quod charitas includit in se omnes virtutes cardinales.

Respondeo dicendum, quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ : sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda : sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera, ad quæ peragenda habet homo potestatem. Manifestum est autem, quod charitas in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Etsic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem : et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes, quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem : nam virtus quæ est circa finem se habet ut principalis et motiva respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit, quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens : sicut ille qui habet habitum scientiæ patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas. Quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum ratione jam dicta : quamvis habitus omnium virtutum habeant.

Conclusio : *Quicumque habet charitatem, habet omnes virtutes morales infusas.*

DISPUTATIO IV.

De connexione virtutum moralium inter se et cum prudentia ac charitate.

Restringimus disputationem de connexione virtutum, ad solas morales et ad charitatem et prudentiam : virtutes enim pure intellectuales sive practicas sive speculativas liquido constat non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri. Et licet scientiæ subalternatæ dependeant a subalternantibus, et omnes ab habitu principiorum, tamen neque subalternantes dependent a subalternatis, neque prædictus habitus ab aliqua ex illis : sicut rectitudo naturalis voluntatis independens est a virtutibus moralibus, quæ esse non possunt sine tali rectitudine. Ex theologicis vero, quomodo fides et spes cum charitate nectantur; et e converso, sufficienter declarat Divus Thom. articulis 4 et 5, sequentibus : ad quorum intelligentiam si quid desideretur, addemus per modum commentarii, reservata speciali circa hoc disputatione ad proprios tractatus in 2, 2.

DUBIUM I.

Utrum virtutes morales in esse perfecto habeant necessariam connexionem inter se, et cum prudentia ?

Præmittemus animadversiones aliquas pro faciliori dubii expeditione.

§ I.

ANIMADVERSIONES.

1. Quia eadem ratione virtutes morales inter se et cum prudentia nectuntur, ut constabit ex dicendis, conjungimus utramque difficultatem, neque in hoc dubio sermo præcipue erit de virtutibus supernaturalibus (quas omnes simul cum gratia et charitate infundi diximus disput. præced. dub. 1), sed de acquisitis, quæ successu temporis nostris actibus producuntur. Convincet autem a fortiori illarum simultatem, si connexionem istarum probaverimus. Et nota, sermonem esse de virtutibus perfectis : nam in quodam *esse* imperfecto certum est eas non habere connexionem, ut admittit et probat Divus Thomas ubicumque de hac re tractat. Quid sit autem virtus imperfecta explicat artic. 1 hujus quæstionis dicens : quod est *aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum.* Potest autem hæc inclinatio triplex esse : vel a natura : sicut enim aliqui ex naturæ complexione propensi sunt ad luxum, crudelitatem et hujusmodi : sic alii ad opera pietatis, misericordiæ, religionis, etc. secundum illud Job 31 : *Ab infantia mea crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum.* Et hæc inclinatio materialiter solum dicitur *virtus*, quatenus tendit in id quod est virtutis materia ; quia tamen

Animadversio. D. Thom. Job. 31.

men non regulatur per se a prudentia deficit a ratione formali virtutis etiam imperfectæ, potestque ad actum vitiosum concurrere : ac tanto periculosior esse potest nisi ratione dirigatur, quanto fuerit vehementior : sicut effrenis equus tanto fortius impingit et læditur, quanto velocius currit. Vel potest esse ex assuetudine nondum pertingens ad essentiam habitus, sed solius dispositionis natura sua facile mobilis propter imperfectionem actuum quibus genita est. Vel denique talis conditionis, ut habeat veram essentiam habitus, differatque essentialiter a dispositione stricte dicta juxta id quod notavimus disp. 1, num. 11, in modo tamen essendi assimiletur prædictæ dispositioni, quia nondum omnino firmiter subjectum actuat, neque omnibus rectitudinem sui actus impedientibus queit facile obsistere. Differt autem inter prædictas inclinationes : nam licet quælibet dicatur virtus imperfecta, in prima et secunda acceptione ly *imperfecta* tollit veram essentiam virtutis, solumque relinquit vel naturalem inclinationem, vel dispositionem stricte dictam, reductive tantummodo spectantem ad genus virtutis : et ideo nulla ex his quantumcumque crescat fieri poterit virtus perfecta. In tertia vero solum tollit modum perfectionis et statum, retenta specie virtutis : sicut puer dicitur homo imperfectus, qui tamen habet veram essentiam hominis : et ideo sicut puer per incrementum fit homo perfectus, sic virtus imperfecta hoc modo potest fieri perfecta sine variatione essentiali.

Igitur sub virtute imperfecta in præsenti omnes prædictas inclinationes comprehendimus, et in nulla ex his acceptionibus contendemus esse connexionem inter virtutes. In quo decepti sunt aliqui ex adversariis arbitrantes Divum Thomam et Thomistas non concedere, veram virtutem moralem quantum ad essentiam posse reperiri sine aliis ; quod haudquaquam negant : sed semper loquuntur de virtute perfecta, quæ simul cum essentia habet perfectionem et statum virtutis, quæ imperfecta excludit : sicut vir cum essentia hominis includit perfectionem et statum, quæ non includit puer.

Alia observatio.

2. Deinde nota cum Cajetano virtutem non dici *perfectam* quia sit in summo gradu intensionis : nam virtutes perfectissimæ dum sunt in via possunt amplius intendi : imo fieri potest ut virtus imperfecta in secunda vel tertia acceptione aliquando sit intensior virtute perfecta. Neque etiam *perfecta* dicitur quia sit in gradu heroico proprio virtutis purgatoriæ, aut purgati animi : nam et virtutes politicæ possunt ad statum virtutis perfectæ pertingere. Sed dicitur *perfecta*, quia habet statum consonum virtuti. Tunc vero habet hujusmodi statum, quando ita firmat animum in bono, ut in qualibet occasione (saltem ex his quæ regulariter eveniunt) prompte, faciliter et cum firmitate in id inclinet. Et hoc est quod ait Divus Thomas hoc artic. 1, virtutem perfectam esse habitum inclinantem in bonum opus bene agendum : tunc enim opus bonum bene fit, quando prompte, faciliter et cum firmitate. Et licet habens virtutem perfectam (loquendo de acquisitis) etiam in sensu composito graviter peccare possit; hujusmodi tamen peccatum non continget defectu ipsius virtutis, quasi non tribuat totum quod necessarium est ad illud facile cavendum, honestumque bonum sectandum ; sed ex vertibilitate arbitrii humani, quæ non tollitur per virtutem usquedum in gratia confirmetur.

Tertia.

Denique observa præsens dubium procedere de virtutibus moralibus principalibus, justitia, fortitudine, temperantia, et hujusmodi quæ communes sunt vitæ humanæ, et non speciales hujus aut illius status. Possunt autem prædictæ virtutes dupliciter sumi : vel ut dicunt quasdam generales conditiones afficientes omnem actum virtuosum : ut justitia quod sit rectus, fortitudo quod sit firmus, temperantia quod sit moderatus (ut observat Divus Thomas in præsenti, et supra quæst. 61, art. 4). Et hoc modo nemo dubitat de illarum connexione non solum secundum habitus, sed etiam secundum actus : quippe unus et idem actus cujuscumque virtutis sit, omnes illas conditiones importat. Vel ut significat speciales habitus habentes materias particulares, ut justitia operationes ad alterum, fortitudo timores et audacias, temperantia delectationes gustus et tactus : et hoc modo accipiendo illas, quæritur an sint connexæ ?

§ II.

Vera et communior assertio.

3. Dicendum est virtutes morales in statu perfecto explicato ita esse connexas inter se cum prudentia, ut nulla sine aliis perfecta

sit. Hæc conclusio tempore Divi Thomæ erat fere omnium ut testatur hoc 1 articulo. Ex Sanctis Patribus docent illam Ambrosius lib. 5 in Lucam cap. de sermone Jesu, ubi inquit : *Connexæ igitur sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1 de officiis cap. 27 : *Liquet cognatas sibi esse virtutes.* August. lib. 6 de Trinit. cap. 4 : *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Et epist. 28, ait, omnibus Philosophis placuisse dogma de inseparabilitate virtutum. Hieronym. in epist. ad Fabiolam de quadraginta duabus mansionibus circa mansionem 38, inquit de virtutibus : *Hærent sibi, et inter se ita connexæ sunt, ut qui una caruerit, omnibus careat.* Bernard. lib. 1 de considerat. ad Eugen. cap. 6, dicit suavissimum quendam esse complexum virtutum, atque alteram ex altera pendere. Divus Gregorius variis in locis hanc docuit sententiam, sed latius eam prosequitur lib. 22 moral. cap. 1, his verbis : « Hoc autem primum sciendum « est, quia quisquis virtute aliqua pollere « creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis « aliqua ex parte non subjacet : nam si ex « alio vitiis subditur, nec hoc est solidum, « ubi stare putabatur. Unaquæque enim « virtus tanto minor est, quanto desunt « cæteræ : nam sæpe quosdam pudicos qui« dem vidisse nos contigit, sed non hu« miles : quosdam vero quasi humiles, sed « non misericordes : quosdam quasi mise« ricordes, sed nequaquam justos : quos« dam vero quasi justos, sed in se potius « quam in Domino confidentes. Et certum « est quia nec castitas in ejus corde vera « est, cui humilitas deest : quippe quia su« perbia se intrinsecus corrumpente, for« nicatur, si semetipsum diligens a divino « recedit amore. Nec humilitas vera est, « cui misericordia juncta non est : non de« bet humilitas dici quæ ad compassionem « fraternæ miseriæ nescit inclinari. Nec « misericordia vera est, quæ a rectitudine « justitiæ existit aliena, quia quæ potest « per injustitiam pollui, nescit procul du« bio sibimetipsi misereri. Nec justitia « vera est quæ fiduciam suam non in con« ditore omnium, sed in se fortasse, aut in « rebus conditis ponit : quia dum a crea« tore spem subtrahit, ipse sibi principalis « justitiæ ordinem pervertit. Una itaque « virtus sine aliis aut omnino nulla est, « aut imperfecta. Ut enim, sicut quibus« dam visum est, de primis quatuor virtu« tibus loquar : prudentia, temperantia, « fortitudo, atque justitia, tanto perfectæ « sunt singulæ, quanto vicissim sibimet « conjunctæ. Disjunctæ autem perfectæ esse « nequaquam possunt : quia nec prudentia « vera est, quæ justa, temperans, et fortis « non est : nec perfecta temperantia, quæ « fortis, justa et prudens non est : nec for« titudo integra, quæ prudens, temperans, « et justa non est : nec vera justitia, quæ « prudens, fortis et temperans non est. »

D.Amb. D.Aug. D.Hier. D.Greg.

Et notandum est Divum Gregorium loqui de virtutibus non tantum secundum generales conditiones juxta dicta num. præcedenti, sed etiam secundum speciales et proprias, ob idque adducens exempla in propriis singularum materiis, prosequitur : « Beatus itaque Job quod non unam sine « alia, sed conjunctas in se virtutes habue« rit, enumerando singulas innotescit, nam « bona pudicitiæ insinuans dicit : Si de« ceptum est cor meum super muliere. At« que ut eidem pudicitiæ demonstraret, « humilitatis gratiam nullatenus defuisse, « post cætera subjungit : Si contempsi judi« cium subire cum servo meo. Qui, ut hu« militati suæ ostenderet misericordiam « fuisse conjunctam, paulo post dicit, si « negavi quod volebant, pauperibus. Atque « ut misericordiam suam ostenderet de « justitiæ radice descendere, paulo supe« rius præmisit dicens : Si ambulavi in « vanitate, et festinavit in dolo pes meus.» Per quod exclusa manet solutio, quam Gabriel Vasquez huic et similibus testimoniis nititur adhibere.

Eadem fuit communis Philosophorum sententia ut testatur ubi supr. D. August. et D. Hieronym. in illud Isai. 16 : *Super hoc venter*, etc. ibi : *Philosophorum sententia est, hærere sibi virtutes.* Constat ex Arist. 6 Ethic. cap. 13, ubi postquam proposuit quæstionem an virtutes possint separari ? inquit : *Hoc enim in virtutibus naturalibus fieri potest* (id est in illa naturali inclinatione quam sub virtute imperfecta comprehendimus). *At in iis quibus homo absolute dicitur bonus* (scilicet in moralibus perfectis) *fieri nequit.* Et reddit rationem : *etenim cum prudentia quæ est una, simul inerunt universæ.* Quapropter hanc sententiam tuentur cum Divo Thoma Divus Bonaventura in 3, dist. 36, art. 1, q. 3, Ricard. art. 1, q. 2, Durand. q. 3, Capreol. et Hispalens. quæst. unic. Henric. quodlib. 5, q. 17,

D.Hier. Aristot. D.Thom. D.Bona. Ricard. Durand. Capreol. Hispal. Henric.

Alexand. Cajet. Conrad. Medina. Alvar. Greg. Mart. Montes. Valent. Salas.

q. 17, Alexand. 4, part. q. 65, membr. 3, art. 3, Cajet. in præsenti art. 1, ubi Conrad. Medin. Alvar. disp. 115, Gregor. Mart. dub. 1, Montes. disp. 39, q. 3, Valent. q. 6, punct. 2, Salas disput. 7, sect. 2, pluresque alii.

Ratio assertionis.

4. Probatur ratione Angelici Doctoris. Perfecta virtus moralis dependet a prudentia perfecta : atqui prudentia perfecta esse non potest sine virtutibus moralibus : ergo neque una istarum virtutum sine aliis : omnes igitur in statu perfecto connexæ sunt inter se et cum prudentia. Utraque consequentia liquet, et major habetur ex diffinitione virtutis moralis : in ea enim dicitur talem virtutem consistere immediate per prudentiam determinata : unde sicut esse non potest sine medio, ita sine prudentia. Dicitur etiam quod est *habitus electivus* idest faciens electionem rectam : recta autem electio dependet a recto consilio, judicio et imperio, qui sunt actus prudentiæ. Et si naturam prædictæ virtutis radicitus quæramus, inveniemus nihil esse aliud, nisi quandam participationem et sigillationem prudentiæ impressam appetitui adæquantem et conformantem illum rectæ rationi, ut disp. 1, num. 43, ex Divo Thoma vidimus : si igitur virtus moralis simpliciter loquendo a prudentia dependet, perfecta virtus dependebit a prudentia perfecta juxta illud : *sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.*

Minor vero probatur animadvertendo (id quod frequenter docet Aristot.) quod sicut in speculabilibus scientia dependet ex suis principiis, neque aliter quam his omnibus existentibus veris, necessariis, etc. acquiri potest, ita in practicis et agibilibus prudentia : quæ se habet ad intellectum practicum, sicut scientia ad speculativum. Differunt autem, nam verum speculativum sumitur dumtaxat per conformitatem ad rem cognitam : et ideo principia scientiæ aut ipsa scientia non dependent per se a dispositione appetitus. Ad verum practicum attenditur præcipue ex conformitate ad appetitum finis rectum : consistit enim ut ait Arist. 6 Ethic. *Inconfesse se habere ad hunc appetitum*, quia sicut unusquisque est affectus ad finem, sic de illo judicat : et ideo communiter dicitur principia prudentiæ esse fines agibilium, et rectitudinem appetitus erga hujusmodi fines. Hinc probatur minor nostræ rationis, quoniam prudentia perfecta dependet a recto appetitu circa fines rationis : sed talis rectitudo haberi non potest sine virtutibus moralibus, est enim ipsarum virtutum formalis effectus : ergo neque prudentia perfecta absque hujusmodi virtutibus.

§. III.

Adversariorum evasiones præcluduntur.

Prima evasio.

5. Huic rationi occurrit primo Scotus, distinguendo majorem, de prudentia partiali, vel totali. *Prudentiam partialem* appellat quæ non est respectu omnium agibilium, sed unius tantum materiæ, puta ciborum, aut venereorum : *totalem* vero, quæ respicit omnia agibilia, et omnium virtutum materias. Concessa igitur majori de prima prudentia ; negat de secunda. Imo existimat non dari prudentiam totalem quæ sit una simplex species, sed tot prudentias specie distinctas, quod sunt virtutes morales : ita ut alia sit prudentia regulativa temperantiæ, alia fortitudinis, alia justitiæ, etc. et has appellat *prudentias partiales* censetque unam virtutem moralem non dependere a prudentia regulativa alterius, sed quamlibet a sola illa, quæ propriam materiam moderatur. Deinde negat minorem, quia prudentia partialis non requirit omnes morales virtutes, sed ad summum illam cujus materiæ est regulativa. — Addit Vasquez etiamsi sit una totalis et simplex prudentia extensibilis ad materias omnium virtutum ; unamquamque tamen virtutem non dependere ab illa ut sic extensa, sed ut extenditur præcise ad materiam circa quam ipsa versatur : et ideo qui prudens est in assignanda mediocritate materiæ temperantiæ, sufficientem prudentiam habebit pro comparanda perfecta virtute temperantiæ ; quamvis nondum talis prudentia se extendat ad constituendam mediocritatem materiæ fortitudinis, vel justitiæ.

Impugnatur.

Ad impugnationem hujus evasionis, primo ostendemus non dari prædictas prudentias partiales, sed unam secundum speciem atomam habere pro objecto omne agibile ad finem communem humanæ vitæ, ab eaque regulari materias omnium moralium virtutum, ipsasque virtutes : atque adeo vel eam quam Scotus *partialem* appellat non esse veram prudentiam ; vel debere esse totalem. Deinde admissis tot speciebus prudentiæ, quot vult Scotus, et quot sunt mo-

rales virtutes, probabimus nullam ex illis perfectam fore sine reliquis, et consequenter sine prædictis virtutibus. Primum sic suadetur : nam prudentia est causa virtutum moralium, quæ in ipsis participatur : non per modum causæ univocæ et ejusdem speciei, sed ut causa æquivoca perfectior et superior : ergo non debet multiplicari secundum multitudinem ipsarum virtutum, sed una existens ad plures extendi. Hoc enim proprium est causæ æquivocæ, ut sit magis una minusque distincta quam ejus effectus, ab unaque secundum speciem causa plures effectus specie distincti procedant. *Sicut ab una actione Solis* (ait D. Thomas supr. quæst. 60, art. 1, *generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum.* Et ratio est, quia quæ in inferioribus sunt dispersa et multiplicata, in superioribus sunt unita. Et sane si pro singulis moralibus virtutibus singulas constituamus prudentias, ut vult Scotus, major erit multiplicitas prudentiarum, quam ipsarum virtutum, quippe præter omnes illas prudentias partiales, dantur aliæ : ut politica, œconomica, militaris, et monastica, quæ ad nullius virtutis materiam determinantur : tanta autem multiplicitas manifeste est contra prudentiæ superioritatem, cum in ea ponat majorem dispersionem, minoremque unitatem, quam in moralibus virtutibus sibi subjectis.

6. Deinde probatur. Munus prudentiæ est constituere medium virtuti morali rescindendo extrema, a quibus sive per defectum, sive per excessum potest corrumpi : ad quam constitutionem opus est judicare de prædictis extremis, eorumque habitudine, inter se, et ad medium : sed prudentia quæ non potest attingere materias omnium virtutum, estque proinde totalis, nequit prædictum munus exercere : ergo, etc. Major conceditur ab omnibus et patet ex se : quia cum virtus moralis de facto attingat tale medium, recedatque ab extremis, supponere debet in intellectu virtutem illud constituentem, et hæc rescindentem : et talis virtus est prudentia. Minor vero probatur, nam extrema quæ possunt corrumpere medium cujuslibet virtutis possunt spectare ad omnem materiam, v. g. potest mulier a tuenda castitate et a medio temperantiæ discedere, vel ob solam delectationem quæ est materia ejusdem temperantiæ, vel metu mortis quæ est materia fortitudinis : vel propter lucrum, quæ est materia liberalitatis : vel quia in loco sacro, quæ est materia religionis vel in damnum conjugis, quæ est materia justitiæ. Ut igitur prudentia inter hæc vel alia quæ occurrere possunt, medium tenendum a temperantia constituat, extremaque omnia abscindat, oportet ut circa omnia versetur, et omnium proportionem vel improportionem cum tali medio dignoscat. Simile est si occurrant plures actus boni incompossibiles : ut solvere debitum creditori, quod pertinet ad justitiam : parentes alere, quod spectat ad pietatem : sacrificium offerre quod est religionis : subvenire pauperi, quod est misericordiæ, cum ad unum tantum ex istis actibus est facultas, nequit prudentia quis eorum præeligendus sit ostendere, nisi omnes cognoscat et omnium habitudines ad rationem et ad ultimum finem dijudicet, atque adeo nisi sit prudentia totalis capax versari circa omnes morales materias.

Confirmatur : nam prudentia imperat actus justitiæ verbi gratia, vel attendit omnia quæ circunstant exquibus potest vitiari : vel aliqua omittit ; et nihilominus imperat talem actum ? Si primum, cum prædictæ circumstantiæ possint esse diversarum materiarum, ut in exemplis adductis, oportet ut ommes eas materias attingat. Si secundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, sed imprudens et inconsideratum : quia imprudentia est imperare aliquem actum non attentis circumstantiis occurrentibus, et quæ si attenderentur, multoties recta ratio dictaret non esse imperandum. Vide tract. præced. disp. 6, a num. 5, ubi requisita ad actum prudentiæ explicuimus.

7. Dices, non esse necessarium ut eadem prudentia judicet de omnibus prædictis, ac proinde per omnes materias divagetur ; sed quod ex pluribus unaquæque judicet de pertinentibus ad suam materiam, et omnes simul de pertinentibus ad omnes. Sed contra : nam ad imperandum actum virtuosum non sufficit seorsim judicare de singulis quæ occurrunt, sed debet fieri judicium de illorum habitudine, convenientia vel disconvenientia ad prædictum actum : quippe hujus bonitas aut malitia ex tali habitudine, convenientia vel disconvenientia omnino dependet : judicium autem de aliquorum habitudine non potest fieri per diversa principia, quorum quodlibet unum ex eis determinate respiciat : ut visus colorem, auditus sonum, etc. nullus tamen eorum neque omnes simul attingere valent habitudinem

tudinem prædictorum sensibilium inter se aut ad aliud, vel eorum differentiam deprehendere : sed opus est altiori potentia quæ est sensus communis, sub cujus objecto omnia continentur, et qui sub una ratione omnia respiciat. Ita ergo nisi sit una prudentia sub qua cadant omnes circumstantiæ potentes occurrere, et materiæ omnium virtutum, et quæ sub una ratione, nempe *veri agibilis contingentis* omnes respiciat, nequit fieri perfectum judicium cognoscens habitudinem actus eliciendi ad omnia quæ circunstant, ac proinde convenientiam vel disconvenientiam simpliciter talis actus : ponendus est igitur unus simplex habitus cujus objectum sit omne agibile ad finem communem humanæ vitæ, quæ est prudentia totalis. Posita vero hujusmodi prudentia totali, superfluunt illæ partiales quas Scotus distinguit.

Effugium aliud. Dices rursus, posse quidem concurrere ad actum unius virtutis circumstantias ex materiis aliarum ; non tamen semper id contingere, sed manere multoties, cum circumstantiis propriæ materiæ, et tunc dabitur prudentia perfecta etiamsi ultra illam Refutatur. materiam non se extendat. Sed hoc nullius momenti est, quia perfectio prudentiæ et cujuslibet virtutis non attenditur ex sola extensione actuali ad ea quæ de facto occurrunt, sed ex habituali ad illa quæ saltem regulariter possunt occurrere : quamvis autem in hoc vel in illo actu non concurrerent de facto nisi circumstantiæ propriæ materiæ, nullus est tamen in quo multæ aliæ concurrere non possint. Et saltem sunt plurimi cujuscumque virtutis in quibus possunt reperiri: quare nisi prudentia quantum est ex se attingere valeat omnes materias, nullam virtutem poterit perfecte dirigere, nec proinde erit prudentia perfecta etiam respectu unius tantum virtutis.

8. Ex his manet probatum secundum quod proposuimus, nempe etsi essent plures prudentiæ partiales secundum pluralitatem moralium virtutum, nullam tamen illarum sine reliquis fore perfectam : quia cum quælibet secundum se ad unam materiam coarctaretur, bonitas vero actus virtuosi a circumstantiis multarum materiarum dependeat, nulla posset se sola talem actum sufficienter dirigere, nisi a tot aliis adjuvaretur, quot sunt prædictæ materiæ et circumstantiæ : et consequenter nulla earum haberet perfecte in actu primo quidquid necessarium est ad conservandum medium suæ virtutis contra omnia a quibus potest corrumpi (quod est munus prudentiæ perfectæ), nisi comitarentur tot prudentiæ partiales, quot circumstantiæ diversarum materiarum abducere possunt a tali medio : quæ circumstantiæ et materiæ nullam habent limitationem intra genus morale. Atque hac via omnes morales virtutes in statu perfecto connecterentur inter se, quia unaquæque dependeret a sua illa prudentia partiali ut perfecta, et hæc in esse perfecto a reliquis compartialibus, et harum unaquæque a virtute morali sibi correspondente atque adeo de primo ad ultimum neque una prudentia perfecta esset sine omnibus virtutibus moralibus, neque una virtus moralis sine reliquis virtutibus et prudentiis.

Manet etiam impugnatum id quod Vasquez aiebat : nam si posita distinctione reali inter prudentias, non tollitur quin unaquæque in sua perfectione a reliquis dependeat propter connexionem materiarum earumque mutuum concursum in eundem actum ; multo minus seclusa tali distinctione, prudentia totalis ut regulativa unius materiæ erit perfecta, dum non potest sufficienter extendi ad alias, cum non minus hic procedat ratio connexionis materiarum, concurrentiaque earum supra quemcumque actum.

Secundo respondent alii ex doctrina ejus- Secunda evasio. dem Scoti negando minorem nostræ rationis : nam licet virtus moralis non possit esse sine prudentia; bene tamen e converso. Tum quia prudentia est prior prædictis virtutibus, et sic independens ab illis. Tum etiam quia ad prudentiam solum pertinet judicium de eligibili, non autem electio vel prosequutio : stare autem rectum judicium cum deordinatione appetitus atque adeo sine virtute morali, ipsa experientia testatur, qua cernimus existente vero judicio de convenientia talis vel talis eligibilis, voluntatem non eligere, aut eligere contra ipsum judicium : non ergo hujusmodi judicium a rectitudine appetitus pendet.

9. Hæc tamen evasio manifeste contra- Præcluditur. dicit Aristoteli, qui in 6 Ethic. non semel repetit prudentiam dependere ex rectitudine appetitus, corrumpique a prava electione, delectatione, tristitia et hujusmodi : sicut etiam ibidem docet non corrumpi directe per oblivionem. Ex quo potest sic argui. Si prudentia non penderet per se ab appetitu, sed sisteret in solo intellectu, pos-

set oblivione deleri, potius quam ipsius appetitus prava affectione : sicut contingit in scientia, arte, et omnibus aliis habitibus (dummodo non sint congeniti) qui non habet prædictam dependentiam : ergo dicendum est, quod dependet per se ab appetitu : et cum sit recta ab appetitu recto, atque adeo secundum gradum perfectionis appetitus erit gradus perfectionis prudentiæ. Deinde arguitur. Nam potissimus actus prudentiæ qui est imperium non potest intelligi sine dependentia ab appetitu. Tum quia nemo imperat nisi volens. Tum etiam quia ipsa motio et efficacia quæ est de ratione imperii, non est propria intellectus secundum se, sed ex participatione voluntatis cujus est primario movere et applicare ad operis exercitium : ergo includit essentialiter prædictam dependentiam. Præterea, imperium alicujus electionis supponit judicium de convenientia eligibilis prout hic et nunc occurrit : hujusmodi autem judicium ut sit firmum et rectum dependet ex dispositione appetitus, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, et ita judicat sicut est affectus. Quod ergo eliciat firmum et rectum judicium circa bonum alicujus virtutis, provenire debet ex firma et recta dispositione appetitus ad tale bo-
D.Thom. num. Sumiturque hæc impugnatio ex Divo Thoma tum in præsenti, tum etiam quæst. 5 de virtut. art. 2, ubi ait : « Est autem « considerandum ulterius : quod sicut vir- « tutes morales esse non possunt absque « prudentia, ita nec prudentia potest esse « sine virtutibus moralibus. Est enim « prudentia recta ratio agibilium : ad « ipsam autem rectam rationem in « quolibet genere requiritur quod ali- « quis habeat rectam existimationem et « judicium de principiis, ex quibus ratio « illa procedit : sicut in geometricalibus « non potest aliquis habere existimationem « rectam, nisi habeat rectam rationem « circa principia geometricalia. Principia « autem agibilium sunt fines : ex his enim « sumitur ratio agendorum : de fine au- « tem habet aliquis rectam existimationem « per habitum virtutis moralis, quia ut « Philosoph. dicit in 3 Ethic. Qualis unus- « quisque est, talis et finis videtur ei. Sicut « virtuoso videtur appetibile ut finis, bo- « num quod est secundum virtutem ; et « vitioso illud quod pertinet ad illud vi- « tium : et est simile de gustu infecto, et « sano. Unde necesse est, quod quicumque « habet prudentiam, habeat etiam virtutes « morales. »

10. Et quia hæc doctrina ad comprehensionem præsentis difficultatis et aliarum quæ sæpe occurrunt, valde necessaria est, oportet eam enucleare explicando radicitus veritatem illius propositionis : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Quod præstat Cajet. supr. q. 58, art. 5, his ver- Cajet.
bis : « Sciendum est igitur, quod appetitu « affecto ad aliquid, puta ad vindictam ; « ex hoc ipso quod afficitur ad illud, duo « simul fiunt : nam in ipso appetitu fit « ipsa affectio ad vindictam et in vindicta « consurgit relatio convenientiæ ad talem « appetitum : ita quod vindicta incipit esse « et est conveniens tali appetitui, quæ prius « non erat conveniens : non propter mu- « tationem in vindicta, sed in appetitu. « Consonante autem vindicta appetitui, « consurgit in intellectu quod judicet eam « convenientem ex hoc quod ratio move- « tur ab appetitu sic affecto. Quia enim « ratio movetur ab appetitu, sit in illa pas- « siva motio : et consequenter quia ab ap- « petitu sic affecto movetur, fit in ea pas- « siva motio consonans illi affectioni : et « sic ab appetitu affecto fit proportionaliter « ratio ut substat appetitui tanquam affecta « et conveniens vindictæ. Et sic quemad- « modum gustus affectus amaritudine ju- « dicat omnia amara, ita ratio infecta vel « bene affecta judicat secundum illam im- « mutationem, qua ab affecto appetitu mo- « vetur. Itaque intus existens quod prohi- « bet extraneum, invenitur in judicante « non solum secundum appetitum, sed « etiam secundum rationem ut substat ap- « petitui. In cujus signum ratio a tali affec- « tione aut non mota ut accidit sedata pas- « sione non prævalente, aut non sufficien- « ter mota, ut accidit passione non præ- « valente, quamvis surgente : aut recte « judicat, aut a recto judicio non om- « nino declinat, ut experientia testatur. « Et quia prudentia est a ratione ut substat « appetitui, ideo appetitus affectio corrum- « pit existimationem prudentiæ, redun- « dando in rationem ut ejus subjectum, et « non corrumpit æstimationem artis neque « geometriæ ut dicitur in 6 Ethicor. Præ- « sentata igitur per intellectum noviter « vindicta appetitui, quia rationalis poten- « tia est ad utrumlibet et determinatur a « prohæresi, appetitus sua se libertate de- « terminat ad vindictam affectando illam :

et

« et ex hoc comitatur judicium rationis « quandoque falsum : quando scilicet af- « fectio vindictæ est contra rationem rec- « tam, et judicat ratio affectu infecta vin- « dictam ut convenientem et sic sequitur « conclusio præceptiva quod fiat.

« Hanc autem causam ex parte rationis « ut est subjectum prudentiæ assignatam « adjuvant duæ aliæ : altera ex parte ob- « jecti, altera ex parte communis inclina- « tionis virium animæ. Ex parte siquidem « objecti, quia ex ipsa appetitus immuta- « tione constituitur in esse vero dum vin- « dicta est vere conveniens appetitui sic af- « fecto : constat namque intellectum natu- « raliter inclinari in verum. Et licet ex hoc « non fiat objectum conveniens et verum « nisi secundum quid, et propterea contin- « gat errare intellectum judicando vindic- « tam convenientem simpliciter, id est sine « additione, quæ tamen non est conveniens « nisi secundum quid, quia appetitui sic « affecto tantum, nonnullum tamen verum « est verum secundum quid, attractivam- « que participat vim intellectus ad se : et « sic affectione appetitus ad vindictam « constituitur ipsa vindicta in esse vere « convenientis secundum quid, et apparen- « ter convenientis simpliciter : quoniam « appetitus animalis est primo totius sup- « positi, ac per hoc conveniens vere appe- « titui, offertur ut conveniens simpliciter « ipsi appetenti. Ex parte vero communis « inclinationis virium animæ, dum eas ex- « perimur promptas ad operandum consone « affectioni prædominanti : apparet enim « in infirmis sitientibus, quod repræsen- « tantur eis omnes aquæ, quas unquam « viderunt : et concupiscentibus simulacra « delectabilium etiam importuna occur- « runt : tanquam natura inditum sit ut ob- « sequium prædominanti affectioni præs- « tent animæ vires, inter quas constat « apprehensivam vim esse : in cujus signum « irato absque deliberatione præsentatur « statim vindicta seu punitio tanquam con- « veniens. Sic ergo fit ut qualis unusquis- « que est, talis ei videatur finis : et sic ap- « petitus corrumpit æstimationem pruden- « tiæ. » Hactenus Cajetanus.

Ex quibus satis constat judicium omnino practicum de re eligibili, quod spectat ad prudentiam, nequaquam posse esse firmum et rectum absque appetitus rectitudine ac proinde sine virtutibus moralibus. Quomodo vero prudentia sit prior hujusmodi virtutibus cum tamen ab eis dependeat, inferius explicabitur. Neque experientia oppositum nostræ doctrinæ convincit, quia judicium compatiens secum inordinatam electionem, non est judicium omnino practicum et de hoc eligibili in particulari, sicut est judicium prudentiæ ; sed universale vel speculativum, quod prudentiam antecedit.

11. Forte dices tertio, rectitudinem appetitus quam postulat prudentia non oriri a virtutibus moralibus, sed eas antecedere quia est ipsa rectitudo voluntatis a natura congenita, per quam in bonum honestum naturaliter inclinamur. Tertia evasio.

Sed hoc refelli potest : tum quia si judicium prudentiæ dependet ab appetitu recto, utique judicium perfectum dependere debet ab appetitu perfecte recto : at per solam rectitudinem naturalem sine virtutibus moralibus non rectificatur appetitus perfecte, sed solum inchoative et quoad aliqua. Alioqui frustra prædictæ virtutes ad illum rectificandum ponerentur : ergo, etc. Tum etiam, quia rectitudo quæ est a natura solum est in voluntate et in ordine ad bonum proprium : unde neque ad rectificandum appetitum sensitivum circa proprias passiones, neque ad rectificandam voluntatem circa bonum alienum complete et formaliter se extendit : perfectio autem prudentiæ et rectitudo sui judicii et imperii non dependet ex sola rectitudine voluntatis, sed maxime ex rectificatione appetitus sensitivi, cujus passiones non reductæ ad medium, valde rationem perturbant, nec omnino sinunt rectum judicium de rebus efformare : ergo nisi adsint virtutes morales modificantes passiones, rectificantesque prædictum appetitum, non dabitur perfecta prudentia : hoc est, potens facile et expedite in qualibet morali materia judicium et imperium omnino firma et recta elicere. Refellitur.

§ II.

Opinio Scoti cum suis argumentis et responsionibus ad illa.

12. Contrariam opinionem tenuit Scotus in 3, dist. 36, art. 1, et communiter Scotistæ, Rada, Pilosus, Pitigius relati a Francisco Felice de virtutibus cap. 4, difficultate 2, necnon Almayn. tract. 3 moral. cap. 7 Vasq. in præsenti disput. 88, cap. 4 et Lorca disput. 20. Probant primo ex Patri- 1 argum. Scotus. Rada. Pilosus. Pitigius. Almayn. Franc. Felix. Vasq.

Hieron. D.Aug. D.Bern. Beda. bus, nam Hieronym. lib. 1 contra Pelag. ait sententiam de connexione virtutum non esse divinam, neque Apostolorum, sed Philosophorum. August. epist. 29, non concedit justos et sanctos in hac vita habere omnes virtutes,sed posse dici habere aliam, et aliam non habere. Bernard. serm. 70 in Cantic. loquens de virtutibus justorum inquit : *Magnus est qui tria vel quatuor lilia ædificare potest in tanta spinarum densitate.* Beda quem refert D. Thom. dist. cit. q. 1, art. 2, ait : quod *Sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur :* ergo, etc.

Solutio. Respondetur satis constare ex dictis n. 3, quomodo Patres et Doctores Ecclesiæ aperte sint pro nobis. Et ideo ad locum Divi Hieron. respondetur cum D. Thom. loco nuper citato art. 1 ad 6, ibi solum negari prædictam sententiam esse divinam, et in sacra Scriptura contentam, ita quod opposita sit error contra fidem : non autem negari esse absolute veram et conformem naturali rationi ac Philosophorum dictis. Dices, si esset vera, non rejiceret illam D. Hieronym. sicut rejicit dum ait : *Neque enim mihi curæ est quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* — Respondetur Sanctum Doctorem non rejecisse absolute prædictam sententiam, sed voluisse ostendere non sic esse de ea Catholicis curandum, ac si esset Apostolorum doctrina : posseque cum majori libertate verba Philosophorum ad nostrum sensum accommodare non curando de rigore litteræ. Videatur Montesinos ubi supr. qui sensum Hieronymi eo loco recte aperuit. Ad alia tria testimonia respondet

D.Thom. Divus Thomas citato articul. 2 ad 1, quod debent intelligi de « virtutibus quantum ad « usus, et non quantum ad habitus. Diversi « enim Sancti diversimode excedunt se in- « vicem in usibus diversarum virtutum « secundum quod de quolibet Confessore « dictum est : Non est inventus similis illi « qui conservaret legem Excelsi. » Propter hujusmodi ergo excessum ex parte usus tribuimus cuilibet Sancto quasdam speciales virtutes, et alias negamus : non quia istis careant ; sed quia in illis magis splendent.

Argum. 2. 13. Secundo. Diffinitio virtutis moralis non importat connexionem unius cum alia, sed tantum attingere medium rationis in propria materia : ergo potest haberi una sine aliis.

Respondetur negando antecedens. Tum quia prædicta diffinitio importat connexionem cujuscumque virtutis cum prudentia et consequenter cum aliis virtutibus moralibus sine quibus perfecta prudentia non subsistit, ut manet probatum. Tum etiam quia nequit virtus moralis perfecte attingere medium rationis in propria materia nisi possit facile rescindere omnia impedimenta quæ tale medium possunt corrumpere : non enim ad prædictam virtutem spectat attingere medium per recessum, ab his tantum vel illis impedimentis, sed absolute recedendo ab omnibus quæ possunt a tali medio abducere : alias mulier quæ castitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem castitatis, sed solum contra fortitudinem, atque adeo diceretur *casta* licet non *fortis:* quod videtur absurdum: constat autem ea quæ possunt medium unius virtutis corrumpere et ab eo abducere,spectare non solum ad materiam illius virtutis ; sed ad omnes alias atque adeo nisi omnes aliæ virtutes habeantur nequibit illa prompte et firmiter prædictis corrumpentibus obsistere, suumque medium illæsum conservare. Enodatio.

14. Tertio arguit Scotus : quoties aliquod subjectum habet esse perfectibile distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundum unam, etiamsi non perficiatur secundum alias ; sed appetitus est perfectibilis per plures virtutes morales tanquam per diversas partiales perfectiones : ergo potest quamlibet ex eis recipere aliis non receptis. Argum. 3.

Respondetur majorem non esse universaliter veram, quia possunt perfectiones partiales habere inter se mutuam dependentiam, vel immediate vel ratione alicujus tertii cui necessario omnes connectantur, et tunc nequibit subjectum perfici secundum unam et secundum alias. Hoc autem modo virtutes morales in statu perfecto dependere ab invicem saltem mediante prudentia satis ostendimus. — Diximus *mediante prudentia*, quia non negamus ipsasmet virtutes habere immediatam connexionem inter se ratione materiarum, quæ invicem una in alteram redundant : nullaque virtus potest in sua materia medium semper perfecte attingere, nisi ab aliis quarum materiæ in illam redundare possunt adjuvetur : verbi gratia, si mulier dicat se habere castitatem, sit tamen avara, non erit perfecte casta : quia ex amore pecuniæ Diluitur.

pecuniæ oblata occasione recedet a medio castitatis, donec habeat liberalitatem quæ cupidinem moderetur. Et similiter licet videatur habere castitatem et liberalitatem, non tamen sit fortis, recedet a prædicto medio verberum aut mortis timore, donec habeat fortitudinem, per quam contra pericula hujusmodi firmetur, ac sic de aliis. Neque hanc rationem redundantiæ unius materiæ in alteram excludimus, sed consulendo brevitati eam tantum prosequuti sumus, quam adduxit in præsenti Divus Thomas de connexione mediante prudentia.

Qua tum. 15. Quarto. Potest homo exercere actus unius virtutis non excercendo actus aliarum: ergo acquireret tunc unam virtutem sine aliis. Antecedens videtur notum: nam materiæ virtutum non semper concurrunt, sed multoties occurrit materia unius dumtaxat, in qua proinde et non in aliis poterit homo tunc se exercere. Consequentia vero probatur, nam virtutes non acquiruntur nisi per proprios actus: ergo dum non exercentur nisi actus unius, nequibit plus quam una virtus generari.

Confirmatur. Quia si una virtus non potest esse sine aliis, oportet omnes simul acquiri, atque adeo omnium actus in eodem instanti exerceri: hoc autem est contra manifestam experientiam et forte impossibile: ergo, etc. Confirmatur secundo. Nam plures sunt virtutes quarum actus non possunt ab aliquibus exerceri: pauper enim non potest exercere actus magnificentiæ: neque dignus parvo honore actus magnanimitatis: neque conjugatus actus virginitatis: qui tamen possunt habere alias virtutes in statu perfecto: ergo, etc.

Confirmatur tertio. Si omnes virtutes sunt connexæ, una erit ratio essendi alteri; et e converso, atque adeo utraque erit virtus priusquam alia, et priusquam ipsamet. Si enim temperantia non est virtus nisi adveniat fortitudo: prius fortitudo est virtus quam temperantia: et rursus si fortitudo non est virtus nisi adveniat temperantia, prius hæc erit virtus quam fortitudo, et per consequens quam ipsamet, quæ non est virtus nisi dependenter a fortitudine: hæc autem inconvenientia videntur: ergo, etc.

Satisfit arg. Ad argumentum respondetur admisso antecedente, distinguendo consequens. Acquiret unam virtutem quantum ad essentiam et in statu imperfecto transeat: quod et nihil amplius ex antecedenti colligitur; in statu perfecto negandum est, quoniam hujusmodi status non dependet ex solis actibus gignentibus essentiam virtutis, sed ex consortio et comitatu aliarum, a quibus juvari possit, ut nunquam sit ei difficile medium rationis in propria materia attingere, non solum per recessum ab his quæ ex eadem materia occurrere possunt ab abducentibus a tali medio, sed absolute per recessum ab omnibus abducentibus cujuscumque materiæ sint.

Occurritur primæ confir. 16. Ad primam confirmationem respondet primo Cajetanus virtutes in statu perfecto simul acquiri, non simultate physica, hoc est in eodem instanti, sed morali, id est brevi spatio temporis: quia postquam virtutes habentur in statu imperfecto, brevi tempore occurrere possunt omnium, vel saltem principalium actus, quibus in *esse* perfecto acquirantur. Secundo respondet, non esse inconveniens ut unico actu in virtute multorum præcedentium simul generentur omnes virtutes in *esse* perfecto. Nam etsi talis actus elicitive et formaliter sit unius tantum virtutis, potest esse virtualiter multarum, quarum actus præcesserunt: sicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Imo actualiter potest idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri. Ut si mulier eligat subire mortem ne violet conjugalem castitatem, ille actus simul est fortitudinis ratione objecti, et temperantiæ atque justitiæ ratione motivi: quia propter servandam fidem conjugi, quod pertinet ad justitiam, et sibi castitatem, quod pertinet ad temperantiam, amplectitur mortis periculum quod spectat ad fortitudinem. Possentque eodem modo aliæ virtutes ibi concurrere, haberetque prædictus actus omnium bonitas et species.

Replica. Neque obest si dicas, posse quidem sed non semper ita contingere etiam in viris perfectæ virtutis: sæpe enim fit ut occurrente unius virtutis materia, alterius licet principalis non occurrat: ergo tunc nequeunt prædictæ virtutes simul acquiri.

Enervatur. Respondetur enim, in secunda solutione solum intendi posse virtutes principales simul et eodem actu acquirere statum perfectum, quamvis non semper sic contingat, sed aliquando opus sit diversis actibus successive se habentibus. Quamvis autem tunc non perficiantur prædictæ virtutes simul simultate metaphysica, bene tamen simultate morali juxta primam solutionem: quia materiæ morales sunt valde connexæ, et

frequentissime aliæ aliis se immiscent, atque adeo fieri nequit moraliter loquendo, ut ei qui virtutis exercitio incumbit, non cito saltem principalium, materiæ occurrant. Quod si occurrentibus non exerceat actus virtuosos, quibus prædictæ virtutes perficiantur, eliciet utique vitiosos et habitus pravos acquiret, cum quibus stare nequit
D.Thom. virtus perfecta. Quod explicuit Divus Thomas quæstione 5 de virtutibus articulo 2 ad 9 his verbis : « Quædam virtutes sunt « quæ ordinant hominem in his quæ occurrunt in vita humana sicut temperantia, « justitia, mansuetudo, et hujusmodi. Et « in talibus necesse est quod homo dum « exercitatur in actu unius virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum « virtutum, et tunc acquiret omnes habitus « virtutum simul : vel oportet quod bene « se habeat in uno, et male in aliis : et « tunc acquiret habitum contrarium alteri « virtuti, et per consequens corruptionem « prudentiæ, sine qua nec dispositio quam « acquisivit per actus alicujus virtutis habet proprie rationem virtutis ut supra « dictum est. Hujusmodi autem habitibus « acquisitis circa ea quæ communiter in « vita occurrunt, virtualiter jam habentur « quasi in propinqua dispositione, si qui « alii habitus virtutum sunt, quorum actus « non occurrant frequenter in conversatione humana, sicut de magnificentia et « magnanimitate dictum est. »

Quæsitum. Si vero inquiras, quid recipiat de novo virtus, quæ jam secundum essentiam præexistebat, ut fiat perfecta? Respondent nonnulli solum recipere connotationem existentiæ cæterarum, a quibus in suis actibus juvari possit, et relationem coexistentiæ cum illis. Non quasi hæc relatio perfectionem det, sed quia ipsa virtus posita hac relatione et connotatione a suamet essentia denominatur perfecta, quam denominationem sine illis non haberet. Et juxta hanc doctrinam facilius intelligitur, quomodo per actum acquisitivum ultimæ virtutis, cæteræ sine novis actibus censeantur perfectæ, quia per talem actum ponitur ultima conditio requisita ad hanc denominationem. Secundo potest dici recipere modum intrinsecum extensionis : nam virtutem esse perfectam est esse habitualiter extensam ad omnes suos actus et objecta : quod non habet per solam essentiam, sed per intrinsecum modum extensionis juxta id quod tangemus quæstione sequenti articulo 1. Tertio dici potest accipere novum modum conjunctionis, et subordinationis ad prudentiam perfectam : ita quod in ipsa prudentia esse perfectam dicat intrinsecum modum extensionis habitualis ad omnia sua objecta : in virtute vero morali intrinsecum ordinem ad ipsam prudentiam ut prædicto modo extensam. Et hic ordo seu modus ponitur in omnibus virtutibus quasi per emanationem ab ultimo actu perfectivo prudentiæ quatenus talis actus agit in virtute præcedentium.

17. Ad secundam confirmationem respondet Divus Thomas articulo 1 hujus quæstionis in solutione ad 1 et 2, ubi videri debet.— Ad tertiam respondetur probare simultatem virtutum moralium inesse perfecto, et mutuam dependentiam a prudentia in diverso genere causæ : nam prudentia perfecta dependet a prædictis virtutibus in genere causæ materialis dispositivæ, necnon in genere efficientis moventis quoad exercitium : illæ vero dependent a prudentia in genere causæ formalis et directivæ : et hoc modo unaquæque in diversis generibus est prior et posterior, ut in aliis rebus sæpe contingit. Hinc tamen non fit unam virtutem esse priorem vel posteriorem seipsa, quia indistinctio impedit tales habitudines : neque esse virtutem, priusquam sit virtus ; sed non esse virtutem nisi dependenter ab aliis, neque alias, nisi dependenter ab illa : sicut materia non recipit nisi dependenter ab informatione formæ, neque ista informat nisi dependenter a receptione materiæ : et non ideo aliqua earum in recipiendo vel informando est prior seipsa. Diluitur ult. confirm.

18. Ultimo probatur. Prudentia est omnino prior et independens a virtutibus moralibus : ergo potest esse perfecta sine illis : nulla igitur est ratio connexionis quam assignavimus. Utraque consequentia liquet : et antecedens probari potest, tum quia quælibet virtus moralis acquiritur per actus prudentiæ : ergo supponit prudentiam, quæ est principium talium actuum. Tum etiam, quia eatenus prudentia dependeret a virtutibus moralibus, quatenus istæ rectificant intentionem finis, at hoc videtur falsum, quoniam virtus moralis solum est rectificativa electionis, ob idque diffinitur *habitus electivus*, etc.; intentio autem finis et præcedit prudentiam, et virtutem moralem : ejusque rectificativum ex parte rationis, est synderesis, ex parte vero appetitus, naturalis inclinatio ad bonum : ergo, etc. Ult. argum.

Confirmatur primo. Ita se habent virtutes morales

Confirm. 1. morales ad prudentiam, sicut scientiæ ad habitum principiorum : sed hic habitus a nulla scientia dependet : ergo neque prudentia ab aliqua virtute morali.

Alia confir. Confirmatur secundo : nam sicut homo per prudentiam disponitur circa agibilia, ita per artem circa factibilia : sed potest esse perfectus artifex circa aliqua factibilia etiamsi non sit recte dispositus circa alia : ergo similiter poterit esse prudens circa aliqua agibilia, etiamsi non sit circa omnia, atque adeo etiamsi virtutes morales rectificantes circa prædicta agibilia non habeat.

Solutio arg. Respondetur ad argumentum majorem solum esse veram de prudentia imperfecta : ad cujus actus sufficiunt principia naturalis rationis ; secus de prudentia perfecta : quia perfectum imperium et judicium dependent ab appetitu complete et perfecte recto qui non est sine virtutibus moralibus. Quod aliis verbis explicat Cajetanus quæst. sequenti articul. 3 super responsionem ad tertium dicens : Prudentiam *in fieri* non dependere a virtutibus moralibus, sed esse omnino priorem et generativam illarum ; prudentiam vero *in facto esse* dependere a prædictis virtutibus et illas supponere. Appellat enim *prudentiam in fieri*, quando incipit et nondum ad statum perfectionis pervenit : *prudentiam vero in facto esse* quæ habet prædictum statum. Per quod patet ad primam probationem : nam actus prudentiæ generans virtutem moralem non est actus perfectus, et ideo non supponit prudentiam perfectam, quæ sola a prædicta virtute dependet. Ad secundam respondetur virtutem moralem esse primo ad eligendum : sed quia electio claudit virtualiter intentionem eo ipso quod ad illam concurrat, debet hanc quoque rectificare, conformando et perficiendo ipsam naturalem rectitudinem : et ita intentio finis quæ prius ex synderesi et inclinatione naturali tantum erat recta, ex virtute morali a prudentia genita est recta recte (ut loquitur Cajetanus) id est procedens a principio in sua rectitudine ultimo completo.

Alia solutio. 19. Vel dicas duplicem esse intentionem, aliam finis abstracte et in communi : ut cum quis vult temperate comedere, fortiter dimicare, etc., non determinando ea quæ hic et nunc occurrunt : aliam finis ut contracti et determinati ad hanc determinatam materiam, et cum his determinatis circumstantiis : *quando*, *quantum*, *ubi*, etc. Quamvis autem naturalis rectitudo et synderesis sufficienter rectificent primam illam intentionem, non tamen hanc secundam : sed ut sit perfecta opus est virtute morali rectificante appetitum ultimate et complete. Quia igitur prudentia non dependet a sola prima intentione, sed maxime a secunda : quippe judicium et imperium de re particulari uti sunt actus prudentiæ, intentionem etiam de fine particulari requirunt : fit ut perfecta prudentia non solum dependeat a naturali rectitudine rectificante priorem intentionem, sed a virtutibus moralibus quæ posteriorem rectificant.

Neque obest, virtutem moralem diffiniri *habitum electivum*, tum quia ad hoc sufficit ut aliquis ejus actus sit electio, quamvis alius sit intentio. Tum etiam quia prædicta intentio particularis frequentius dici solet electio ; quam intentio propter similitudinem quam habet cum electione proprie dicta : nam sicut ista est præacceptio unius medii inter diversa extrema, ita illa consistit in attingentia medii rationis per habitudinem ad diversas circumstantias constituentes tale medium, et per recessum ab extremis quæ ipsum corrumpunt. Sed circa materiam hujus argumenti et solutionis videri debent quæ habet Cajetanus super articulum 2 hujus quæstionis et super articulum 3 quæstionis sequentis et super quæst. 58, super articul. 4, necnon 2, 2, quæst. 47, super articulum 7, in quibus locis multa tradit de prudentia secundum se et in collatione ad morales virtutes scitu dignissima, omninoque necessaria ad hujus rei comprehensionem. Confirmationes hujus argumenti solvit Divus Thomas artic. 1 hujus quæstionis ad tertium et quartum, cujus littera omnino videnda est.

DUBIUM II.

Utrum virtutes morales habeant connexionem cum charitate, et charitas cum illis ?

Hic erit sermo tam de virtutibus moralibus infusis, quam de acquisitis, et hoc sub quocumque statu : incipiemus vero a facilioribus.

§ I.

Connexio virtutum infusarum cum charitate.

20. Dicendum est primo, omnes virtutes morales infusas ita esse connexas cum cha-

ritate, ut nec sine ea dari possint, nec charitas sine illis. Hæc assertio continet conclusiones D. Thomæ in 2 et 3 art. hujus quæst. communiterque recipitur ab omnibus admittentibus prædictas virtutes, quos proinde superfluum est recensere. Probatur prima pars facili ratione in hunc modum. Virtutes morales infusæ non possunt esse sine prudentia infusa sicut virtutes acquisitæ sine acquisita juxta doctrinam dub. præced. at prudentia infusa non potest esse sine charitate : ergo neque prædictæ virtutes. Probatur minor (major enim et consequentia constant) nam prudentia ex sua communi ratione dependet a rectitudine appetitus circa finem, maxime vero circa ultimum, in proportione ad quem sumuntur omnia quæ prudentia diriguntur : ergo prudentia supernaturalis et infusa dependet a rectitudine appetitus circa finem ultimum supernaturalem, ac proinde a charitate cujus est rectificare circa talem finem.

Ratio pro 1 assertione.

Confirmatur. Rectitudo circa ea quæ sunt ad finem necessario supponit rectitudinem circa ipsum finem : sed virtutes morales infusæ rectificant appetitum circa ea quæ sunt ad finem ultimum supernaturalem : ergo debent supponere charitatem rectificantem circa prædictum finem.

Confirm.

21. Dices, non solam charitatem, sed etiam spem rectificare voluntatem circa finem ultimum, sicut utraque habet illum pro objecto : sufficit ergo ad prudentiam et virtutes morales infusas rectificatio circa prædictum finem per spem, quam constat dari posse sine charitate. — Sed et hoc facile rejicitur, tum quia rectitudo quam spes tribuit circa ultimum finem, tantum est secundum quid et imperfecta, utpote quæ non respicit illum ut summe bonum in seipso, neque ut terminum amoris amicitiæ, sed ut bonum duntaxat sperantis, terminumque amoris concupiscentiæ, qui est amor imperfectus : constat autem prudentiam perfectissimam qualis est infusa, supponere non quamlibet rectitudinem circa finem ultimum, sed absolutam et perfectam. Tum etiam nam eatenus prudentia et virtutes morales infusæ dependent a fine ultimo supernaturali, et a virtute rectificante circa ipsum quatenus talis finis movet illas ad agendum, imperatque earum actus media prædicta virtute : atque adeo illius virtutis rectitudinem prærequirunt, per quam finis hujusmodi imperium et motionem exerceat : sed hoc non fit per spem sine charitate : ergo, etc. Probatur minor animadvertendo, quod quia spes pertinet ad amorem concupiscentiæ, respicitque Deum præcise ut consequendum, ad eos dumtaxat actus habet movere quibus possumus eum consequi, qui sunt actus meritorii. Tum sic : spes non movet ad actus virtutum nisi quatenus per meritum tendunt in Dei consequutionem : cum ergo meritorii non sint sine charitate, fit ut ea seclusa neque spes neque finis ultimus per ipsam moveat prædictas virtutes aut earum actus imperet, Et hæc est ratio ut spes sine charitate dicatur mortua, quia destruitur motu et operatione influxuque in alias virtutes, per quæ vita manifestatur.

Evasio.

22. Secunda pars assertionis, videlicet charitatem habere semper secum virtutes morales infusas, sufficienter probata est disputatione præcedenti, præsertim num. 17, ubi ostendimus prædictas virtutes debitas esse gratiæ ab instanti suæ infusionis, quo eodem instanti charitas in cordibus nostris diffunditur. Aliam rationem adducit Divus Thomas in præsenti articul. 3, ubi videri debet, eamque magis explicat quæst. 4 de virtutibus articul. 2, ubi inter alia ait : « Quicumque habet charitatem, oportet quod « habeat omnes alias virtutes. Charitas « enim est in homine ex infusione divina « secundum illud Rom. 5 : Charitas Dei « diffusa est in cordibus nostris per Spiri- « tum Sanctum qui datus est nobis : Deus « autem ad quæcumque dat inclinationem, « dat etiam formas aliquas, quæ sunt prin- « cipia operationum et motuum, ad quæ « res inclinatur : sicut igni dat levitatem « per quam prompte et faciliter sursum « tendit : unde ut dicitur Sapient. 8, dispo- « nit omnia suaviter : oportet igitur quod « similiter cum charitate infundantur ha- « bituales formæ expedite producentes ac- « tus, ad quos charitas inclinat. Inclinat « autem charitas ad omnes actus virtutum, « quia cum sit circa finem ultimum, im- « perat omnes actus virtutum : quælibet « enim ars vel virtus ad quam pertinet « finis, imperat his quæ sunt ad finem : « sicut militaris equestri, et equestris fræ- « norum factrici, ut dicitur in 1 Ethicor. « unde secundum decentiam divinæ sa- « pientiæ et bonitatis ad infusionem chari- « tatis simul habitus omnium virtutum in- « funduntur : et ideo dicitur 1 ad Corin- « thios 13 : Charitas patiens est, benigna « est, etc.

2 pars suadetur.

D. Thom.

Sed objicies : aliquæ sunt virtutes morales

Object. les quæ habent inter se oppositionem, ut virginitas et castitas conjugalis, magnificentia, et paupertas, patientia et felicitas, innocentia et pœnitentia, quarum materiæ et actus simul esse non possunt : ergo non

Confirm. omnes infunduntur cum charitate. — Confirmatur. Ideo in Christo Domino non est virtus pœnitentiæ, quia non possunt in eo esse peccata, quæ sunt materia hujus virtutis. Et similiter in Angelis non est temperantia neque fortitudo, quia non habent passiones quæ sunt earum materia : sed justus conjugatus non habet materiam virginitatis, quæ est integritas carnis, nec pauper materiam magnificentiæ quæ sunt divitiæ : neque innocentes materiam pœnitentiæ, quæ sunt peccata : ergo non habent hujusmodi virtutes.

Diluitur objectio D. Thom. 23. Ad objectionem respondet Divus Thomas 2, 2, quæst. 152, articul. 3 ad 2, his verbis : « Dicendum, quod connexio virtu-
« tum accipitur secundum illud quod est
« formale in virtutibus, id est secundum
« charitatem : vel secundum prudentiam ;
« non autem secundum id quod est mate-
« riale. Nihil enim prohibet alicui virtuoso
« suppetere materiam unius virtutis, non
« autem materiam alterius. Sicut pauper
« habet materiam temperantiæ, non autem
« materiam magnificentiæ. Et hoc modo
« alicui habenti alias virtutes deest mate-
« ria virginitatis, id est integritas carnis.
« Tamen potest id quod est formale in vir-
« ginitate habere, ut scilicet habeat in præ-
« paratione mentis prædictæ integritatis
« conservandæ propositum si hoc sibi com-
« peteret. Sicut pauper potest in præpara-
« tione animi habere propositum magnifi-
« cos sumptus faciendi si sibi competeret.
« Et similiter ille qui est in prosperitate
« habet in præparatione animi propositum
« adversa æquanimiter tolerandi : et sine
« hac præparatione animi non potest ali-
« quis esse virtuosus. » Legatur etiam solutio ad tertium. Itaque aliud est materia alicujus virtutis, et aliud ipsa virtus : nam materia dicit passiones vel operationes aut res externas quæ multoties justis deficiunt : virtus autem solum dicit habitum seu propositum habituale ad recte se gerendum in prædicta materia, si occurrerit : quod propositum omnibus justis adest, circa quamlibet materiam : neque propositum recte se habendi circa unam, opponitur proposito recte se habendi circa aliam, quamvis ipsæ materiæ incompossibiles sint, et una alteram excludat. Et ideo ipsi habitus virtutum omnes sunt simul.

Ad confirm. Ad confirmationem ut respondeamus observa, materiam alicujus virtutis dupliciter posse esse alicui impossibilem : vel absolute et per se, quia subjectum natura sua est incapax talis actus : sicut Angelus est incapax passionum, quæ sunt materia temperantiæ et fortitudinis : et suppositum divinum est incapax peccati, quod est materia pœnitentiæ. Vel per accidens ex aliqua accidentali suppositione : ut conjugatus ex suppositione status non potest habere materiam virginitatis, cujus tamen erat capax absolute et per se. Et pauper supposita amissione divitiarum, non potest exercere magnos sumptus, qui sunt materia magnificentiæ, quos tamen absolute et secundum se non est impossibile exercere, et sic de aliis. Dicimus ergo ad existentiam alicujus virtutis, maxime infusæ, sufficere ut materia talis virtutis non repugnet subjecto in quo est absolute et secundum se : quo pacto nulli ex puris hominibus repugnat materia cujuslibet virtutis, quamvis ex aliqua accidentali suppositione impossibilis ei reddatur : et ita contra contingit in exemplis hujus confirmationis. Per quod patet ad utramque probationem : nam Christo Domino per se et absolute repugnat peccatum : et Angelis materia temperantiæ et fortitudinis, unde non mirum quod neque in illo sit pœnitentia, neque in istis temperantia et fortitudo.

Alia objectio. 24. Secundo objicies. Si cum charitate infunderentur omnes virtutes, quicumque justus denominaretur ab illis *virtuosus:* sed hoc est falsum, ergo, etc. Minor probatur : nam justus nuper conversus a peccato, non statim amittit priora vitia, sed possunt manere in illo per aliquod tempus, atque adeo denominare ipsum vitiosum : igitur talis justus non denominabitur simpliciter *virtuosus.* — Ad hanc objectionem dicemus tract. sequenti disput. 1, a num. 16, quomodo licet in recenter justificato maneant per aliquod tempus priora vitia quantum ad suas entitates, non denominant illum absolute *vitiosum*, quia non manent in statu vitii, quem prædicta denominatio requirit; sed in via corruptionis, revocataque et retractata : unde nihil impedit quominus a virtutibus noviter infusis denominetur simpliciter *virtuosus* ut ibi latius explicabitur. Aliæ objectiones quæ contra existentiam virtutum moralium infusarum et earum

connexionem cum gratia et charitate fieri possent, adductæ sunt et solutæ disp. præced. dub. 1.

§ II.

Quid circa connexionem virtutum acquisitarum et charitatis tenendum sit?

Duplex animadversio.

Prolixior solet esse hæc difficultas quam præcedens : forte quia non est tam de re, quam de modo loquendi : nostroque judicio non tam laboriosam discussionem, quam brevem et claram resolutionem postulat. Pro qua in primis nota, aliud esse an virtus acquisita possit manere amissa charitate, quæ tamen existente charitate acquisita est. Aliud vero an charitate non existente, possit acquiri. Deinde aliud est aliquam esse proprie virtutem ; aliud esse virtutem simpliciter ; et aliud esse virtutem perfectam : stat enim primum sine secundo, et forte utrumque sine tertio ; sicut accidens proprie dicitur *ens* non tamen *ens simpliciter :* et substantia sine accidentibus dicitur *ens simpliciter*, non autem *perfectum*. Dicetur ergo proprie virtus quæ habet prædicata quidditativa virtutis : simpliciter autem dicetur *virtus* quæ absolute et sine addito præbet id quod est de ratione virtutis, nempe bonum facere habentem et opus ejus bonum reddere, quæ adhuc non erit virtus perfecta, nisi sit habitualiter extensa ad omnia sua objecta, potensque inter omnia extrema vitiosa medium rationis facile attingere ratione coexistentiæ et comitatus cæterarum virtutum. Hæc autem perfectio potest esse vel propria et ejusdem ordinis cum virtute, vel accepta ab ordine superiori. — Secundo nota hominem posse considerari vel in statu naturæ sive puræ, sive integræ, in quo potuit a Deo condi sine elevatione ad finem supernaturalem : vel in statu hujus elevationis, qui modo dicitur *status naturæ lapsæ*. In quo adhuc potest considerari vel cum gratia, vel sine illa, et per consequens in mortali peccato. Ex his facile erit veritatem tradere tam quoad rem quam quoad modum loquendi per sequentes conclusiones.

Conclusio 1.

25. Prima conclusio. Charitas ex parte sua non habet connexionem cum virtutibus acquisitis, sed potest sine ulla earum reperiri, et multoties reperitur. Hæc conclusio omnibus est nota, nam in parvulis baptizatis invenitur charitas cum gratia, cæterisque infusis virtutibus, in quibus tamen nulla datur ex acquisitis. Et similiter cum virtuosus justificatur, recipit in illo instanti charitatem, virtutes vero acquisitas non nisi successu temporis per exercitium actuum acquirit.

Secunda.

Secunda conclusio. Virtutes acquisitæ quantum ad essentiam, ac proinde quæ proprie et non metaphorice *virtutes* dicuntur, possunt esse sine charitate. Hæc etiam conclusio certissima est et communis, potestque facile probari : nam cum justus in quo erant virtutes acquisitæ labitur in peccatum mortale amittitque charitatem, non statim amittit prædictas virtutes quantum ad essentias, usque dum multiplicatis actibus peccaminosis acquirit vitia, sine quibus nullum est contrarium, quod prædictas virtutes expellat : igitur manent saltem per aliquod tempus amissa charitate.

Tertia.

Tertia conclusio. Non est impossibile illum qui non habet charitatem acquirere aliquas virtutes quæ habeant virtutis essentiam, quamvis id raro contingat. Hæc assertio videtur fere certa ; tum quia Aristoteles et alii Philosophi gentiles agnoverunt prædictas virtutes, distinxeruntque inter virtutem quæ est habitus, atque adeo virtus proprie dicta, et inter dispositionem quæ ad essentiam habitus et virtutis non attingit : cumque illi non agnoverint gratiam, nec aliquando fuerint nisi in peccato, videtur dicendum posse cum peccato prædictas virtutes aliquando saltem acquiri. Tum etiam quia non repugnat peccatorem elicere plures actus alicujus virtutis, cujus materia non sit illi admodum difficilis : ergo neque repugnat per prædictos actus acquirere virtutem proprie dictam. — Esse autem hoc difficile et raro contingens constat tum experientia quæ docet unum peccatum in aliud trahere, nec sinere peccatores (regulariter loquendo) tandiu a novis abstinere peccatis, et in bonis actibus se exercere, quantum opus est ad acquirendam virtutem quæ non sit solum dispositio, sed habitus difficile mobilis a subjecto;

Quartâ.

26. Quarta conclusio. In statu naturæ lapsæ non potest homo sine gratia et charitate aliquam virtutem in esse perfecto acquirere, vel prius acquisitam in prædicto statu perfecto conservare. Probatur hæc conclusio. Tum quia prudentia perfecta etiam acquisita non potest esse cum peccato mortali : quodcumque enim hujusmodi peccatum perfectionem prudentiæ corrumpit, generando in appetitu aliquam pravam dispositionem :

positionem : de quo videndus est Divus Thomas 2, 2, quæstione 47, articulo 13, sed sine prudentia perfecta neque acquiri neque conservari potest perfecta virtus moralis : ergo, etc. Tum etiam, nam qui labitur in peccatum mortale, dum non relevatur per gratiam, manet facilis et proclivis ad reincidendum secundum illud Augustini : *Peccatum suo pondere in peccatum trahit :* sed perfecta virtus non stat cum prædicta facilitate et inclinatione ad peccandum, potius enim omne peccatum difficile reddit, et opus perfectum facile : ergo, etc. — Confirmatur, nam de ratione virtutis moralis est bonum facere habentem : quod simpliciter præstare debet virtus perfecta : sed sine gratia et charitate atque adeo cum mortali peccato nullus est simpliciter bonus : ergo neque habet perfectam virtutem.

Quinta. Quinta conclusio. In statu naturæ integræ posset homo sine gratia et charitate acquirere virtutes morales perfectas secundum totam perfectionem sui ordinis, scilicet ordinis naturalis. Probatur etiam hæc conclusio, quia in prædicto statu nullum esset impedimentum prædictæ acquisitionis : posset enim homo tunc sine gratia longo tempore omnia peccata mortalia vitare, totamque naturalem legem adimplere, omniumque virtutum actus elicere ut supponimus ex materia de gratia : ergo posset acquirere prædictas virtutes in esse perfecto.

Nisi forte dicas statum naturæ integræ etiam sola integritate naturali claudere in se prædictas virtutes, atque adeo non posse illas acquirere.—Sed hoc parum refert : tum quia in hac assertione præcipue intendimus posse in illo statu reperiri et conservari sine gratia prædictas virtutes, sive tempore acquirantur, sive supponantur per accidens infusæ. Tum etiam quia adhuc sine prædictis virtutibus potest concipi status naturæ cum integritate et perfectione sufficienti ad præcavenda peccata longo tempore, adimplendaque legis naturalis præcepta, et exercendos sine magna difficultate omnium virtutum actus, supplente Deo per auxilia naturalis ordinis id idipsum quod præstaret per morales virtutes : igitur posset tunc homo non solum conservare, sed acquirere tales virtutes in esse perfecto. Restabat dicendum de facultate hominis ad acquirendas virtutes in statu puræ naturæ, sed hoc reservandum est tractatui de gratia, ubi examinabimus vires liberi arbitrii in illo statu ad bene operandum, et ad peccata cavenda.

His de re explicatis superest videamus an et quomodo virtutes morales acquisitæ dici debeant virtutes simpliciter, quod spectat ad modum loquendi. Pro quo sit.

27. Sexta conclusio. In statu naturæ lapsæ nulla dicenda est virtus absolute et simpliciter, nisi sit conjuncta cum gratia et charitate. Hanc conclusionem suadent dicta Sanctorum Patrum Augustini, Hieronymi, Ambrosii, Divi Thomæ, et aliorum, qui frequenter absolute negant reperiri virtutes in infidelibus aut peccatoribus : quod cum verum non sit de omni modo virtutis, intelligendum est de virtute simpliciter dicta. Idem suadetur ex doctrina quartæ assertionis, quia virtus simpliciter non dicitur nisi quæ est perfecta et habet statum virtutis, ob idque Divus Thomas quæstione sequenti articul. 1, docet virtutes morales non admittere majorem vel minorem extensionem, *quia de ratione talis virtutis est ut ad omnia sua objecta se extendat,* quod est munus virtutis perfectæ, atque adeo confundit virtutem absolute et simpliciter dictam, cum virtute in statu perfecto, ut ibi adnotabimus : cum igitur in natura lapsa nulla sit virtus perfecta sine gratia et charitate, fit nullam sine eis dicendam esse *virtutem simpliciter.* Confirmatur, nam de ratione virtutis est ut bonum faciat habentum : ergo ut sit simpliciter virtus oportet ut faciat bonum absolute et simpliciter : atqui sine gratia et charitate nemo est simpliciter bonus : ergo neque habet virtutem simpliciter dictam. Sexta conclusio circa modum loquendi

Septima conclusio. Virtutes perfectæ quæ sine charitate darentur in statu naturæ integræ essent virtutes simpliciter in illo statu et more philosophico loquendo, non autem apud Theologos tales nominarentur. Ita Cajetanus, Medina, Martinez et alii in præsenti. Ratio vero est, quia cum Theologi considerent hominem in ordine ad finem ultimum supernaturalem, illas dumtaxat appellant simpliciter virtutes quæ rectificant hominem in ordine ad hujusmodi finem. Cum igitur virtutes sistentes in sola naturali perfectione quantumcumque crescant, non aspiciant prædictum finem, inde est ut apud Theologos non dicantur simpliciter *virtutes,* sed cum addito, *virtutes in ordine naturæ.* Cæterum Philosophi qui sola naturali ratione ducuntur, præcise considerant hominem in ordine ad finem naturalem, et ideo absolute et simpliciter *virtutes* appellant quæ sufficienter rectificant Septima.

circa talem finem : quod sine dubio præstarent virtutes acquisitæ in statu naturæ integræ integritate naturali, ubi neque esset gratia neque elevatio ad ordinem supernaturalem.

Ultima. Ex quibus omnibus fit (et est ultima conclusio), de facto nullam virtutem neque apud Theologos, neque etiam apud Philosophos vera ratione ductos mereri simpliciter hoc nomen, nisi sit conjuncta cum charitate et ab ea informetur. Quippe de facto quando jam omnes sumus in statu naturæ lapsæ, nulla alia potest esse virtus perfecta etiam perfectione ordinis naturæ, ut ex 4 conclusione constat. Virtutes vero etiam acquisitæ comitantes charitatem, eo ipso quod perveniant ad statum perfectum dicendæ sunt simpliciter *virtutes :* cum a Philosophis, eo quod circa naturalem finem hominem rectificant : tum a Theologis, quia ex participatione charitatis respiciunt supernaturalem finem, et faciunt bonum simpliciter habentem, neque earum rectitudo sistit in solo ordine naturæ.

§ III.

Diluuntur nonnullæ objectiones.

1. object. 28. Contra 2 et 3, ex assertionibus præced. paragraphi potest objici, quod Sancti Patres relati n. præced. frequenter negant reperiri in peccatoribus veras virtutes : ergo falso asserimus posse in illis reperiri virtutes secundum essentiam : quippe illa est vera virtus quæ habet essentiam virtutis. Confirmatur : nam si in peccatore esset vera virtus denominaret illum *virtuosum :* hoc autem non est dicendum : ergo, etc.

Diluitur. Respondetur, Sanctos Patres loquutos fuisse de virtutibus in esse perfecto, quæ dumtaxat appellantur absolute et simpliciter *virtutes;* non autem peccatoribus negarunt virtutes imperfectas.—Secundo respondetur loquutos fuisse ut Theologos, apud quos illæ dumtaxat vere et proprie *virtutes* dicuntur, quæ rectificant hominem in ordine ad assequendum finem supernaturalem : et quia ad hujusmodi finem virtutes acquisitæ nihil conducunt deficiente gratia et charitate, ideo apud illos pro nihilo reputantur, et quasi non virtutes censentur.

Ad confirmationem respondetur, denominationem *virtuosi* non tribui a virtute considerata solum secundum essentiam, nisi sit in statu perfecto : sicut ad denominationem *vitiosi* non sufficit habere vitii essentiam, nisi habeatur sub statu et complemento vitii, juxta id quod num. 24 tetigimus.

Secundo objicies contra quartam conclu- 2 object
sionem, falsum esse quod virtutes cum gratia acquisitæ in esse perfecto non possint, amissa gratia, in eodem statu conservari. Tum quia gratia amitti potest per unicum actum et valde remissum : nulla autem virtus acquisita per unum actum remissum corrumpitur : sicut nullum vitium generatur, quod solum potest talem virtutem corrumpere. Tum etiam quia juxta doctrinam Divi Thomæ infra q. 71, art. 4, unum vel alterum peccatum mortale potest esse simul cum virtute acquisita, quamvis non cum infusa. — Confirmatur : Philosophi gentiles cognoverunt connexionem virtutum : igitur cognoverunt statum earum perfectum : virtutes namque imperfectæ connexæ non sunt ut diximus dubio præcedenti : atqui non cognoverunt virtutes quæ non essent conjunctæ mortali peccato : ergo, etc.

29. Respondetur ad objectionem, utram- Enodatur.
que probationem procedere de virtute acquisita quantum ad essentiam, non vero quantum ad perfectionem et statum ; quia ad hujusmodi statum destruendum satis est unicum mortale peccatum quantumvis remissum : sicut satis est ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque Divus Thomas insinuat prædictum peccatum conjungi posse cum virtute acquisita in sua perfectione. Potestque hoc instari exemplo vitiorum, quæ licet quantum ad substantiam non destruantur unico actu contritionis vel charitatis, destruuntur tamen quantum ad statum vitii, ut docet Divus Thomas D. Thom
quæst. 1 de virtut. articul. 10 ad 16, his verbis : *Dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet secundum substantiam), *tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quod corrumpat habitum vitii : unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ, in ratione habitus, sed in via corruptionis.*

Ad confirmationem dicendum est Philosophos cognovisse connexionem aliquarum naturalium virtutum ; non tamen omnium etiam principalium, quia non cognoverunt veram pœnitentiam naturalem, neque amorem Dei super omnia etiam ut authoris naturæ. Unde licet ore vocitarent virtutum connexionem,

connexionem, earumque statum perfectum, numquam tamen ad hujusmodi statum pervenerunt : neque illum sufficienter cognoverunt, sed magna ex parte eorum cognitioni errores admiscebantur : in his præcipue quæ dependebant ex cognitione peccati originalis et status lapsæ naturæ, sicuti dependet perfecta cognitio virtutum.

Objectio ult. 30. Denique objicies, non recte dictum esse in ultima conclusione virtutes acquisitas comitantes charitatem esse virtutes simpliciter, nam Divus Thomas articul. 2 hujus quæstionis expresse ait solas virtutes infusas dicendas esse simpliciter virtutes, quia illæ dumtaxat ordinant hominem ad finem simpliciter ultimum, qui est finis supernaturalis, atque adeo illæ dumtaxat faciunt simpliciter bonum habentem : nam bonum simpliciter dicitur ex habitudine ad finem simpliciter ultimum : ergo, etc.

Respondetur Divum Thomam exclusisse a ratione virtutis simpliciter virtutes acquisitas, quia loquitur de illis præcise secundum se, et secundum id quod habent intra ordinem naturæ, quo pacto possunt esse sine charitate : non autem excludit illas a prædicta ratione si considerentur conjunctæ cum charitate ex qua participant formationem et vitam ipsius charitatis ordinemque ad finem ultimum supernaturalem : ac proinde habent quidquid requiritur ut reddant simpliciter bonum habentem, sintque simpliciter virtutes, sicut sunt morales infusæ. Differunt autem, quia infusæ habent intra suum ordinem et quasi connaturaliter debitum id quo virtutes simpliciter efficiuntur, et ideo nunquam rationem talium amittunt. Acquisitis vero totum hoc est accidentale et indebitum, utpote participatum ex altiori ordine, ad quem illæ accidentaliter elevantur. Omittimus alias objectiones, quæ contra prædictas assertiones possent afferri, quia facilem habent solutionem.

ARTICULUS IV.

Utrum fides et spes possint esse sine charitate ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis : sed virtutes morales etiam infusæ non possunt esse sine charitate : ergo neque fides et spes.

2. Præterea. Nullus credit nisi volens, ut August. dicit super Joan. sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus ut supra dictum est : ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea. August. dicit in Enchiridio, quod spes sine amore esse non potest : amor autem est charitas, de hoc enim amore ibi loquitur : ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed contra est, quod Matth. 1 dicitur in glossa, quod fides generat spem, spes vero charitatem : sed generans est prius generato et potest esse sine eo : ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

Respondeo dicendum, quod fides et spes sicut et virtutes morales dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum inchoationem quandam : alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum : quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit : alioquin si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum. Unde nec habitus qui est talis operis principium habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectæ virtutis nisi hoc bene faciat, id est secundum electionem rectam, quod est per prudentiam : et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse ; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire : sinon debito modo velit, non erit fidei opus perfectum : quod autem debito modo velit hoc est per charitatem quæ perficit voluntatem, omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit ut August. dicit in 14 de Civit. Dei. Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus : sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe : nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo : qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate, sed sine charitate proprie loquendo virtutes non sunt : nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene ut dicitur in 2 Ethicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia : prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis : fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia nec a charitate dependent : et ideo sine charitate esse possunt ; licet non sint virtutes sine charitate ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod August. loquitur ibi de spe secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet : quod non est sine charitate.

Prima conclusio : *Fides et spes possunt esse sine charitate.*

Secunda conclusio : *Fides et spes sine charitate non sunt proprie virtutes.*

ANIMADVERSIONES.

1. Prima ex his conclusionibus est adeo certa, ut oppositum ad minus sit error : ut constat ex Concilio Trident. sess. 6, cap. 15 et canon. 28, ubi sic habetur : *Si quis dixerit amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva : aut eum qui fidem sine charitate habet non esse Christianum, anathema sit.* Et quamvis in hoc ca- Concil. Trid.

none solum fiat mentio de fide, tamen eadem ratio militat de spe. Nec locus Concilii explicari valet de sola fide actuali, hoc est de actu credendi : nam verba illa : *Fidem semper amitti* manifeste sonant habitum, et multo magis illa : *aut eum qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum*, etc. Christianus enim non denominatur ab actu credendi, sed ab habitu : sicut justus dicitur a justitia seu gratia habituali, et non a solo actu justitiæ. Negari tamen non potest esse magis certum posse sine charitate reperiri fidem ut abstrahit ab habitu vel actu, quam sumptam determinate pro habitu, quia primo modo diffinitur directe in Tridentino, et ideo oppositum non tantum est erroneum, sed hæreticum. Secundo autem modo non diffinitur ita expresse, et ideo solum diximus contrarium esse errorem.

2. Circa secundam conclusionem nota, non negari a Divo Thoma quod fides et spes sine charitate habeant veram virtutis essentiam, saltem eo modo quo virtutes intellectuales : nam fides etiam in formis infallibiliter inclinat ad verum, et spes ad actum bonum : dicit tamen non esse proprie virtutes, quia virtus non meretur proprie hoc nomen, nisi sit perfecta : quam perfectionem fides et spes recipiunt a charitate, per quam in finem ultimum simpliciter ordinantur. Sicut enim hoc nomen *vir* significat hominem, non utcumque sed habentem perfectionem et statum hominis et ideo puer qui non habet prædictum statum, non proprie *vir* dicitur, quamvis habeat veram hominis essentiam : sic nomen *virtus* absolute prolatum non designat solam essentiam virtutis, sed cum statu et perfectione : et ideo his deficientibus non dicitur proprie *virtus* quamvis habeat prædicta quidditativa virtutis ; sed cum addito : *Virtus intellectualis, virtus informis, virtus imperfecta, etc.*

Neque obest quod Divus Thom. comparat fidem et spem sine charitate, cum temperantia vel fortitudine sine prudentia : sed istæ sine prudentia non habent essentiam virtutis etiam in statu imperfecto : ergo neque illæ sine charitate. — Respondetur enim cum Cajetano D. Thom. nomine *prudentiæ* intellexisse prudentiam perfectam, sine qua, cum prudentia tamen imperfecta temperantia et fortitudo vere sunt virtutes quantum ad essentiam, quamvis imperfecte : et eodem modo spes et fides sine charitate. Nisi mavis dicere, similitudinem D. Tho. non tenere in omnibus, sed in hoc dumtaxat, quod sicut sine prudentia nulla est perfecta virtus moralis, ita sine charitate fides et spes non sunt perfectæ virtutes : nec curavit in prædicta similitudine an deficiente omnino prudentia, manere possit virtus moralis cum vera essentia virtutis. Quam solutionem insinuat etiam Cajetanus.

Ratio dubitandi.

Circa rationem qua probat D. Thom. fidem non esse perfectam sine charitate, videlicet quia credere est propria voluntate assentire, et ideo ut sit perfectum, requirit perfectionem voluntatis, quæ est per charitatem, occurrit difficultas : quia sequitur posse aliquem credere quodcumque voluerit, sicut, v. g. terram esse cœlo æqualem etiamsi evidenter, non sic esse, cognoscat : hoc autem manifeste est falsum : ergo etiam quod fides ex motione voluntatis dependeat.

3. Propter hoc Scotus in 3, dist. 1 et in 2, dist. 25, tenet, actum fidei non dependere a voluntate trahente intellectum ad rem creditam, sed sufficere ut non moveat illum in contrarium : quo pacto etiam omnes alii actus intellectus, nisi sint necessarii, a voluntate dependent, atque adeo nihil speciale quantum ad hoc fidei attribuit. — Sed hic modus dicendi displicet fere omnibus theologis : de quo agitur 2, 2, quæst. 2, art 4, et quæst. 6, art. 1. Sententia vero Divi Thomæ ab omnibus recipitur et est Divi Augustini tract. 20, in Joann. ad illa verba cap. 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum ;* ubi sic ait : *Intrare quisquam Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere potest sacramentum nolens : credere non potest nisi volens.* Et confirmatur ex illo ad Rom. 10 : *Corde creditur ad justitiam.* Ubi Apostolus specialiter tribuit fidei, quod ex cordis affectu, atque adeo ex voluntate et pia affectione dependeat. Et 2 Corinth. 10, dicit captivandum esse intellectum in obsequium Christi, utique per vim et motionem voluntatis.

Joan. 6. D. Aug.

Solutio.

Ad rationem in oppositum ex Divo Thoma respondetur motionem voluntatis quamvis sit necessaria, non tamen esse causam adæquatam credendi, sed simul cum credibilitate ex parte objecti, ad quam saltem requiritur ut quod credendum est non appareat evidenter falsum : quia tamen dum cognoscitur evidenter verum, non sufficit trahere intellectum per solam suam virtutem, adjungitur motio voluntatis. — Possemus hic disputare

disputare utrum charitas ponat aliquid intrinsecum in fide et spe cæterisque virtutibus, per quod vivæ, formatæ, meritoriæque reddantur, et in ratione perfectæ virtutis constituantur ? Sed hoc propriam sedem habet in tract. de charitate 2, 2, circa art. 8, quæstionis 23, ubi quærit Div. Tho. Utrum charitas sit forma virtutum ? De quo prius nonnihil dicemus in tractat. de merito.

ARTICULUS V.

Utrum charitas possit esse sine fide et spe ?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei, sed Deus potest a nobis amari naturaliter etiam non præsupposita fide vel spe futuræ beatitudinis : ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea. Charitas est radix omnium virtutum sicut illud Eccles. 3: In charitate radicati et fundati : sed radix aliquando est sine ramis : ergo charitas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus.

3. Præterea. In Christo fuit perfecta charitas, et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur : ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Hebr. 11 : Sine fide impossibile est placere Deo, quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb. 8: Ego diligentes me diligo : spes etiam est quæ introducit ad charitatem ut supra dictum est : ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

Respondeo dicendum, quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum : quæ quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, ut dicitur in 8 Ethicor. Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1 Joan. 4: Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo. Et 1 ad Corinth. 1 dicitur : Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus : hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam : quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem, vel familiarem conversationem cum ipso : ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere : et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo dirigitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix fidei et spei in quantum dat eis perfectionem virtutis : sed fides et spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est, et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides et spes propter id quod est aliquid imperfectionis in eis sed loco fidei habuit apertam visionem, et loco spei plenam comprehensionem : et sic fuit perfecta charitas in eo.

Conclusio *est negativa*.

Duplex adnotatio.

1. Circa rationem D. Thom. nota, quod charitas seu amicitia cum Deo dicitur importare mutuam redamationem, non quia ipsa formaliter sit amor utriusque extremi quasi eadem charitate Deus nos diligat, et nos Deum : ut cum Magistro in 3, dist. 17, aliqui existimarunt : sed quia trahit secum mutuum amorem : fieri enim non potest ut si nos Deum diligimus per charitatem creatam nobis inhærentem, non diligamur a Deo per charitatem increatam in eo existentem, secundum illud Joan. 14 : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo.* Joan.14

2. Nota secundo, non esse ita necessariam connexionem charitatis cum spe, atque cum fide : nam sine ista in viatoribus omnino implicat reperiri charitatem, sicut implicat amari bonum non apprehensum : cum illa vero quamvis ex natura rei connexa sit charitas propter rationem articuli, non videtur repugnare ut in aliquo casu metaphysico sine ea reperiatur : ut si ponamus Deum revelasse alicui suam damnationem, eo ipso non posset beatitudinem sperare, nec proinde maneret in illo virtus spei : posset tamen adjutus divina gratia Deum super omnia diligere dicens : *Dominus est ; quod bonum est in oculis suis faciat.* 1.Reg. 3 De quo ex professo agemus tract. de spe, et videri potest Bannez 2, 2, q. 22, art. 1, dub. 3.

3. Quæri autem potest, an sicut charitas dependet a fide et spe, ita spes dependeat a fide, et e converso. Et respondetur breviter spem sine dubio pendere a fide propter eandem rationem, qua dependet charitas, quia cum utriusque objectum sit Deus ut finis supernaturalis nequit aliter quam per fidem in via cognosci, neque non cognitum amari, aut sperari. — Neque obest si dicas, quod hereticus amittit fidem discredendo, et tamen non desperat consequi beatitudinem. Respondetur enim in hæretico non manere veram spem, sed inanem fiduciam qua sibi videtur beatitudinem sperare : sicut amissa fide videtur sibi Deo credere, quæ credulitas non est vera fides, sed opinio humana, quæ erroribus admiscetur : neque opus est ut hæreticus ad amittendam spem habeat actum desperationis, quia non amittit illam per se, sicut illi qui desperant, sed per accidens ad destructionem fidei in qua fundatur : sicut ad destructionem substantiæ pereunt omnia accidentia, et destructa gratia, destruuntur omnes virtutes morales infusæ, etiamsi nullum sit peccatum directe contrarium hujusmodi virtutibus. — Cæterum fides sicut non dependet a charitate, ita neque ab spe, sed potest utraque amissa, permanere, ut docet D. Tho. 2, 2, q. 20, art. 2, ubi statuit peccatum desperationis contingere posse sine infidelitate. De quo ibidem agemus.

QUÆSTIO LXVI

De æqualitate virtutum in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICULUS I.

Utrum virtus possit esse major, vel minor ?

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse major, vel minor. Dicitur enim in Apocal. 21, quod latera civitatis Hierusalem sunt æqualia : per hæc autem significantur virtutes ut glossa dicit ibidem : ergo omnes virtutes sunt æquales ; non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea. Omne illud cujus ratio consistit in maximo non potest esse majus vel minus : sed ratio virtutis consistit in maximo : est enim virtus ultimum potentiæ ut Philosophus dicit in 1 Cœlo, etc. August. in 2, de lib. arbit. ait quod virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti : ergo videtur quod virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea. Quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis : sed virtutes perfectæ quæ sunt virtutes infusæ sunt a Deo, cujus virtus est uniformis et infinita : ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

Sed contra. Ubicumque potest esse augmentum et superabundantia potest esse inæqualitas : sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum : dicitur enim Matth. 5. Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum non intrabitis in Regnum cœlorum. Et Proverb. 16. dicitur : In abundanti justitia virtus maxima est : ergo videtur quod virtus possit esse major vel minor.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur utrum virtus una possit esse major alia, dupliciter intelligi potest quæstio. Uno modo in virtutibus specie differentibus, et sic manifestum est quod una virtus est alia major : semper enim est potior causa suo effectu : et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis quod causa et radix humani boni est ratio : et ideo prudentia quæ perficit rationem præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam in quantum participat rationem : et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et justitia quæ est in voluntate præfertur aliis virtutibus moralibus : et fortitudo quæ est in irascibili præfertur temperantiæ quæ est in concupiscibili quæ minus participat rationem : ut patet in 7 Ethicorum. Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei : et sic secundum ea quæ dicta sunt supra cum de intensionibus habituum ageretur : virtus potest dupliciter dici major et minor : uno modo secundum seipsam : alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit : quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit. Quod de scientia et arte non contingit : non enim quicumque est Grammaticus scit omnia quæ ad Grammaticam pertinent : et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in commento Prædicamentorum, quod virtus non recipit magis neque minus sicut scientia vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem : sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus, quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius : vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur ad Ephesios 4. Et in hoc deficiebant Stoici æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem : non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in 2 Ethicorum dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius : sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa non solum est secundum quantitatem absolutam, sed est etiam secundum proportionem intelligenda : quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem potest habere rationem magis vel minus boni secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis diversis hominibus largitur, secundum illud ad Ephes. 4 : Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

Prima conclusio : *In virtutibus quæ differunt specie, una est major alia.*

Secunda conclusio : *In virtutibus ejusdem speciei nulla est major vel minor secundum seipsam.*

Tertia conclusio : *Ratione participationis subjecti potest eadem specifice virtus esse major vel minor, vel in diversis subjectis, vel in eodem secundum diversa tempora.*

ELUCIDATIO ARTICULI.

1. Recte post connexionem virtutum sequitur quæstio de earum æqualitate vel inæqualitate, quia ut docet D. Tho. in præsenti art. 2, æqualitas virtutum est quædam earum connexio secundum quantitatem. Et sane singulas consideranti virtutes nulla seorsum accepta videbitur minor altera, imo quælibet secundum se spectata ita sua pulchritudine et venustate animum ad se trahit, quasi ipsa esset optima et perfectissima. Quod recte notavit D. Greg. Naz. orat. de pauperum amore, ubi sic ait : *Est quidem haud admodum promptum et facile inter virtutes eam quæ cæteras vincat invenire,* Nazianz.

nire, eique primas ac palmam dare : quemadmodum etiam in prato quodam plurimis et suavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum et fragrantissimum reperire, alio nimirum alias olfactum ad se trahente, atque ad primum eum decerpendum alliciente, etc. Sed licet hoc ita appareat, distinguit D. Tho. in virtutibus tres gradus inæqualitatis secundum triplicem quantitatem, quæ potest in illis considerari. Primus essentialis et specificus, qui attenditur secundum objectum specificativum, et rationem ejus formalem. Secundus gradus est accidentalis, et attenditur secundum extensionem virtutis ad partes sui objecti : ob idque dicitur in 2 conclus. convenire virtuti secundum seipsam, quia sumitur etiam per habitudinem ad objectum : hoc autem modo virtutem esse majorem vel minorem est esse magis vel minus extensam. Tertius gradus etiam accidentalis attenditur per ordinem ad subjectum : consistit enim in eo quod virtus magis vel minus subjecto inhæreat, et ab eo participetur.

2. Deinde supponit virtutes speciei differentis omnes esse inæquales inæqualitate primi gradus : quia cum species sint sicut numeri, quæcumque specie differunt important inæqualem perfectionem. Et quia essentia virtutis respicientis materias morales consistit in attingendo ordinem rationis, oportet illam virtutum aliis præstare, quæ immediatius prædictum ordinem attingit. Et ideo prudentia quæ perficit immediate rationem ipsam, præfertur omnibus aliis virtutibus moralibus perficientibus appetitum, ubi prædictum bonum non est quasi per essentiam sicut in ipsa ratione, sed per participationem ab illa. Post prudentiam proximius participat rationem justitia quæ est in voluntate : deinde fortitudo quæ est in irascibili : et ultimo temperantia quæ est in concupiscibili : et ideo observant eundem ordinem in gradu perfectionis essentialis.

Inæqualitatem intensivam, quæ est per radicationem in subjecto, nemo dubitat posse convenire omnibus virtutibus etiam ejusdem speciei saltem in diversis suppositis, vel secundum diversa tempora, quia ut docet D. Tho. sup. q. 52, art. 1, omnes habitus, et omnes qualitates primæ et tertiæ speciei sunt intensibiles, maxime cum habent causas variabiliter influentes, sicut habent virtutes acquisitæ. Quomodo vero fiat hujusmodi intensio, et quid addat supra virtutis essentiam, optime et fuse explicant N. Complut. lib. 1 de Generat. disp. 4, q. 9.

3. Tota difficultas hujus articuli consistit circa secundum gradum æqualitatis : an nimirum virtus moralis possit augeri secundum extensionem, sicut augetur scientia ; vel potius ex hac parte consistat in indivisibili ? Hoc posterius docere videtur Divus Thomas ; ait enim : *Quicumque habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit: quod de scientia et arte non contingit.* Ex alio capite est efficax ratio suadens prædictum augmentum : quia ut recte probant nostri Complut. disp. citata. q. 6, ut qualitas aliqua recipiat augmentum extensivum duo tantum requirit, nempe quod respiciat aliquid extrinsecum, et quod in eo quod respicit sit latitudo et diversitas materialis, ratione cujus prædicta qualitas possit magis vel minus ad illud accedere. Constat autem utrumque hoc convenire virtuti morali, v. g. temperantiæ, siquidem respicit objectum extrinsecum, ut cibum, potum et hujusmodi : et in tali objecto datur de materiali sufficiens distinctio et latitudo, ut possit ad ipsum variabiliter accedi. Confirmatur : nam ideo charitas non admittit prædictam extensionem, quia objectum ejus scilicet Deus consistit in indivisibili, ita ut neque de materiali et in esse rei dividi possit ; e contra vero scientia ideo est extensibilis quia objectum ejus saltem de materiali et *in esse rei* habet latitudinem : cum igitur objectum temperantiæ *in esse rei* et de materiali distinctionem et latitudinem contineat, fit ipsam temperantiam prædictum augmentum recipere.

Difficultas. D. Thom.

Quare hanc viam, quam veriorem indicamus, sequendo : ad testimonium D. Th. respondetur cum Cajet. Martinez, Montes. et aliis Thomistis S. Doctorem negasse virtuti morali prædictum augmentum, quia loquitur de virtute perfecta : talis autem virtus ultra prædicata essentialia importat extensionem ad omnia sua objecta, atque adeo nequit ex hac parte rursus crescere. Cum hoc vero stat, ut considerata ipsa virtus præcise secundum suam essentiam et in statu imperfecto non dicat prædictam extensionem, sed sit in potentia ad eam recipiendam, sicut ad recipiendam majorem intensionem. Quapropter loquendo de virtutibus moralibus in statu imperfecto, te-

Resolutio difficultatis.

nendum est admittere inæqualitatem secundum omnes tres gradus supra explicatos; quamvis loquendo de eis in esse perfecto ut D. Tho. loquitur, non admittat illam nisi secundum primum et tertium.

4. Neque obest si dicas, quod Angelicus Doctor distinguit virtutem moralem a scientia, penes recipere aut non recipere augmentum extensivum : at scientia quæ recipit tale augmentum non est nisi scientia imperfecta; nam omnino perfecta ad omnes suas conclusiones extenditur : igitur negat idem augmentum non solum virtuti morali perfectæ, sed etiam imperfectæ. Respondetur negando consequentiam. Ratio disparitatis est, quia nomen *scientiæ* absolute prolatum non supponit pro perfecta, sed etiam imperfecta absolute et simpliciter *scientia* vocatur; nomen autem *virtutis* supponit pro perfecta, imperfecta vero non dicitur *virtus* simpliciter ut explicuimus disput. præced. num. 27. Intendit ergo Divus Thomas quod virtus absolute et simpliciter dicta ad omnia se extendit, quia supponit pro virtute perfecta; scientiam vero etiam simpliciter dictam non necessario extendi ad omnia, quia abstrahit a perfecta et imperfecta : et ideo illi absolute negat prædictum augmentum extensivum, et huic absolute illud concedit.

ARTICULUS II.

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint inæquales?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 7 : Unusquisque enim habet proprium donum a Deo : alius quidem sic, alius autem sic : non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet : ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea. Si omnes virtutes essent æque intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus : sed hoc patet esse falsum : quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur : sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia : unde et de quolibet Confessore cantatur in Ecclesia : Non est inventus similis illi qui conservaret legem Excelsi : eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis : non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea. Quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur : sed experimento patet, quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis, quam alterius : non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed contra est, quod August. dicit in 6 de Trinit. quod quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentiâ et temperantia, et sic de aliis : hoc autem non esset nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales : ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum sicut ex dictis patet potest attendi dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei, et sic non est dubium, quod una virtus unius hominis sit major quam alia, sicut charitas fide et spe. Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto : et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, in quantum æqualiter crescunt in homine sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere sicut et connexionis : æqualitas enim est quædam connexio virtutum secundum quantitatem. Dictum est autem supra quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia : et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Aug. in 6 de Trinit. dicens : Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior : atque idem de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas : et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas, non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti ut supra dictum est. Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus : existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius : vel ex natura vel consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis : secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum, quod unus Sanctus laudatur præcipue de una virtute, et alius de alia propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius. Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

Prima conclusio : *Secundum rationem speciei una virtus est major quam alia.*

Secunda conclusio : *Ratione participationis subjecti omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis.*

Tertia conclusio : *Quantum ad id quod est formale in virtute morali, scilicet constitutione medii rationis, in omnibus servatur æqualitas proportionis : quantum ad materiale vero, videlicet quantum ad inclinationem ad actum virtutis potest esse inæqualitas.*

Animadv.

ANIMADVERSIONES.

1. Ratio primæ conclusionis habetur ex art. præced. Ratio secundæ ex dictis de connexione virtutum. Nam sicut connexio dicit simultatem inter virtutes absolute, ita æqualitas dicit simultatem et connexionem inter earum incrementa et quantitates. Observat D. Thom. hanc æqualitatem non debere esse absolutam et quasi arithmeticam: ita ut si una est intensa ut quatuor, omnes sint in eodem gradu : sed proportionalem ita quod existentes una intensa v. gr. ut quatuor, cæteræ habeant intensionem sufficientem ad juvandam illam ut conservet prædictum gradum : quæ intensio in una erit similiter ut quatuor, in alia ut tria, in alia, ut duo, etc. juxta frequentiam et difficultatem materiæ uniuscujusque. Nam difficilior materia et quæ frequentius occurrit, majorem intensionem ad sui et aliarum perfectam attingentiam requirit.

2. Advertendum est tamen hanc doctrinam procedere de virtutibus moralibus acquisitis : nam infusas probabilius est omnes simul crescere in eadem omnino intensione quam habet gratia a qua dimanant. Et ratio est quia hujusmodi virtutes sicut non generantur effective nostris actibus, ita neque augentur, sed utrumque habent per emanationem a gratia. Unde sicut a gratia absolute sumpta absolute dimanant, ita a gratia sic vel sic intensa dimanant omnes in eadem intensione : et quicumque actus disponit pro intendenda gratia v. gr. ut sex, disponit consequenter pro intendendis omnibus virtutibus in eodem gradu. Quare qui exercet intensum actum fortitudinis infusæ, etiamsi non exerceat actum temperantiæ ; vel e converso, utriusque virtutis recipit æquale augmentum, ad augmentum similiter æquale gratiæ. Et idem est si exerceat actum intensum charitatis, quamvis nullius virtutis moralis actum eliciat.

3. Circa tertiam conclusionem est difficultas quid appellet D. Thomas *materiale* in virtute, et quid *formale*. Potest autem tripliciter exponi : primo ut materiale sit aliqua inclinatio distincta realiter ab ipso habitu virtuoso, quæ solet etiam in absentia virtutum ad actum unius magis quam ad actum alterius propendere : habetque originem vel ex naturæ complexione, vel ex aliqua assuefactione sive remotione impedimentorum, vel ex aliquo particulari Dei privilegio : quo sæpe fit ut unus cum æquali vel minori gratia et habitu virtutis, minus sentiat molestias appetitus, minoremque experiatur difficultatem in prosequendo bonum, quam alius cum gratia habituali et virtutibus intensioribus : *formale* vero sit ipse habitus virtutis, qui essentialiter habet dirigi et regulari per prudentiam. — Secundo per *materiale* potest intelligi ipse habitus virtutis secundum id quod habet ex appetitu, scilicet inclinare ad talem vel talem materiam : per *formale* vero idem habitus secundum id quod habet a prudentia, nempe attingere medium per ipsam prudentiam constitutum. Quamvis enim utraque hæc ratio in virtute identificentur, et sint de ejus essentia ; admittunt aliquod genus distinctionis : vel virtualis, vel ex nostro modo concipiendi : et hæc sufficit ut una censeatur materialis respectu alterius : et ut in illa appareat differentia et inæqualitas sine habitudine proportionis ; cum tamen in formaliori semper splendeat proportio cum aliis virtutibus : licet reipsa quidquid est una, sit alia. Et hæc videtur expositio Cajet. dum ait : *Quod virtutes secundum formale in habitu sunt æquales : secundum vero materiale sunt inæquales : quod est dicere habitus virtutum ut perficiunt subjecta ut mota a prudentia vel charitate, sunt æquales proportionaliter : ut vero perficiunt eadem ut tendentia in proprias materias, sunt inæquales.* Cajet.

Tertio nomine *materialis* in virtute potest intelligi ipse habitus virtutis adæquate sumptus : et nomine *formalis* constitutio medii facta a prudentia in materia talis virtutis. Et quia hæc constitutio existente prudentia æque perfecta æqualiter fit in omnibus materiis æqualitate proportionis, prout unaquæque apta est magis vel minus rationi appropinquare ; ipse vero virtutis habitus intenditur per proprios actus qui possunt exerceri intense, sine eo quod actus alterius virtutis æque intense exerceantur, stat cum prædicta æqualitate proportionis ex parte ejus quod dicitur *formale*, inæqualitas sine habitudine proportionis ex parte *materialis*. Videturque hæc explicatio satis ad mentem D. Thom. si attendantur verba illa circa finem corporis : « Ratio æqualitatis virtu- « tum potest accipi ex parte prudentiæ « quantum ad id quod est formale in om- « nibus virtutibus moralibus : existente « enim ratione æqualiter perfecta in uno « et eodem, oportet quod proportionaliter « secundum rationem rectam medium cons- D. Thom.

« tituatur in qualibet materia virtutum : « quantum vero ad id quod est materiale « in virtutibus moralibus, scilicet inclina- « tionem ipsam ad actum virtutis, potest « esse unus homo magis promotus ad ac- « tum unius virtutis, quam ad actum alte- « rius. etc. »

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius est melius, sed virtutes morales sunt permanentius etiam disciplinis quæ sunt virtutes intellectuales, et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam : ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem : sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam : ergo virtus moralis est melius quam virtus intellectualis.

3. Præterea. Finis est nobilior his quæ sunt ad finem : sed sicut dicitur in 6 Ethicor. virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem : ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra. Virtus moralis est in rationali per participationem : virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in 1 Ethicor, sed rationale per essentiam est nobilius, quam rationale per participationem : ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici majus vel minus dupliciter. Uno modo simpliciter : alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari, quam ditari : quod tamen non est melius secundum quid, id est necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem speciei : habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet. Unde simpliciter loquendo illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius, quam objectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde simpliciter loquendo virtutes intellectuales quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ : sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus, quam virtutibus intellectualibus, quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes, quam intellectuales propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem : sed manifestum est quod objecta disciplinarum quæ sunt necessaria, et semper eodem modo se habentia sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc : quin imo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem sunt digniores : hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo : quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. Unde per hoc etiam non probatur finsi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ ut dicitur in 2 et 6 Ethicor.

Prima conclusio : *Virtutes intellectuales quia perficiunt rationem, sunt nobiliores, quam morales quæ perficiunt appetitum.*

Secunda conclusio : *Ratio virtutis magis competit virtutibus moralibus quam intellectualibus.*

ADNOTATIO PRO INTELLIGENTIA UTRIUSQUE CONCLUSIONIS.

Occasione utriusque conclusionis solet hic dubitari qualis sit divisio virtutis in intellectualem et moralem : univoca, vel analoga : et quæ ex illis sit membrum principalius prædictæ divisionis? Prima enim conclusio præstantiam dat virtuti intellectuali ; secunda morali. Neutra tamen satis explicat an talis præstantia sit solum ex parte rationis differentialis servata æqualitate rationis communis, quomodo divisio erit univoca : an vero ex parte ipsius rationis communis, ita ut secundum se inæqualiter ad inferiora descendat. Quo pacto erit divisio analogi in analogata.

1. Pro intelligentia ergo notandum est, sæpe contingere ut aliquid absolute et simpliciter sit alio perfectus; a quo tamen exceditur in aliqua peculiari ratione : sicut substantia simpliciter excedit in perfectione quodcumque accidens naturalis ordinis, et tamen in ratione actus exceditur ab actuali operatione juxta valde probabilem sententiam : de qua N. Complut. in lib. de Anima disp. 2, num. 7 et 8. Similiter justitia hominis ad Deum, quæ est religio, absolute et simpliciter excedit justitiam unius hominis ad alium, quæ est justitia commutativa ; et tamen in ratione justitiæ exceditur ab ea : nam religio secundum quid tantum est justitia : commutativa vero simpliciter. Hoc autem modo se habent virtus intellectualis et moralis : nam intellectualis absolute et simpliciter est perfectior et nobilior, sicut intellectus est nobilior voluntate, et hoc suadet efficaciter ratio articuli pro prima conclusione sumpta ex majori universalitate et abstractione objecti. At in aliqua speciali ratione nempe in hoc quod est rectificare usum potentiæ, excedit virtus moralis : quia cum sit in appetitu, cujus est uti, per se convenit illi prædicta rectificatio : virtuti autem intellectuali (excepta prudentia

tia) non convenit per se, quia solum habet tribuere facultatem ad actum non curando de usu, eo quod usus non est actus intellectus.

Secundo nota, ad dignoscendam qualitatem alicujus divisionis, an nimirum sit univoca vel analoga, et ad investigandum ex analogatis quid sit principalius, maxime debere attendi nomen sub quo proponitur divisum : et quo pacto ratio per illud nomen significata conveniat inferioribus; quidquid sit de aliis rationibus in diviso repertis. Si enim prædicta ratio quantum est ex se æqualiter ad inferiora descendat, ita ut simpliciter omnibus conveniat, divisio erit univoca, quamvis divisum significatum aliis nominibus exprimentibus alias rationes admittat divisionem analogam. Si vero ratio significata descendat inæqualiter, et uni conveniat simpliciter, alteri secundum quid, erit divisio analoga, præcipuumque analogatum erit, cui convenit simpliciter ; quamvis tale analogatum secundum alias rationes et ut potest esse membrum alterius divisionis, absolute et simpliciter sit minus principale. Quod potest explicari in exemplo adducto de justitia commutativa et religione in quas potest dividi duplex superius, nempe virtus et justitia. Et prima divisio est univoca, ejusque principalior species est religio : quia ratio significata nomine *virtutis* simpliciter invenitur tam in commutativa, quam in religione, et hæc est absolute nobilior propter altius et nobilius objectum. Secunda vero est analoga, ejusque principale analogatum est commutativa, quia ratio significata nomine *justitiæ*, nempe æquale ad alterum, convenit illi simpliciter; religioni autem solum secundum quid, quamvis in aliis rationibus quæ denotant majorem perfectionem, religio excedat simpliciter.

2. Ex his deducitur legitima intelligentia hujus articuli. Cum enim D. Thom. ait in prima conclusione virtutes intellectuales esse nobiliores moralibus, loquitur de illis absolute, atque adeo ut significari possunt nominibus quæ admittunt majorem perfectionem absolute loquendo, sicut est nomen *habitus:* et ideo in fine corporis concludit : *Quod sunt nobiliores habitus simpliciter :* et eodem modo possunt dici *nobiliores qualitates, nobiliores formæ, nobiliora entia simpliciter.* Quando autem in secunda conclusione præfert virtutibus intellectualibus morales, loquitur de istis dumtaxat quoad rationem significatam nomine *virtutis:* quæ est facere bonum habentem rectificando usum : quod simpliciter solum præstant virtutes morales et prudentia, ut explicuimus supra quæst. 56 in annotatione ad articulum 3.

3. Habetur etiam solutio difficultatis propositæ de qualitate divisionis virtutis in intellectualem et moralem : ut enim his terminis traditur, divisumque significatur nomine *virtutis*, proculdubio est analoga, principaleque analogatum est virtus moralis. Quia ut diximus ratio significata nomine *virtutis* in moralibus invenitur simpliciter et in intellectualibus secundum quid. Cujus rationem tradit D. Thom. sup. quæst. 56, citato art. 3, ibique expresse affirmat habitus intellectuales non esse simpliciter virtutes, sed secundum quid ; morales vero et prudentiam esse virtutes simpliciter. Cæterum si divisum significetur nomine *habitus, qualitatis*, etc., est divisio univoca, et species principalior virtus intellectualis ; quia ratio significata illis nominibus simpliciter convenit omnibus virtutibus; et intellectuales ratione differentiæ simpliciter sunt perfectiores.

Constat etiam ex dictis nullam esse objectionem, qua aliqui in præsenti solent torqueri, nempe quomodo si virtutes intellectuales in ratione habitus, qui est genus superius, sunt nobiliores moralibus, ratione differentiarum ab illis excedantur : aut si morales in ratione generica virtutis excedunt intellectuales, ratione differentiarum ab illis superentur, cum nobilius genus nobiliorem sibi adscribat differentiam; et e converso. — Hæc igitur objectio nulla est apud nos : quia neque in ratione differentiali ponimus virtutes morales simpliciter perfectiores intellectualibus. Sed dicimus, illud quod est simpliciter minus perfectum, significari posse aliquo nomine, quod simpliciter sibi soli conveniat, cum tamen rei simpliciter perfectiori conveniat tantum secundum quid. Unde illamet ratio sive communis sive differentialis ratione cujus habitus intellectualis dicitur *virtus secundum quid* est absolute et simpliciter perfectior ratione sive communi, sive differentiali secundum quam habitus moralis appellatur *virtus simpliciter.*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur : sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam : ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea. Illud videtur esse maximum in unoquoque quod est perfectissimum in ipso : sed sicut dicitur Jacobi 1: Patientia opus perfectum habet : ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea. Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic. ergo magnificat etiam ipsam justitiam : est igitur major quam justitia.

Sed contra est, quod Philosoph. dicit in 5 Ethic. quod justitia est præclarissima virtutum.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor : vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est : et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit tanquam propinquior rationi : quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem quia est in voluntate sicut in subjecto : voluntas autem est appetitus rationalis ut ex dictis patet. Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum : unde justitia est præclarissima virtutum ut dicitur in 5 Ethic. inter alias autem virtutes morales quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi : maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita a qua omnia alia dependent : et ideo fortitudo quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent primum locum tenet inter virtutes morales quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosoph. dicit in 1 Rhetor. quod necesse est maximas esse virtutes, quæ sunt aliis honoratissimæ : si quidem est virtus potentia benefactiva : propter hoc fortes et justos maxime honorant : hæc quidem in bello scilicet fortitudo : hæc autem scilicet justitia et in bello et in pace utilis est. Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea, quæ immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis : et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti : sicut substantia est simpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, in quantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ : non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2 Politic. dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo : justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate tanquam communior et fundamentum ipsius ; liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum : in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia, neque solum odium, quod facit charitas, neque solum iram quod facit mansuetudo : sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum, et ideo in hoc est perfectior et major : quia in hac materia extirpat radicem ; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione quod est patientiæ, sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens ; sed non convertitur : est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in 4 Eth. unde non comparatur ad illas sicut ornatus earum : et sic secundum quid est major omnibus aliis non tamen simpliciter.

Conclusio *est affirmativa.*

Circa hunc articulum solum se offert notandum justitiam ut præfertur cæteris virtutibus moralibus, non sumi stricte pro sola justitia simpliciter dicta, quæ dividitur in commutativam, distributivam, legalem, et epiikeiam : sed largius ut comprehendit omnes virtutes quæ sunt ad alterum, residentque in voluntate, atque adeo partes justitiæ potentiales, religionem, pietatem, etc. nam rationes D. Th. æqualiter de omnibus procedunt. Unde non contradicit conclusioni articuli asserere religionem esse perfectiorem justitia proprie dicta, v. gr. commutativa : quia ex una parte residet in voluntate, et est circa operationes sicut illa, et ex alia respicit nobilius objectum. Inter ipsas vero justitiæ proprie dictæ species infimum locum tenet commutativa, deinde distributiva, tertio legalis, et omnium perfectissima est epikeia, ut docet D. Th. 2, 2, q. 120, art. 2, ubi sic ait : *Unde patet, quod epikeia est pars subjectiva justitiæ, et de ea justitia dicitur prius quam de legali. Nam legalis justitia dirigitur secundum epikeiam, unde epikeia est quasi superior regula humanorum actuum,* et in solut. ad 2 : *Sicut Philosoph. dicit in 5 Ethic. epikeia est melior quam justitia, scilicet legali, quæ observat verba legis.*

ARTICULUS V.

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales ?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur : sed prudentia videtur imperare sapientiæ : dicitur enim 1 Ethic. quod quale disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quale unumquodque addiscere, et usquequo hæc præordinat scilicet politica quæ ad prudentiam pertinet ut dicitur in 6 Ethicor. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea. De ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem : est enim virtus dispositio perfecti ad optimum ut dicitur in 7 Physic. sed prudentia est recta ratio agibilium per quæ homo ad felicitatem perducitur : sapientia autem non considerat humanos actus quibus ad beatitudinem pervenitur : ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea. Quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major : sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis de quibus est scientia, quam de rebus divinis de quibus est sapientia, ut distinguit August. in 12 de Trinit. Quia divina incomprehensibilia sunt secundum illud Job 36: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram : ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea. Cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum : sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus sicut et aliæ

aliæ scientiæ : ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto : objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium : considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in principio Metaphysic. Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus : inde est quod sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi ut dicitur in 6 Ethic. maximum eorum quæ sunt in mundo esset homo. Unde dicendum est sicut in eo libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso : quia spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur ut dicitur 1 ad Cor. 2, non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia : sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia seu Politica ministra sapientiæ, introducit enim ad eam præparans ei viam, sicut ostiarius ad Regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem : sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Etsi quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ : sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti quod est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 1 de Anima, una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus, sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus præfertur ei, quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosoph. dicit in 2 de cœlo, quod magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere, etiam debili et topica ratione. Et in 1 de partibus animal. dicit, quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio, sed hoc solius Dei est, ut in 1 Metaph. sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum : cognito enim quid est totum, et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis, et non entis, et totius, et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam : quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis : sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur, quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

Conclusio *est affirmativa.*

Circa hanc conclusionem videnda sunt quæ supra circa articulum 2, quæstionis 57, adnotavimus.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas?

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est, videtur quod fides comparetur ad spem et charitatem sicut virtus intellectualis ad moralem : sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet : ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea. Quod se habet ex additione ad aliud videtur esse majus eo : sed spes ut videtur, se habet ex additione ad charitatem : præsupponit enim spes amorem ut Augustin. dicit in Enchirid. addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam : ergo spes est major charitate.

3. Præterea. Causa est potior effectu : sed fides et spes sunt causa charitatis : dicit enim Matth. 1 in Glos. quod fides generat spem, et spes charitatem : ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13: Nunc autem manent spes, fides, charitas, tria hæc : major autem horum est charitas.

Respondeo dicendum, quod sicut sup. dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum : sed ex eo quod una se habet propinquius ad objectum quam alia : et hoc modo charitas est major aliis, nam aliæ important in sui ratione quandam distantiam ab objecto. Est enim fides de non visis, spes autem de non habitis, sed amor charitatis est de eo quod jam habetur : est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati : propter quod dicitur 1 Joan. 4: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo non se habent fides et spes ad charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem : et hoc propter duo, primo quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam : sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea, quæ sunt infra hominem : in his autem quæ sunt supra hominem nobilior est dilectio, quam cognitio : perficitur enim cognitio secundum quod cognita sunt in cognoscente, dilectio vero secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam : id autem quod est supra hominem nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est : e converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes : sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. 3, supereminentem scientiæ charitatem Christi.

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ : quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiæ ad quem pervenitur spe ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens : sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem et spes charitatem : secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

Conclusio *est affirmativa.*

Hæc conclusio est de fide, ut constat ex testimonio Pauli adducto in argumento, *sed contra.* Fit autem comparatio solum cum fide et spe, quæ sunt virtutes hujus status : nam lumen gloriæ, quod est virtus theologalis patriæ, simpliciter excedit charitatem saltem *in esse rei :* sicut intellectus excedit voluntatem, et visio beatifica excedit amorem, ut sup. in tract. de beatitudine disput. 1, dub. 4, explicuimus.

QUÆSTIO LXVII

De virtutum duratione post hanc vitam in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes Angelis ut dicitur Matth.22 ; sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in 10 Ethic. ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea. Virtutes morales perficiunt hominem in vita activa : sed vita activa non manet post hanc vitam ; dicit enim Greg. in 6 moral. activæ vitæ opera cum corpore transeunt : ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philos. dicit in 3 Ethic. sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium : ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est, quod dicitur Sapient. 1, quod justitia perpetua est, et immortalis.

Respondeo dicendum, quod sicut August. dicit in 14 de Trinit. Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse : sed in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturæ (in qua nihil est melius, aut amabilius ut August. dicit ibidem) ea scilicet natura, quæ creavit omnes naturas ; ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo.Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in eis virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem : sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis : sic igitur dicendum est, quod hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis : non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum, neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis, neque etiam distributiones et commutationes rerum quæ eveniunt in usum præsentis vitæ.Sed quantum ad id quod est formale,remanebunt in beatis perfectissimæ post nanc vitam : in quantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea, quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum, et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustin. ibidem dicit, quod prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere, vel æquare, fortitudinis ei firmissime inhærere, temperantiæ nullo defectu noxio delectari. De justitia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosoph. loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis. Sicut de justitia quantum ad commutationes et distributiones, de fortitudine quantum ad terribilia et pericula, de temperantia quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum : ea enim quæ sunt activæ vitæ materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex. Unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ : alius autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt : unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, in quantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius; ut in 1 dictum est. Unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum ut dictum est. Sed justitia quæ est in voluntate etiam actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est quod est perpetua et immortalis : tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est : tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum.

Conclusio : *Virtutes morales manent in futura vita quantum ad id quod est eis formale; non autem quantum ad id quod est materiale.*

ANIMADVERSIONES.

1. Circa istum articulum primo notandum se offert quid appellet D.Th.*materiale*, et quid *formale* in virtutibus moralibus : non enim illa ita distinguit quasi utrumque ad virtutis essentiam pertineat, sed solum *formale : materiale* vero appellat passiones appetitus, quæ sunt virtutis materia, ut constat ex solut. ad 1. Imo non omnes passiones ita appellat, sed materialiores, et quæ habent objecta aliena ab statu beatitudinis, ut delectationes ciborum et venereorum, ira, metus, tristitia et hujusmodi. Et quia tales passiones non remanent in patria, ait D. Th. deficere ibi virtutes morales quantum ad *materiale*. Revera tamen manent secundum totam suam essentiam : rectificando appetitum et conformando ipsum rationi.

Neque obest si dicas, quod ubi deest objectum alicujus virtutis non manet ipsa virtus : sed objecta virtutum moralium aliena sunt ab statu patriæ, nam objectum temperantiæ sunt delectationes ciborum et venereorum,

reorum, objectum fortitudinis pericula mortis, objectum justitiæ contractus et commutationes, quorum nihil in patria reperitur : ergo neque prædictæ virtutes. Respondetur enim ex D. Th. q. de virtutibus card. ubi hæc habet : « Aliquid dicitur esse « objectum virtutis dupliciter. Uno modo « sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut « ad finem : sicut summum bonum est ob- « jectum charitatis, et beatitudo æterna « objectum spei. Alio modo sicut materia « circa quam operatur, ut ab ea in aliud « tendens : et hoc modo delectationes coi- « tus sunt objectum temperantiæ : non « enim temperantia intendit hujusmodi de- « lectationibus inhærere ; sed istas delec- « tationes compescendo, tendere in bonum « rationis : similiter fortitudo non inten- « dit inhærere periculis, superando peri- « cula : sed consequi bonum rationis. Et « idem est de prudentia respectu dubita- « tionum, et de justitia respectu necessita- « tum hujus vitæ. Et ideo quanto longius « ab his fuerit recessum secundum profec- « tum spiritualis vitæ, tanto erunt perfec- « tiores actus harum virtutum, quia præ- « dicta verba magis se habent ad has vir- « tutes per modum termini a quo, quam « per modum termini ad quem qui dat « speciem. »

2. Secundo est notandum aliter conservari in patria justitiam et prudentiam cum suis partibus, et aliter temperantiam et fortitudinem virtutesque eis annexas : nam prudentia et justitia subjectantur in intellectu et voluntate, et ideo destructo corpore non pereunt, sed continuè conservantur. Fortitudo vero et temperantia quia subjectantur in appetitu sensitivo et corporeo, nequeunt formaliter permanere destructo corpore, sed ad summum radicaliter, quatenus in intellectu et voluntate manent seminaria harum virtutum juxta dicta q. 63, art. 1. Cæterum a die resurrectionis reassumpto corpore, restituentur quoque hujusmodi virtutes secundum suas rationes formales, sicut aliæ perfectiones corporeæ, quæ non dedecent statum beatificum ut dicit D. Th. in solut. ad 3 hujus articuli.

3. An vero restituantur eadem numero, vel solum specie non est eadem omnium sententia : nam Conrad. (ut refert Greg. Mart.) solum vult restitui in unitate specifica, neque existimat derogari identitati resurgentis. Quia ut resurgat idem homo numerice sufficit quod substantia scilicet forma et materia sit eadem numero, nec requiritur tanta unitas in accidentibus. Capreolus autem (ut refert idem Martinez) omnia vult restitui in identitate numerica : quod sine dubio magis congruit dignitati resurrectionis : præsertim cum in hoc nulla appareat repugnantia loquendo ut loquimur de perfectionibus habitualibus et permanentibus, quarum individuatio non pendet essentialiter a tempore, sicut dependet individuatio rerum successivarum.

4. Denique observandum est D. Thom. hoc loco mutasse sententiam, quam sequutus est, in 3, dist. 33, q. 1, art. 4, q. de virtutib. card. art. 4, ubi dixerat, virtutes morales infusas manere quidem in patria non tamen virtutes acquisitas. Quod autem in præsenti prædictam sententiam reformet, et non solum virtutes morales infusas, sed etiam acquisitas beatis concedat, constat, tum quia loquitur universaliter absque ulla inter prædictas virtutes distinctione : quo modo in tota hac materia loqui non consuevit, cum sermo est solum de infusis. Tum etiam, quia in primo argumento objicit sibi dixisse Philosophum esse ridiculum ponere in beatis morales virtutes : et respondet, Philosophum loqui de prædictis virtutibus non quantum ad formale, sed quantum ad materiale : atque adeo concedit manere in beatis secundum rationem formalem illas virtutes quas Aristotel. agnovit, quæ sine dubio sunt acquisitæ. Et sane nisi judicaret hujusmodi virtutes manere in patria, facillime solveret argumentum dicendo Philosophum loqui de virtutibus acquisitis. Tum præterea, nam in solut. ad 3, concedit virtutes quæ post resurrectionem sunt formaliter in beatis, ante illam esse radicaliter mediis seminariis virtutum, quæ sunt in ratione, et voluntate : virtutes autem quæ radicaliter in hujusmodi seminariis continentur, non sunt infusæ, sed acquisitæ : ergo non solum illæ, sed etiam istæ erunt formaliter in beatis post resurrectionem. Tum denique hoc aperte suadet communis sententia, quæ cum eodem D. Th. 3, p. q. 7, concedit Christo Domino omnes virtutes tam infusas quam acquisitas ; non est autem major ratio quare tales virtutes non deceant beatos, ac proinde quare illis negentur. Præsertim cum eadem sit omnium materia, et tam infusæ, quam acquisitæ versentur circa passiones : unde hanc sententiam tuentur Martinez, Montes. Valent. Salas. et alii in præsenti.

5. Posset vero dubitari, an in damnatis aliquæ ex prædictis virtutibus permaneant, non quidem ex infusis, quia de his certissima est pars negativa, sed de acquisitis quæ minorem videntur habere oppositionem cum illo statu. Huic difficultati respondet Alvar. in præsenti, non esse inconveniens admittere in damnatis, quod per aliquod breve tempus duret aliqua virtus moralis in via acquisita, non in statu perfecto, sed in via corruptionis : quæ tamen parum permanebit, nam per actus contrarios cito totaliter corrumpetur : nec unquam talis virtus in aliquem actum prorumpet. Sed hoc intelligendum est de virtutibus quarum subjectum est intellectus vel voluntas : nam existentes in appetitu sensitivo totaliter destruuntur per mortem, corrupto tali appetitu : et eo in resurrectione reparato, nulla est causa restituendi aliquam virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apost. 1 ad Cor. 13, quod scientia destruetur. Et ratio est, quia ex parte cognoscimus : sed sicut cognitio scientiæ est ex parte, id est imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium quandiu hæc vita durat : ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea. Philosophus dicit in prædicamentis, quod scientia cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis : non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine : sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem : ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum : sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod nihil intelligit anima sine phantasmate ut dicitur in 3 de Anima : phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis : ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est, quod firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium : sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ quis fecit, vel passus est, secundum illud Luc. 16 : Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala : ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam, et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod sicut in primo dictum est, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit : neque est aliqua conservatio specierum cessante consideratione actuali nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa : hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore, et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Arist. qui in 3 de anima dicit quod intellectus possibilis est in actu, cum fit singula sicut sciens, cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili secundum modum recipientis: unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans : sed phantasmata ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita applicando ad ipsa species intelligibiles (ut in primo dictum est) corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore, sed quantum ad species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent : species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi : quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi, quam per conversionem ad phantasmata; ut in 1 dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est.

Conclusio : *Virtutes intellectuales hic acquisitæ non manent post hanc vitam quantum ad modum intelligendi, et secundum id quod dicunt de materiali, scilicet phantasmata, bene tamen quantum ad formale et species intelligibiles.*

Ex doctrina hujus articuli sumpserunt aliqui occasionem ad asserendum veritates intellectuales apud D. Thom. non esse aliud præter species intelligibiles ordinatas : quia dicit hujusmodi species esse formales in prædictis virtutibus ; phantasmata vero habere se de materiali. Sed contrariam esse D. Thom. sententiam constat ex dictis in hoc tract. disp. 2, num. 73. Unde cum in præsenti ait species esse formales loquitur de his quæ se tenent ex parte objecti : nam species intelligibilis est forma actuans et constituens objectum in *esse* intelligibili ; phantasma autem concurrit ut materia et instrumentum ad talis speciei productionem. Ipsa vero virtutis intellectualis essentia est habitus judicativus, et simplex qualitas tenens se ex parte potentiæ. Quia tamen non dependet essentialiter a materiali objecti, quod est phantasma, sed a formali, quod est species, probavit D. Th. ejus permanentiam in futura vita ex permanentia specierum.

ARTICULUS III.

Utrum Fides maneat post hanc vitam?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia : sed scientia manet post hanc vitam ut dictum est : ergo et fides.

2. Præterea. 1 ad Corinth. 3, dicitur : Fundamentum aliud nemo

nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus, id est fides Christi Jesu : sed sublato fundamento non remanet id quod superædificatur : ergo si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea. Cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum : sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta, sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina, et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum ; et opinionem per syllogismum dialecticum : ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 ad Corinth. 5, quandiu sumus in hoc corpore peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus, et non per speciem ? sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes : ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio : in quantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum, in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum : unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria : ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in 5 Physicorum. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est, quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius : sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis : et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est, quod tali imperfectione sublata tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud ; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, in quantum impeditur in eo rationis usus propter somnum vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in ejus diffinitione : fides enim est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium ut dicitur ad Hebræos 11. Et Augustinus dicit, quid est fides ? credere quod non vides. Quod autem cognitio sit sine apparitione, vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet, et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens. Sed ulterius considerandum est, utrum simul possit esse cum cognitione perfecta : nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum, quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter : uno modo ex parte objecti cognoscibilis : alio modo ex parte medii : tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in Angelis : nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in verbo : cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura : quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum et per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia : nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi : unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva : habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum : fides autem medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæsionem, deficit vero a scientia, in eo quod non habet visionem. Manifestum est autem, quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem, sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto : possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subjecto nihil enim prohibet, quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum : et aliud imperfectum : sicut de sanitate et ægritudine et bono et malo. Similiter etiam impossibile est, quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio, sed nihil prohibet quando conveniant in uno objecto, et in uno subjecto : potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile, quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto : fides autem in sui ratione habet imperfectionem, quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit : beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id, quo beatificatur, ut supra dictum est. Unde manifestum est, quod impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior, quam scientia ex parte objecti : quia ejus objectum est veritas prima : sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quod fides est fundamentum quantum ad id, quod habet de cognitione, et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his, quæ supra dicta sunt.

Conclusio est *negativa*.

ARTICULUS IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum, quam virtutes morales ; sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per August. in 14 de Trinit. ergo multo magis spes.

2. Præterea. Spei opponitur timor : sed timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum, et in damnatis timor pœnarum : ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea. Sicut spes est futuri boni, ita et desiderium : sed in beatis est desiderium futuri boni : et quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Aug. 12 super Genes. ad litteram, et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccles. 24 : Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient. Et 1 Petr. 1 dicitur, in quem desiderant Angeli prospicere : ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est, quod Apostol. dicit Rom. 8, quod videt quis, quid sperat ? sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum : ergo non sperant.

Respondetur dicendum : quod sicut dictum est, id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet, quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti : est enim actus existentis in potentia in quantum hujusmodi : unde quando illa potentia reducitur ad actum, cessat motus : non enim adhuc albatur postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur : ut patet ex his quæ supra de passione spei diximus, et ideo quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum quod est Deus : sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei nisi forte ratione materiæ secundum quam non manent : non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod timor est duplex : servilis et filialis, ut infra dicetur. Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet, et timere separationem ab ipso : et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timetur, secundum illud Proverb. 1 : Abundantia

perfruetur, malorum timore sublato. Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est. Et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei : in damnatis autem magis potest esse timor pœnæ, quam in beatis spes gloriæ : quia in damnatis erit successio pœnarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris : sed gloria sanctorum est absque successione secundum quandam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen neque etiam in damnatis est proprie timor : nam sicut supra dicuum est, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit. Unde nec timor nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium. Secundum quod respicit futurum ratione jam dicta : dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii : et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum, potest quidem esse desiderium, non tamen spes proprie loquendo, neque secundum quid spes est virtus Theologica : sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum : neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est. Bonum autem cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui : unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum sperare habiturum aliquid, quod statim in potestate ejus est, ut emat : et similiter illi qui habent gloriam animæ non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

Conclusio est negativa.

ARTICULUS V.

Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria ?

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in lib. de causis, quod remoto rationali remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens : sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio : aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma : est enim fides cognitio ænigmatica : ergo remoto ænigmate fidei, adhuc remanet cognitio fidei.

2. Præterea. Fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Ephes. 1, illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei : sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ : de quo dicitur in Ps. 35 : In lumine tuo videbimus lumen. Lumen autem imperfectum remanet superveniente lumine perfecto : non enim candela extinguitur claritate solis superveniente : ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea. Substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia : potest enim homo habitum liberalitatis retinere etiam amissa pecunia, sed actum habere non potest : objectum autem fidei est veritas prima non visa : ergo hoc remoto, per quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus simplex : simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet : cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur (ut dictum est) videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis : quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere ; verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere quod est cognitio, spes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile : non enim remota differentia alicujus speciei remanet substantia generis eadem numero : sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo : non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota : sicut remanet eadem numero substantia materiæ remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei, alioquin non prædicarentur de specie : sed sicut species significat totum, id est compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum et similiter genus : sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam, animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam, rationale quod habet intellectivam, homo vero quod habet utrumque : et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet, quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanente, non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse, quod eadem numero cognitio, quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet, quod nihil idem numero vel specie, quod est in fide remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum : sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem et respiciunt idem subjectum : unde non possunt simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam : et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis, sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem propter beatitudinis stabilitatem : et ideo frustra talis habitus remaneret.

Conclusio *est negativa.*

ARTICULUS VI.

Utrum maneat charitas post hanc vitam in gloria ?

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia ut dicitur 1 ad Corinth. 13 ; Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, id est quod est imperfectum : sed charitas viæ est imperfecta : ergo evacuabitur adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea. Habitus et actus distinguuntur secundum objecta : sed objectum amoris est bonum apprehensum : cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea. Eorum quæ sunt unius rationis imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum : sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur : ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1 ad Corinth 13: Charitas nunquam excidit.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse : sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio : potest enim esse et habiti, et non habiti : et visi et non visi : unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam : quia non est de ratione amoris imperfectio : remoto autem eo, quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad

Ad secundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem : sic enim non esset eadem in via, et in patria, sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ propter differentiam quæ est ex parte causæ, ut dicitur in 9 Ethic. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

Conclusio *est affirmativa.*

Super istos quatuor articulos possent excitari aliquæ difficultates circa compossibilitatem aut incompossibilitatem habituum fidei et spei cum beatifica visione, et circa permanentiam charitatis in alia vita, non solum quantum ad habitum eundem numero, vel specie, sed etiam quantum ad actum. Illis autem supersedemus, quia habent proprium locum 2, 2, in suis tractatibus de fide, spe, et charitate.

Tres sequentes quæstiones de bonis, beatitudinibus et fructibus spectant quoque ad hanc materiam veluti appendix et complementum. Illas vero omittimus, quia ex una parte littera D. Tho. valde abundans est : et ex alia nihil nobis se offert disputandum. Ne autem prædictarum perfectionum notitia omnino deficiat huic tractatui, inseremus illas cum sufficienti explicatione arbori prædicamentali, quam pro omnium virtutum collectione, et eorum quæ hactenus dicta sunt elucidatione, jam plantamus.

SYLLABUS EORUM

QUORUM SEQUENS ARBOR DAT NOTITIAM

A

Abominatio	N. 4
Abstinentia.	110
Acceptio personarum.	55
Acidia passio.	3
Acidia vitium.	27
Actus bonus.	5
Actus elicitus.	4
Actus imperatus.	ibid.
Actus credendi.	14
Adjuratio.	68
Adjuratio deprecativa.	ibid.
Adjuratio præceptiva.	ibid.
Admiratio.	3
Adoratio.	64
Adulatio.	87
Adulterium.	123
Æqualitas arithmetica.	51
Æqualitas geometrica.	ibid.
Æquitas.	52
Aëromantia.	72
Affabilitas.	87 et 155
Affectus.	56
Agonia.	3
Aggredi.	93
Agrestitas.	157
Amarulentia.	127
Ambitio.	101
Amicitia.	87 et 155
Amor.	3
Andragathia.	96
Anxietas.	3
Angustia.	ibid.
Aphilotimia.	149
Apostasia.	17
Apprehensio.	5
Apyrocalia.	102
Arithmetica.	30 et 33
Ars.	33
Ars servilis, seu mechanica.	ibid.
Ars liberalis.	ibid.
Artis utriusque species.	ibid.
Artes maleficæ.	ibid.
Ars notoria.	73
Aruspicium.	72
Astrologia.	N. 32
Astutia.	46
Avaritia.	88
Audacia passio.	3
Audacia vitium.	95
Auditio prophetica.	170
Augurium.	71
Augurium speciale.	ibid.
Adspicium.	72

B

Beatitudo.	11
Beatitudo doni intellectus.	16
Beatitudo doni scientiæ.	ibid.
Beatitudo doni timoris.	20
Beatitudo doni pietatis.	70
Beatitudo doni sapientiæ.	23
Beatitudo doni consilii.	44
Beatitudo doni fortitudinis.	95
Bellum.	27
Beneficentia.	22
Benevolentia.	4
Benignitas.	26
Bestialitas.	123
Blanditio.	87
Blasphemia communiter dicta.	17
Blasphemia in Spiritum S.	ibid.
Bona ordinatio.	155
Bona qualitas.	7
Bona commutatio.	56
Bonausia.	162
Bonitas.	26

C

Cæcitas mentis	17
Calliditas.	46
Castitas.	116
Castitas conjugalis.	ibid.
Castitas vidualis.	ibid.
Castitas juvenilis.	ibid.
Cautio.	29
Character.	10
Charitas.	21

Charitas incipiens. N. 21
Charitas proficiens. ibid.
Charitas perfecta. ibid.
Charitas fructus. 23
Chiromantia. 72
Circunspectio. 29
Clementia. 128
Commissio. 55
Complacentia. 4
Concordia. 23 et 56
Concupiscentia. 2
Concupiscibilis. 3
Confessio fidei. 14
Conscientia. 28
Conscientiæ actus. ibid.
Consensus. 4
Consilium. ibid.
Constantia. 96
Consumptio. 102
Contemplatio. 63
Contentio. 4
Continentia. 126
Contumelia. 55
Convicium. ibid.
Correctio fraterna. 26
Cosmographia. 32
Credere Deo. 14
Credere Deum. ibid.
Credere in Deum. ibid.
Crudelitas. 130
Curiositas. 153

D

Decimatio. 65
Declinare a malo. 49
Defensio naturalis. 84
Delectatio. 3
Democratia. 46
Deprecatio. 5
Derisio. 55
Desiderium. 3
Desperatio passio. ibid.
Desperatio vitium. 20
Detractio. 55
Devotio. 62
Dialectica. 29 et 33
Dilectio. 4
Dilectio Dei. 25
Disciplina. 56
Discordia. 27
Discretio spirituum. 169
Discursus. 5
Displicentia. 4
Dispositio. 7
Dissensus. 4
Divinatio. N. 71
Divinatio per somnia. 72
Divinatio per pythones. ibid.
Divinatio per sortes. ibid.
Docilitas. 40
Dolus. 46
Donum Spiritus sancti, 7
Donum intellectus. 15
Donum scientiæ. ibid.
Donum timoris 19 et 122
Donum sapientiæ. 23
Donum fortitudinis. 95
Donum pietatis. 70
Donum linguarum. 167
Donum consilii. 44
Dulia. 78

E

Ebrietas. 115
Electio. 4
Eleemosyna. 26
Eleemosynæ corporales. ibid.
Elemosynæ spirituales. ibid.
Epikeia. 52
Erubescentia. 3 et 107
Eucharistia. 56
Eunomosyna. ibid.
Eusebia ibid.
Eustochia. 29
Eusychia. 96
Eutrapelia. 156
Excandescentia. 127
Extasis. 174

F

Facere bonum. 49
Fallacia. 88
Fel. 3 et 127
Feritas. 130
Fidelitas. 85
Fides theologica. 13
Fides vera seu formata. ibid.
Fides mortua, vel informis. ibid.
Fides fructus. 16
Fides humana. 36
Fiducia. 96
Fornicatio. 123
Fortitudo. 89
Fraus. 55
Fructus. 10
Fruitio. 4
Fuga. 3
Furor. 3 et 127

G

Gaudium passio. N. 3
Gaudium fructus. 23
Genethlia. 72
Geomantia signorum. ibid.
Geomantia punctorum. ibid.
Geometria. 30 et 33
Geometria naturalis. ibid.
Gloria. 59
Gnome. 43
Gratiarum actio. 63
Gratia gratis data. 162
Gratia fidei. 165
Gratia miraculorum. 166
Gratia sanitatum. ibid.
Gratitudo. 81
Gula. 113
Gulæ species. ibid.

H

Habitus honestus. 7
Habitus stricte dictus. ibid.
Habitus completivus. ibid.
Habitus initiativus. ibid.
Habitus principiorum. 28
Hæresis. 17
Hebetudo sensus. ibid.
Hebetudo cordis. 27
Holocaustum. 65
Homicidium. 55
Honestas. 108
Honor. 59
Hostia pacifica. 65
Humanitas. 56
Humilitas ad alterum. 133
Humilitas ad se spiritualis. 144
Humilitas circa passiones. ibid.
Humilitas erga exteriorem apparatum. 158
Hydromantia. 72
Hyperdulia. 78
Hypocrisis. 86

I

Idea. 37
Idololatria. 71
Ignorantia. 17
Illegalitas. 55
Immanitas. 130
Immisericordia. 27
Immodestia. 155
Immolatio. 65
Immunditia. 123
Impatientia. N. 103
Impaviditas. 95
Imperium. 5
Impertatio. 63
Impietas. 76
Impœnitentia. 17
Imprecatio. 55
Improperium. ibid.
Imprudentia. 46
Impudicitia. 124
Impugnatio veritatis. 17
Inanis gloria. 101
Incestus. 122
Inconsideratio. 46
Inconstantia. ibid.
Incontinentia. 126
Inepta lætitia. 147
Inerubescentia. 109
Infidelitas absolute dicta. 17
Infidelitas frangens votum. 74
Infidelitas in promissis. 85
Ingratitudo. 81
Inirascentia. 127
Injustitia. 55
Innocentia. 56
Inobedientia. 80
Inquietudo. 88
Inspiratio. 180
Instinctus propheticus. 173
Insensibilitas contra temperantiam. 109
Insensibilitas contra virginitatem. 123
Insensibilitas contra communem castitatem. ibid.
Insolentia. 155
Intellectus potentia. 2
Intellectus habitus. 28
Intellectus pars prudentiæ. 40
Intelligentia. 28
Intemperantia. 109
Intentio. 4
Interpretatio sermonum. 169
Interrogatio. 5
Inverecundia. 109
Invidia passio. 3
Invidia vitium. 27
Invocatio Dei per laudem. 69
Inurbanitas. 80
Ira passio. 3
Ira vitium. 127
Ira amara. ibid.
Ira acuta. ibid.
Iracundia. ibid.
Ira difficilis. ibid.
Irascibilis. 2
Ironia. 86
Irreligiositas. 71

J

Jactantia. N. 86
Jejunium jejuni. 112
Jejunium jejunantis. ibid.
Judicare. 49
Judicium. 5
Judicium practicum. ibid.
Juramentum. 67
Juramentum contestatorium. ibid.
Juramentum execratorium. ibid.
Juramentum solemne. ibid.
Juramentum simplex. ibid.
Juramentum assertorium. ibid.
Juramentum promissorium. ibid.
Justitia. 47
Justitia commutativa. 50
Justitia distributiva. ibid.
Justitia legalis. ibid.

L

Latria. 59
Laus. ibid.
Lema. 96
Lentitudo. 127
Levitas animi. 147
Lex. 36
Liberalitas. 88 et 160
Litigium. 87
Libertas peccandi 147
Locutio Dei. 170
Longanimitas. 96
Luctus. 11
Ludus. 156
Luxuria. 123

M

Machinativa. 32
Magia. 71
Magnanimitas virtus. 97
Magnanimitas pars integralis. 94
Magnificentia virtus. 102
Magnificentia pars integralis. 94
Maledictio. 55
Malevolentia. 4
Mania. 3 et 127
Mansuetudo. ibid.
Mansuetudo fructus. ibid.
Martyrium. 98
Mathematica. 30
Medicina cum suis partibus. 32
Memoria potentia. 2
Memoria pars prudentiæ. 40
Mendacium. N. 86
Mendacium jocosum. ibid.
Mendacium perniciosum. ibid.
Meritum. 63
Metaphysica. 29
Metoposcopia. 72
Metus. 3
Misericordia passio. ibid.
Misericordia virtus. 22
Misericordiæ opera. 26
Mitescere. 3
Mititas. 11
Modestia. 131
Modestia cultus. 158
Modestia morum. 154
Mollities contra perseverantiam. 104
Mollities luxuria. 123
Mollities contra modestiam. 160
Musica. 32

N.

Necromantia. 72
Necros. ibid.
Negligentia. 46
Nemesis. 3 et 22
Nimia abstinentia. 113
Nimia lenitas. 130
Nimia demissio. 145
Nimia sollicitudo. 46
Nimius amor parentum. 76
Nolitio. 4
Noluntas ibid.

O.

Obedientia. 79
Obedientia formalis. ibid.
Obedientia materialis. ibid.
Obduratio contra divinam misericordiam. 88
Oblatio. 65
Oblatio primitiarum. ibid.
Obsecratio. 63
Observantia regularis. 50
Observantia pars justitiæ. 77
Observantia eventuum. 73
Observantia sanitatum. ibid.
Obstinatio. 17.
Odium. 3
Odium abominationis. 4
Odium inimicitiæ. ibid.
Odium Dei. 17
Odium proximi. ibid.
Oligarchia virtus. 41
Oligarchia vitium. 46

Omen. N. 71
Omissio. 55
Onirocritica. 72
Operatio. 3
Opinio. 34
Opinio circa propositiones immediatas. ibid.
Opinio circa propositiones mediatas. ibid.
Opprobrium. 55
Optica. 32
Oratio. 5 et 63
Ornatus. 155

P.

Paganismus. 17
Pars integralis. 39
Pars potentialis. ibid.
Pars objectiva. ibid.
Pars subjectiva. ibid.
Parsimonia. 110
Parvificentia. 102
Passio. 3
Patientia. 103
Paupertas 160
Pavor. 3
Perjurium. 74
Per se sufficientia. 158
Perseverantia donum. 104
Perseverantia virtus. ibid.
Perseverantia semivirtus. ibid.
Perspectiva. 32
Pertinacia. 104
Petulantia. 155
Philosophia naturalis. 30
Philosophia moralis. 32
Philotimia. 149
Pia affectio. 14
Pietas erga patres. 76
Pietas erga filios. ibid.
Pœnitentia. 75
Pœnitentia indiscreta. ibid.
Politica pars Philosophiæ. 32
Politica prudentia. 41
Postulatio. 63
Potestas præcipiendi. 79
Præcipitatio. 46
Præsagium. 40
Præsumptio. 101
Præstigium. 72
Prodigalitas. 88
Proditio. ibid.
Promissio. 5
Prophetia. 170
Prophetia prædestinationis. 173
Prophetia præscientiæ. ibid.
Prophetia comminationis. ibid.
Providentia. N. 40
Prudentia. 36
Prudentia monastica. 41
Prudentia gubernatrix. ibid.
Prudentia politica. ibid.
Prudentia œconomica. ibid.
Prudentia militaris. ibid.
Prudentia regnativa. ibid.
Prudentia monarchica. ibid.
Prudentia aristocratica. ibid.
Prudentia oligarchica. ibid.
Prudentia democratica. ibid.
Prudentia legis positiva. ibid.
Prudentia carnis. 46
Prudentia mundana. ibid.
Prudentia diabolica. ibid.
Prudentia terrena. ibid.
Pudicitia. 122
Pulchritudo. 108
Pusillanimitas. 101
Pyromantia. 72

Q.

Qualitas de genere boni. 7
Qualitas de genere mali. ibid.
Qualitas habitualis. ibid.
Qualitas actualis. ibid.
Qualitas difficile mobilis. ibid.
Qualitas facile mobilis. 10
Qualitas sacramentalis. ibid.

R.

Rapina. 55
Raptus propheticus. 173
Raptus vitium. 123
Ratio superior. 2
Ratio inferior. ibid.
Ratio pars prudentiæ. 40
Relaxatio. 55
Religio. 58
Remissio. 84
Reprobatio. 4
Rixa. 27
Rusticitas. 80

S.

Sacrificium. 65
Sacrificium pro peccato. ibid.
Sacrilegium. 74
Sævitia. 84
Sagacitas. 40
Sagire. ibid.
Sanctitas. 56

Sapientia. N. 29
Satisfactio. 63
Scandalum. 27
Scientia. 29
Scientia speculativa. ibid.
Scientia practica. ibid.
Scientia subalternans. 31
Scientia subalternata. ibid.
Scrupulus. 34
Scurrilitas. 157
Securitas. 96
Seditio. 27
Segnities. 3
Semivirtus. 7
Sensus internus. 2
Sermo sapientiæ. 165
Sermo scientiæ. ibid.
Severitas. 129
Silentium. 161
Simonia. 74
Simulatio. 86
Simplicitas. 158
Sinesis. 43
Sobrietas. 114
Sodomia. 123
Solertia speculativa. 36
Solertia practica. 40
Solicitudo. ibid.
Sortilegium. 72
Spes virtus. 18
Spes passio. 3
Strenuitas. 96
Studiositas. 152
Studium. ibid.
Stultitia. 27
Stultiloquium. 124
Stupor. 3
Stuprum. 123
Superbia. 145
Superbiæ species. 146
Superfluitas. 88
Superstitio. 71
Superstitio cultus indebiti. ibid.
Superstitio cultus falsi. ibid.
Superstitio cultus superflui. ibid.
Superstitio observantiarum. ibid.
Suspicio. 34
Susurratio. 55
Sustinere. 73
Synderesis. 28

T.

Temperantia. 105
Tentatio Dei. 74
Theologia. 29
Theosebia. 56
Timiditas. N. 95
Timor passio. 3
Timor donum. 19
Timor mundanus. ibid.
Timor servilis. ibid.
Timor initialis. ibid.
Timor filialis. ibid.
Timor reverentialis. ibid.
Tolerantia. 96
Tristitia. 3
Turpiloquium. 124
Tyrannis. 46

U.

Urbanitas. 78
Usura. 55
Usus. 4

V.

Verecundia. 3 et 107
Veritas, seu veracitas. 85 et 155
Victima. 65
Vindicatio, seu vindicativa. 82
Violentia. 88
Virginitas. 117
Virilitas. 96
Virtus. 7
Virtus naturalis. 12
Virtus acquisita. ibid.
Virtus infusa. ibid.
Virtus theologalis. ibid.
Virtus intellectualis. ibid.
Virtus moralis. ibid.
Virtus cardinalis. ibid.
Virtus minus pincipalis. ibid.
Virtus pure intellectualis. ibid.
Visio prophetica. 170
Vitium contra naturam. 123
Vocatio. 5
Volitio. 4
Voluntas potentia. 2
Voluntas actus. 4
Votum. 66
Votum solemne. ibid.
Votum simplex. ibid.
Votum absolutum. ibid.
Votum conditionale. ibid.
Votum pœnale. ibid.
Votum tacitum. ibid.
Votum expressum. ibid.
Votum perpetuum. ibid.
Votum temporale. ibid.
Votum personale. ibid.
Votum reale. ibid.
Votum mixtum. ibid.

Z.

Zelus. 3 et 26

ARBOR PRÆDICAMENTALIS

SIVE

GENERALIS DIVISIO OMNIUM VIRTUTUM USQUE AD INFIMAS SPECIES.

1. Quoniam de omnibus virtutibus seorsum ex professo tractare, metas præsentis instituti superexcederet, essetque in immensum abire, multiplicare pro singulis tractatus vel disputationes : alias vero sine aliquali uniuscujusque notitia Cursus noster imperfectus maneret : conveniens judicavimus in fine hujus materiæ, quæ est de virtutibus in communi, arborem sive generalem omnium divisionem texere usque ad infimas species, quarum nomina potuimus repetire : explicando breviter de unaquaque quid sit : quod ejus objectum et materia : qui actus, quæ munia, qui gradus : quam habeat cum aliis connexionem, quem locum ordine dignitatis : quæ sint illi partes integrales, subjectivæ, potentiales et objectivæ : ac tandem in qua potentia immediate subjectetur. Atque circa virtutes pure intellectuales, utpote notiores, minus calamus se diffundet, cui tamen circa morales, quia minus notæ quoad *quid est*, magisque necessariæ, et in usu obviæ sunt, plus indulgebimus (nec circa inutilia, aut omnibus comperta consulentes ubique, prout materia parietur, arboris brevitati). Propter connexionem vero doctrinæ, completamque hujus rei notitiam, inferemus alias perfectiones virtutibus affines : qualia sunt Spiritus Sancti dona, beatitudines, fructus, gratiæque gratis datæ, et si quæ supersunt animi ornamenta : ut sic prædicta arbor non tantum virtutum ramis disposita, floribusque ornata ; sed et donorum signis decora, onusta et venusta fructibus, beatitudinum sertis redimita, pulchra gratiarum foliis, omnibus pergrata existat, omnium animos ad se convertat : plantataque hic in medio paradisi Theologiæ prope fluenta gratiæ, exprimat per omnia lignum vitæ de quo Psalm. 1 : *Tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo, et folium ejus non defluet, et omnia quæcumque faciet prosperabuntur.* Et Apocal. 22 : *In medio plateæ ejus, et ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitatem gentium :* ut figura inferius statuenda monstrabit. Vitia contraria virtutibus et donis, ad complementum doctrinæ, majoremque arboris pulchritudinem ex comparatione oppositæ deformitatis, dumtaxat indigitabimus. Recurremus pro omnibus ad Divum Thomam præsertim in 2 part. summæ Theologiæ, quam huic labori dedicavit: et ideo pro locis ex hac 1, 2, solum addemus ad citationem quæstionis *infra*, vel *supra*. Quoties vero nulla facta libri mentione solam quæstionem notaverimus, debet 2, 2, quæ sæpius occurret, subintelligi. Oportet autem antequam ramos arboris explicemus radices detegere, nec non subjectum et materiam ob cujus perfectionem virtutes quæruntur : quod fiet aliquibus animadversionibus.

Psal. 1.

Apoc. 22.

§ I.

Animadversiones pro debita arboris præparatione.

Arboris radices.

2. Sciendum igitur est animam nostram (quæ sola inter formas corporum queit esse subjectum virtutum) nudam a Deo creari, hoc est, sine habitibus vel formis quibus perfecte et complete bonum rationis, verumque attingat. Habet tamen potentias et capacitatem ut prædictos habitus, vel proprio labore temporis successu acquirat ; vel a Deo recipiat per infusionem : et similiter

ter ut contrariis habitibus vitii et erroris, ad malum et falsum inclinetur. Residet autem hæc capacitas non in parte vegetativa ; neque etiam in sensitiva sumpta secundum se : nam istæ a natura accipiunt quidquid perfectionis habere possunt, nec differunt ex specie sua in homine et in brutis : sed in parte rationali : et etiam in sensitiva, quatenus ex conjunctione ad rationem aliquid ejus participat, unde dicitur *rationalis per participationem.* Nec talis participatio fit in tota parte sensitiva v. g. in sensibus externis ; sed in ejus supremo, juxta illud : *Supremum infimi attingit infimum supremi.* Ad perficiendam ergo utramque istam partem, scilicet rationalem secundum se, et sensitivam ut rationis participem, ordinantur quotquot perfectiones formæ et habitus animæ nostræ post creationem superadduntur : exceptis speciebus intentionalibus, quæ necessariæ sunt in omni sensu.

Subjectum virtutum non est anima sed potentia.

Secundo nota ipsam animam secundum suam substantiam solum ordinari ad *esse :* et ideo etiam ut exprimit gradum rationalis, non est immediate perfectibilis per aliquem habitum vel formam respicientem immediate operationes ; et multo minus per operationes ipsas : sed horum omnium subjectum sunt potentiæ ordinatæ per se ad agendum. Imo neque in ordine ad *esse* naturale potest substantia animæ perfici per aliquid a se distinctum, quia seipsa est illi proportionata et indefectibiliter connexa. Potest autem per formam dantem *esse* supernaturale : quæ non est aliqua virtus : nam virtus proprie dicta ordinatur immediate ad operationem : sed est gratia sanctificans, radix et origo omnium virtutum supernaturalium, et donorum. Reliquæ perfectiones subjectari debent in potentiis operativis.

Atqui in parte rationali solum est duplex potentia : intellectus, et voluntas : memoria enim secundum quod pertinet ad partem intellectualem, non differt secundum rem ab ipso intellectu (1 part. quæst. 79, art. 7). In supremo autem partis sensitivæ sunt quatuor potentiæ cognoscitivæ : *sensus communis, imaginativa, æstimativa, et memoria :* et est duplex appetitiva, *irascibilis* et *concupiscibilis.* Potentiæ cognoscitivæ sensitivæ licet possint recipere aliquos habitus, excluduntur tamen a ratione subjecti virtutum ; quia verum ad quod ordinantur non completur in illis, sed in solo intellectu : virtus autem debet esse in potentia consummativa recti operis supr. quæst. 56, art. 5. Manent itaque quatuor potentiæ virtutum receptivæ : intellectus, voluntas, irascibilis et concupiscibilis. Et quamvis in intellectu distinguamus practicum et speculativum, et in voluntate suo modo irascibilem, et concupiscibilem ; utraque est una simplex potentia in specie atoma propter unitatem objecti : prædictæque distinctiones tantum sunt virtuales. Idem similiter dicendum est de ratione superiori et inferiori, quæ reipsa non differunt ab intellectu, sed important diversos in illo respectus, vel munia, ut docet Divus Thomas 1 part. quæst. 79, art. 9. Dicitur enim ratio superior quatenus attendit rebus æternis : tum conspiciendis, eas in seipsis speculando, tum etiam consulendis, sumendo ab eis regulas agendorum. Inferior vero ratio dicitur quatenus attendit rebus temporalibus quæ debent per æterna regulari. Et proportione servata in appetitu distinguenda est pars superior, et pars inferior : ita quidem ut pars inferior non solum dicatur appetitus sensitivus, sed etiam voluntas prout correspondet rationi inferiori : eadem vero voluntas prout superiori correspondet, *pars superior* dicitur. Videatur Divus Thomas infr. quæst. 74, art. 7, ubi docet peccatum consensus in actum pertinere semper ad rationem, seu partem superiorem, quia ejus est ferre ultimam sententiam de agendis.

Potentiæ virtutum receptivæ.

3. Objectum intellectus est verum in tota sua latitudine : et objectum voluntatis bonum propositum ab intellectu etiam in toto suo ambitu. Irascibilis et concupiscibilis habent pro objecto bonum sensibile : id est quod potest per sensum apprehendi. Aliter tamen et aliter : nam si prædictum bonum absolute consideretur ut præcise habet delectare et perficere rem cujus est bonum, est objectum concupiscibilis : si vero ut induit rationem ardui et difficilis ad sui assecutionem, est objectum irascibilis. Ideoque hæc potentia est nobilior illa, quia respicit prædictum bonum sub ratione minus materiali, nam regitur ab æstimativa, quæ rationes insensatas apprehendit : concupiscibilis vero regitur ab imaginativa, quæ solum apprehendit sensatas. Vide Divum Thomam quæst. 25 de verit. artic. 2, et Complut. lib. 3 de Anima disput. 22, num. 24, et disput. 15, quæst. 3. Igitur omnes virtutes perficientes

in ordine ad verum subjectantur in intellectu : omnes perficientes ad bonum per intellectum propositum, in voluntate : omnes vero quæ sunt ad bonum sensibile absolute sumptum, in concupiscibili : quæ autem ad idem bonum ut arduum, in irascibili.

Ejusdem autem appetitus est prosequi bonum sibi consonum ; et fugere oppositum malum, ipseque amor boni parit fugam mali contrarii : et ideo circa utrumque dantur in prædictis potentiis diversi actus. Ad quorum cognitionem (pro eis quippe virtutes in potentiis ponuntur, ideoque non erit abs re illos recensere) sciendum est aliquos appellari *passiones*, et alios *operationes*. Passiones dicuntur omnes actus sensitivi appetitus : eo quod fiunt cum corporali transmutatione supr. quæst. 22, art. 3. Nomen vero *operationis* quamvis secundum se commune sit omnibus actionibus, præcipue immanentibus ; ex usu relinquitur actibus intellectus et voluntatis, qui prædictam transmutationem directe non important, eo quod sunt spirituales.

Numerus passionum. Numerantur communiter undecim passiones, *amor*, *odium*, *desiderium*, *fuga*, *delectatio*, *tristitia*, *spes*, *desperatio*, *timor*, *audacia*, *ira*. Sex priores pertinent ad concupiscibilem, secundum tres combinationes boni et mali. Possunt enim bonum et malum sensibilia considerari, vel secundum se præcise, hoc est abstrahendo a ratione præsentis et absentis : et sic bonum terminat *amorem*, et malum *odium* proprie dicta (nam in latiori significatione *amor comprehendit* quemcumque actum prosequutionis, et *odium*, quemcumque recessum et fugam). Vel possunt considerari determinate ut absentia : et sic bonum terminat *desiderium*, dictum etiam *concupiscentia* (licet hoc nomen usurpari soleat pro quolibet actu prosequutivo boni sensibilis, et non semel pro ipsa potentia talis boni appetitiva), malum vero terminat *fugam* stricte dictam (nam eadem in communiori acceptione sumitur pro quocumque actu recessivo). Vel denique considerari possunt ut præsentia : et ita bonum terminat *delectationem* sive *gaudium* (tametsi gaudium magis ad spiritualia spectet) et malum terminat *tristitiam* seu *dolorem* : inter quæ duo nomina eadem ferme est distinctio, atque inter delectationem et gaudium : quam vide supra tract. 9 in observ. ad articulum 1 quæstionis 4. Quinque aliæ passiones pertinent ad irascibilem : nam respectu boni ardui ut consequi possibilis, est *spes* : respectu ejusdem apprehensi ut impossibilis ad consequendum, *desperatio* : respectu mali futuri ut difficilis evitari *timor* sive *metus* : respectu ejusdem ut superabilis, etsi cum difficultate, *audacia*. Respectu boni præsentis nulla est passio in irascibili, quia bonum possessum non dicit rationem ardui. Sed respectu mali ponitur *ira*, quæ tendit non ad illud vitandum vel fugiendum, quippe quod præsens est, ex toto vitari non potest ; sed ad invadendum, resarciendumque illatum damnum ultione et vindicta.

Unde ex prædictis passionibus hæc sola caret contrario : nam passiones concupiscibilis opponuntur secundum contrarietatem boni et mali, quæ est inter objecta : ut odio amor, desiderium fugæ, delectationi tristitia. Quatuor passiones irascibilis contrariantur ; tum hoc modo : quo pacto spes opponitur timori ; audacia vero desperationi. Tum etiam secundum accessum, et recessum ad idem bonum, vel malum : quomodo opponuntur spes et desperatio : audacia et timor. At vero iræ solum opponitur hoc quod est *mitescere*, quod non est contrarium, sed privatio vel negatio motus iræ. Supr. tota quæst. 23. Si quæ aliæ inveniuntur animæ passiones ; ad has reducuntur, vel sub eis continentur, *acidia*, *anxietas*, seu *angustia*, *misericordia*, *invidia*, *nemesis*, et *zelus*, supr. quæst. 35, art. 8. Sub ira *fel*, *mania* et *furor*, supr. quæst. 46, art. 8. Timori etiam assignantur sex species, nempe *segnities*, *erubescentia*, *verecundia*, *admiratio*, *stupor*, *et agonia*, supr. quæst. 41, art. 4. Additurque etiam *pavor*, qui quasi immobilitat animum, differtque a timore secundum magis et minus. Unde cum passiones ad undenarium numerum reducimus, non intendimus omnes esse species atomas. Quamvis autem nomina prædicta prius designent passiones sensitivi appetitus, consueverunt applicari actibus voluntatis, qui tales passiones inferunt, vel eis assimilantur, et ideo etiam in voluntate separata ponimus amorem, odium, tristitiam, desiderium, spem, etc.

Nomina actuum voluntatis. 4. Propria vero nomina actuum voluntatis sunt hæc : circa finem *simplex volitio* dicta absolute *voluntas*, *simplex complacentia*, *benevolentia*, *dilectio*, *intentio et fruitio* : circa media *consensus*, *electio et usus* : et omnes isti dicuntur *actus prosequutionis*.

Circa

Circa malum *simplex nolitio* (quæ proprius diceretur *noluntas*) *displicentia*, *nolitio* stricte dicta, *malevolentia, abominatio, dissensus, reprobatio, tristitia:* qui omnes appellantur *actus fugæ*. *Simplex volitio*, sive *voluntas* dicit affectum, quo amatur finis absolute sine respectu ad sui consequutionem, aut ad media. supr. quæst. 8. *Complacentia* vel significat hunc eundem affectum; vel addit imperfectam quandam fruitionem talis boni; quatenus licet non in re, in apprehensione tamen incipit possideri. Supr. quæst. 11, art. 4. Quod si volitio simplex fuerit respectu objecti amicabilis, dicitur etiam *benevolentia*. *Dilectio* addit unionem amantis ad amatum, ut amans reputet amatum quasi idem sibi. Et hoc ipsum addit *amor* prout pertinet ad voluntatem, nam ut sic convertitur cum dilectione. *Intentio* est affectus, quo voluntas tendit in finem ut consequendum per media : et sic importatur in eo habitudo ad ipsa media. Supr. quæst. 12. *Fruitio* est delectatio, seu quies in fine adepto : vel secundum rem, et sic est fruitio perfecta : vel in apprehensione, et sic est imperfecta. Quod si finis fuerit absolute ultimus, dicetur fruitio talis simpliciter ; si vero non sit ultimus absolute, sed intermedius, erit fruitio secundum quid, supr. quæst. 11, art. 1 et 3. *Consensus* est affectus immediate erga media, quibus consequendus est finis : cum enim per rationem et consilium inventa fuerint plura media ad finem opportuna, voluntas ea approbat sine alicujus discretione, et hoc est *consentire*. Supr. quæst. 15. A consensu vero differt *electio*, quia est determinate acceptatio unius dumtaxat medii : ejus nimirum quod inspectis omnibus est executioni mandandum : diciturque *electio*, quia unum e multis illis approbatis quasi legit, ipsum aliis præferendo. Supr. quæst. 13. Ex quo fit, quod si per consilium unicum tantum medium adinventum fuerit, non erit opus distinctis realiter actibus ad consentiendum et eligendum, sed quælibet ejus efficax approbatio erit simul consensus, quatenus tale medium absolute placet ad agendum ; et erit electio quatenus antefertur his quæ non placent. Supr. quæst 15, art. 3 ad 3. *Usus* denique est actus, quo voluntas applicat cæteras potentias ad operis executionem. Dividiturque in *activum et passivum*. Usus activus est ipse actus elicitus a voluntate : passivus vero qui elicitur ab aliis potentiis ex voluntatis applicatione. Sup. quæst. 16, art. 1. Et hinc sumitur quædam divisio actuum voluntatis in *elicitos et imperatos :* nam *eliciti* dicuntur quotquot procedunt ab illa non mediante alia potentia, ut sunt omnes huc usque numerati præter usum passivum : *imperati* vero, quos aliæ potentiæ movente voluntate exercent. Actus circa malum non est ita facile distinguere, nisi ex oppositione ad actus prosequutionis. Videntur autem talem habere correspondentiam. Simplex nolitio seu *noluntas* contrariatur voluntati sive volitioni simplici : *displicentia* complacentiæ : *nolitio* stricte dicta intentioni : *malevolentia et abominatio* dicunt duas species odii, secundum quod odium spectat ad voluntatem : nam dividitur in odium *inimicitiæ*, quod habetur ad personam ; et in odium *abominationis*, quod habetur ad rem : contrariantur vero benevolentiæ et dilectioni. Vide Cajet. 2, 2, quæst. 34, art. 2. *Dissensus* contrariatur consensui : et *reprobatio* electioni : et denique *tristitia* fruitioni. Distinctio actuum fugæ.

5. Dicamus de actibus intellectus. Quorum quidam spectant ad partem speculativam : nempe *simplex apprehensio*, qua res ad nos trahimus : *judicium*, quo unum de altero affirmamus, vel negamus : et *discursus*, per quem aliquid minus notum per aliud notius manifestatur et concluditur. Alii autem spectant ad practicam, quæ respicit bonum, et directionem voluntatis erga illud. Ex quibus versantes circa finem non habent aliud nomen nisi *judicium practicum*. Circa media vero primo est *consilium*, per quod media ipsa quæruntur, et inveniuntur. Secundo *sententia* dijudicans inter plura media reperta, et dictans in particulari quod sit hic et nunc determinate eligendum : et iste est actus quem omnino proprie et rigorose vocamus *judicium practicum*. Quod si per consilium unum tantum medium reperiatur, non erit opus alio judicio, præter id quod in consilio clauditur, juxta nuper notata de indistinctione electionis et consensus in predicto casu. Tertio est *imperium*, quo dirigitur voluntas ad usum et executionem operis : et hic est ultimus et perfectissimus actus rationis practicæ, ad quem consilium et judicium ordinantur. Ad hanc quoque partem spectant actus, per quos interdum conceptum affectum vel propositum ad alios dirigimus : uti sunt *oratio*, sive *deprecatio, vocatio, interrogatio, et promissio* (internas intellige : eisdem enim nominibus appellantur etiam vocales Actus intellectus.

orationes horum actuum significative) quamvis interrogatio et vocatio possunt non minus ad speculativam pertinere. Vide Divum Thom. lib. 1 Periherm. lect. 6.

Ordo prædictorum actuum.

6. Numeratis utriusque potentiæ actibus, restat eorum seriem texere, et ordinem prioris et posterioris quem servant in humano processu. Erit autem sermo quoad intellectum de solis practicis, quibus, non vero speculativis, actus voluntatis per se admiscentur (licet per accidens etiam speculativis jungantur : ut cum voluntas applicat intellectum ad speculandum, vel gaudet de speculatione). Præterquam quod in speculativis manifestus est ordo : nam primo est *apprehensio*, deinde *judicium*, et tertio *discursus*. Processus vero in practicis fusior est, et ita se habet. Primo in intellectu adest *judicium*, sive simplex propositio bonitatis finis : quæ propositio est ab authore naturæ, et necessaria quoad exercitium : et hic est omnino primus actus lineæ practicæ. Secundus est in voluntate *simplex volitio*, sive *benevolentia* secundum diversitatem finis, scilicet amicabilis vel concupiscibilis : qui actus quandoque erit liber quoad exercitium ; quandoque necessarius juxta prædicti judicii advertentiam. Tertius in eadem voluntate potest esse *simplex complacentia*. Quartus *dilectio*. Et quintus *imperfecta fruitio*. (Forte inter hos actus mediant aliqua judicia.) Sextus in intellectu est *judicium* de convenientia finis ut consequibilis per media : et hunc sequitur septimus in voluntate qui est *intentio :* finiunturque actus erga finem secundum ordinem intentionis. Diximus in aliquibus ex his actibus, *potest* etc. quia non est necessarium ut tot intercedant, sed primum judicium potest esse de convenientia finis ut efficaciter consequibilis : et tunc secundus erit simul dilectio et intentio, et tertius imperfecta fruitio. In ordine ad media secundum habitudinem intentionis primus, qui potest esse in hac numeratione octavus, est *consilium :* nonus *consensus :* dicimus *judicium* stricte dictum : undecimus *electio :* in qua etiam fruitur habitudo ad media secundum ordinem intentionis. Duodecimus, a quo incipit ordo executionis, est *imperium :* decimusquartus *usus passivus*, quæ est ipsa medii executio. Ex hac sequitur immediate *consequutio et possessio finis per intellectum*, vel aliam potentiam assecutivam : est actus decimus quintus. Decimus sextus et ultimus est *fruitio perfecta*, qua voluntas quiescit in fine secundum rem adepto.

Est autem satis probabile inter intentionem et consilium mediare duos alios actus: alterum quo intellectus proponit voluntati ut conveniens applicare illum ad consiliandum ; alterum quo voluntas applicat : similesque duo actus (juxta hunc dicendi modum) cadere debent inter consensum et judicium stricte dictum, quoties distinguuntur : et similes duo alii inter electionem et imperium : juxta quam enumerationem erunt omnes 22. Licet communiter non tot numerentur : quia attenditur ad principaliores. Solent et hi quos diximus, præsertim judicium, consensus, electio, imperium et usus multiplicari virtualiter secundum quandam reflexionem, per quam in semet, et in alios reflectuntur. Sed explicuimus brevitatis gratia solam lineam directam, ne reflexis implicaremur. De quibus vide (si placet) quæ prædicta sunt tomo 2, in tractatu de prædestinatione disput. 2, a num. 76.

Hæc est tota materia, ad quam perficiendam virtutes quæruntur : nam ponuntur in quatuor prædictis potentiis, ut inde communicent rectitudinem actibus explicatis. Ipsi vero actus secundum se nec determinant rectitudinem nec defectum, sed dicunt substantiam operationis, quæ potest recte, et prave exerceri. Et observandum est in voluntate pro qualibet serie actuum tendentium ad eundem finem solum poni unicam virtutem : quia virtus debet esse boni consummativa, et bonum voluntatis non completur usque ad finis assecutionem: unde eadem justitia v. g. perficit intentionem, consensum, electionem, usum, ipsamque operationem externam. In intellectu vero pro diversis actibus etiam in eadem serie multiplicantur virtutes, et alia perficit primum judicium, alia consilium, alia judicium stricte dictum, et alia imperium : quia rectitudo hujus potentiæ in unoquoque ex istis actibus habet suum complementum, quamvis omnes ad ultimum tendant. Vide supra in elucidatione articuli 6 quæstionis 57, a num. 3.

Animadversio.

§. II.

Communiores aliquæ divisiones.

Prima generalis divisio.

7. A materia et radicibus ad ea quæ formant arborem ascendendo, primum genus unde inchoari debet divisio virtutis, est *qualitas*

qualitas de genere boni superaddita potentiis vel actibus huc usque recensitis (qualitates enim de genere mali ut vitia et peccata nec rami sunt nec fructus hujus arboris ; imo nec si quæ fuerint indifferentes, debent in ea collocari). Partitur autem prædicta qualitas communissima divisione in *habitualem et actualem*. Sub primo membro comprehenduntur omnes qualitates primæ speciei, quæ sunt principia actus determinate recti, saltem rectitudine suæ potentiæ, et ex specie sua : quas omnes ad præsens large *habitus honestos* nuncupabimus. Sub secundo vero continentur omnes formæ sive formalitates, a quibus actus secundi in genere causæ formalis constituuntur recti : sive sint substantialiter ipsi actus, sive modi superadditi : ad præsens autem sumendo concreta pro abstractis absolute eas omnes nominabimus *actus bonos*.

Divisio habitus honesti.

8. Subdividitur habitus honestus in *habitum stricte dictum*, qui est difficile mobilis a subjecto : et in *dispositionem*, quæ est facile mobilis. Rursusque utrumque in *habitum completivum boni operis*, qui residere debet in illa potentia, ubi opus consummatur : et in *habitum qui est solum inchoativus*, eo quod potentia ubi residet non dat actui completam rectitudinem, sed initiat illam. Habitus proprie dictus qui est completivus boni operis solet converti cum virtute : quadrantque illi diffinitiones, nempe *dispositio perfecti ad optimum. Bona qualitas mentis, etc.* Melius tamen subdividitur in alia duo: nam virtus accepta hoc modo comprehendit Spiritus Sancti dona, quæ etiam sunt habitus perfecti completivi recti operis. Quemadmodum et donum si large accipiatur, continet sub se omnes virtutes infusas: imo et omnes formas supernaturales, quia omnes gratis a Deo nobis donantur. Sed quia est alia strictior doni acceptio, in qua differt a virtute omnino proprie dicta, etiam infusa, ostendenda est eorum differentia. Etenim virtutes cum quibus dona conveniunt in materia, quæ sunt virtutes morales et prudentia, solum inclinant ad actus rectos rectitudine mensurata per communes regulas, quas potest ratio adipisci. Et licet infusæ ex parte objecti et quantum ad substantiam sint supernaturales ; adhuc tamen in modo regulandi mensurantur mensura accommodata rationi, quam scilicet ipsa ratio illustrata lumine supernaturali potest discurrendo assequi. Cæterum quia aliquando convenit animam moveri a Deo ad exercendos aliquos actus supra omnem modum humanæ rationis, sequendo dumtaxat instinctum Spiritus Sancti non coarctatum ad regulas prudentiæ infusæ, sed supra hujusmodi regulas secundum mensuram, qua mensus fuerit ipse Spiritus Sanctus, opus fuit quibusdam habitibus supernaturalibus, quibus potentiæ disponantur et habilitentur ad prompte et faciliter sequendum prædictam motionem et instinctum. Et hæc sunt dona : solentque diffiniri : *Habitus supernaturales quibus homo disponitur, ut sit prompte mobilis a Spiritu Sancto*. Unde Isaiæ 10, vocantur *Spiritus*, quia non ex industria et modo humano adhuc per gratiam, sed ex peculiari motione et instinctu SpiritusSancti speciali modo dirigentis et regulantis movetur mens per illa : atque adeo diversa motio, non affectiva tantum, sed directiva et regulativa discernit dona a virtutibus moralibus. In quarum proinde diffinitionibus, ne donis conveniant, subintelligendum est *secundum regulas prudentiæ et rationis*. Numerat Isaias loco citato septem dona : *donum sapientiæ, donum intellectus, donum scientiæ, donum pietatis, donum consilii, donum fortitudinis, et donum timoris*. Nec vidimus examinatum an sint species atomæ, vel subalternæ. Utrumque enim est verosimile : nam ex una parte, cum dona quæ correspondent virtutibus moralibus, attingant eadem objecta in esse rei, quæ ipsæ virtutes ; videntur eodem fere modo multiplicanda et distinguenda. Ex alia vero ipsa doni eminentia postulare videtur perfectiorem unitatem, minoremque proinde multiplicationem. Quatuor ex illis nempe *sapientia, intellectus, scientia et timor* correspondent virtutibus Theologicis : tres vero videlicet *consilium, fortitudo et pietas* virtutibus cardinalibus. Omnia dignitate et perfectione superant virtutes morales propter altiorem mensuram ; cedunt vero Theologicis, quas una cum gratia tanquam fundamenta præsupponunt, eisque necessario connectuntur. Infra quæst. 68, artic. 8, nec earum objectum immediate attingunt, licet ei valde appropinquent : ipsæque theologicæ virtutes sunt supra communem mensuram ; cum tamen dona semper maneant sub mensura fidei et charitatis. Singulorum rationes explicabimus agendo de virtutibus quibus correspondent.

Differentia doni a virtute.

9. Habitus non consummativi recti operis deficiunt eo ipso a ratione virtutis supr. Habitus semivirtutes.

quæst. 56, artic. 5, ad cujus tamen genus ut *semivirtutes* reducuntur. Hujusmodi sunt quotquot resident in voluntate in ordine ad passiones appetitus : quippe bonum passionum in ipso appetitu, et non in voluntate completur. Nominantur communiter hujus conditionis inter acquisitos tantum duo habitus *continentia* et *perseverantia* : adduntque aliqui *patientiam* : quarum non est passiones rectificare : hoc enim præstant temperantia et fortitudo : sed voluntatem detinere, ne trahatur ab illis contra rationem. Supr. quæst. 58, art. 3 ad 2. Possetque aliquis suspicari an sint plures licet innominati, juxta pluralitatem vel passionum saltem vehementiorum, vel virtutum quibus passiones modificantur. Sed modus loquendi Aristotelis et Divi Thomæ in oppositum inclinat : quasi specificativum prædictorum habituum non sint passiones aut virtutes appetitus, earumve objecta, sed modus inferendi vim voluntati : qui dividitur in modum irascibilis, contra quam detinet perseverantia : et modum concupiscibilis, contra quam detinet continentia. Ad eligendum autem bonum naturale in ipsis passionibus voluntas non eget habitu, sed est sufficienter completa per suam rectitudinem naturalem. Vide disput. 2, dub. 3. Ex habitibus vero infusis esse ad hoc munus ponendos aliquos in voluntate, ut valde probabile ostendimus disput. 4, num. 42, quia in ordine supernaturali non est voluntas per se sufficiens ad eligendum ; sine qua electione non potest appetitus moveri ad actus temperantiæ, fortitudinis aut alterius virtutis infusæ. Et ideo quot sunt hujusmodi virtutes in appetitu, tot sunt in voluntate habitus infusi directivi passionum ad rationem virtutis non pertingentes. Carent autem nominibus, nisi vocemus eos a virtutibus appetitus quibus correspondent, *semifortitudinem*, *semitemperantiam*, etc.

Divisio qualitatis facile mobilis.

10. Supersunt qualitates habituales facile mobiles a subjecto. Harum autem in potentiis appetitivis tot sunt species loquendo de acquisitis, quot aliorum habituum : nam appetitus priusquam verum habitum acquirat circa aliquod objectum, generat regulariter loquendo dispositionem circa illud. Tales vero dispositiones reducuntur ad ipsos habitus, nec per se habent propria nomina : unde nec in præsenti earum amplius mentio fiet : satisque innotescunt, explicatis virtutibus, a quibus solum differunt penes *facile* vel *difficile mobile*. Loquendo vero de supernaturalibus non dantur similes dispositiones circa objecta virtutum, quia virtutes infusæ statim cum gratia infunduntur in esse habitus. Sed in ordine ad quosdam peculiares et extraordinarios actus tendentes in aliorum utilitatem ; dantur aliquæ qualitates, quæ vocantur *gratiæ gratis datæ*, ex quibus saltem aliquæ conferuntur per modum dispositionis transeuntis, neque habitus perfectionem attingunt. Earum rationes et numerum explicabimus ad calcem arboris : quia non correspondent alicui virtuti, nec sunt connexæ cum gratia, sed possunt reperiri in peccatoribus : unde habent se sicut folia ligni. Qualitates sacramentales, quæ dicuntur *characteres*, reduci poterunt vel ad hoc, vel ad aliud ex membris enumeratis a num. 8, dummodo neque inter dona, neque inter virtutes collocentur.

Fructus.

Restat dicendum de actibus bonis, qui sunt hujus arboris fructus, ut appellat Apostolus ad Galat. 5. Et merito sic vocantur : fructus enim et est ultimum quod expectatur : et cum suavitate percipitur : in utroque autem assimilatur illi quicumque actus virtutis vel doni : nam est ultimum quod ab illis procedit, seu ad quod intrinsece ordinantur ; et secum trahit suavitatem et delectationem : quia quod fit ex habitu, prompte et delectabiliter fit : unde est illud Cant. 2 : *Fructus ejus dulcis gutturi meo.* Cant. 2. Verum quia actus eliciti in via ita sunt ultimum respectu suæ virtutis, ut in ultimiorem finem, æternam scilicet beatitudinem adhuc tendant, ita sunt fructus, ut possint simul dici *flores*, juxta illud Eccles. 24 : Eccles. 24. *Flores mei fructus honoris et honestatis.* Sicut autem virtutes sunt in duplici differentia : aliæ acquisitæ, quæ procedunt ex principiis humanæ rationis : aliæ infusæ, quæ ab Spiritu Sancto conferuntur : ita duo sunt fructuum genera : nam alii correspondent virtutibus acquisitis, dicunturque fructus rationis : alii virtutibus infusis et donis : et hujusmodi appellat Apost. loc. cit. *fructus Spiritus*. Numerantur ab illo solum duodecim : *charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Non quia plures non sint, siquidem omnis actus prædictarum virtutum et donorum vere est fructus Spiritus : sed quia nominati principaliores sunt, ad eosque sufficienter cæteri reducuntur. Vide Divum Thomam infra quæst. 70, præcipue art. 3.

Porro

Beatitudines. 11. Porro actuum donorum quidam ob majorem eminentiam habent specialia nomina, scilicet *beatitudines*, infra quæst. 70, art. 2. Nam quia per tales actus mens nostra æternæ beatitudini valde appropinquat, non immerito *beatitudines* vocantur, quasi in spe et inchoative incipiat jam illis beari, Rom. 8. secundum illud Rom. 8 : *Spe salvi facti sumus*. Infra quæst. 69, articul. 1, neque idcirco a ratione fructuum excluduntur. Nominantur Matth. 5, octo beatitudines : nempe *paupertas spiritus*, cui promittitur regnum cœlorum : *mititas* sive *mansuetudo*, cui promittitur terræ possessio : *luctus*, cui consolatio : *fames* et *sitis justitiæ*, cui saturitas : *misericordia*, cui offertur misericordiæ consequutio : *cordis munditia*, cui Dei visio : *pax*, cui appellatio filiorum Dei : et denique *pati propter justitiam*, cui rursus promittitur regnum cœlorum. Hæc tamen posterior beatitudo non ponit in numero, sed est quædam confirmatio et manifestatio præcedentium, ibidem art. 3 ad 5, et ideo solum remanent septem omnino distinctæ pro septem donis, quibus correspondent. Possent etiam appellari *beatitudines* actus principalium virtutum, licet non ita perfecte. Et ideo Lucæ 6, ponuntur quatuor beatitudines, quas Divus Ambrosius tribuit virtutibus cardinalibus, quia ibi sermo erat ad turbas. In monte vero ubi Dominus loquitur cum discipulis Matth. 5, ponuntur septem vel octo, quas Augustinus donis appropriat : ut istis, nempe Apostolis tanquam proficientibus perfectiora proponerentur opera ; illis vero quasi incipientibus minus perfecta. Eodem art. ad 6. Actus theologalium virtutum, licet omnium perfectissimi, non numerantur inter beatitudines : quia sunt radices meriti ex quo alii actus *beatitudines* vocantur, et ideo non recte illis annumerarentur, utpote in qualibet beatitudine virtualiter inclusi. Inter fructus vero possunt seorsum computari, quia rationem ultimi respectu suæ virtutis una cum delectabilitate, unde *fructus* dicitur, quilibet actus virtuosus habet ex seipso : et sic quantum ad hoc omnes ponunt in numero. Quidquid vero sit an beatitudines aliter possint explicari vel distribui, hærendum semper est Patrum expositioni. In qualibet beatitudine ponitur aliquid tanquam meritum : in prima *paupertas*, in secunda *mititas*, etc., et hoc pertinet solum ad hanc vitam. Aliud ponitur tanquam præmium : ut in prima *regnum cœlorum*, in secunda *possessio terræ*, etc. Et hoc in sua perfectione spectat ad futuram vitam, sed in quadam inchoatione etiam in præsenti obtinetur. Atque primum dicitur *beatitudo* solum *dispositive* propter meritum et spem : ut in arbore considerantur fructus cum incipit frondibus virescere : secundum vero *inchoative* et per participationem : ut eum fructuum primordia incipiunt apparere, artic. 2. Cui ex donis unaquæque beatitudo correspondeat, et cui virtuti aliquis ex fructibus nominatis ab Apostolo, ex dicendis constabit.

Prima divisio virtutis. 12. Sic recensitis potius quam explicatis perfectionibus virtuti annexis, superest virtutem ipsam dividere, efformareque arborem. Quocirca diversimode potest procedi, secundum diversas divisiones, quibus partiri solet virtus in communi accepta. Primo enim solet dividi in *naturalem*, *acquisitam*, *et infusam*. *Naturalis* dicitur, quæ ab ipsa natura quasi dimanat : ut est habitus principiorum : non quia cum anima creetur, sed quia posita terminorum notitia, statim resultat in intellectu possibili virtute agentis. *Acquisita* comprehendit omnes alias quæ nostris actibus producuntur, sive intellectuales sive morales; sub *infusa* continentur omnes supernaturales, quas Deus in nobis sine nobis efficientibus operatur. Secunda divisio virtutis in communi, solet esse in *theologicas*, *cardinales*, et *minus principales*. *Theologicæ* vocantur quæ habent Deum pro objecto, perficiuntque potentias immediate circa ipsum, ut *fides*, *spes*, *charitas*. *Cardinales* dicuntur *prudentia*, *justitia*, *fortitudo* et *temperantia*, quæ mores perficiunt : sumpta etymologia, vel a cardinibus cœli, quia sicut totum cœlum super suos polos et cardines perpetuo movetur, sic tota vita humana volvitur super quatuor prædictas virtutes : vel a cardine supra quem ostium domus vertitur et fundatur : sunt enim prædictæ virtutes fundamentum humanæ vitæ, et quasi ostium per cujus motum homines ad statum perfectionis introducuntur. Quod quia non ita præstant cæteræ virtutes, sive intellectuales, sive morales, *minus principales* appellantur, supr. quæst. 61, art. 1. Tertia divisio virtutis (omissis aliis) est in *Theologicam*, *intellectualem*, et *moralem*. Virtutem theologicam jam descripsimus. Virtus *intellectualis* est illa, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, sive practicum, sive speculativum. Virtus *moralis*, est quæ perficit appe-

Alia divisio.

Divisio insequenda.

titum sive sensitivum, sive rationalem in ordine ad bonum rationis. Et quia hæc tertia divisio cæteris compendiosior et clarior est, deinceps eam sequemur. Cujus schema hic statim apponimus.

Animad. Animadvertimus autem, ne nominum aliquando indistinctio conceptuum pariat æquivocationem. Sunt enim plura spectantia ad hanc materiam, quæ eisdem vocibus appellantur, non propter convenientiam in aliquo prædicato, sed ob penuriam nominum : sicut *intellectus* dicuntur ipsa potentia intellectiva, habitus principiorum, unum ex donis Spiritus Sancti, et quædam pars integralis prudentiæ. *Fides* quoque dicitur et virtus theologica, nec solus habitus, sed etiam actus et objectum : et fructus qui est actus doni intellectus : et una ex gratiis gratis datis : et quædam virtus moralis. Similiter inter virtutes aliquæ multiplicantur retento eodem nomine : ut liberalitas, magnificentia et hujusmodi quæ aliæ sunt in appetitu sensitivo circa passiones, et aliæ in voluntate. Vide disp. 2, num. 54. Generaliter vero omnia nomina virtutum moralium et partium prudentiæ continent virtutem infusam ei acquisitam versantes circa eandem materiam sub diversio motivo : licet aliquæ sunt infusæ in voluntate, quibus nulla acquisita correspondet, ut suis locis notabitur. Vide disp. 3, num. 30.

§ III.

De duabus primis virtutibus theologicis fide et spe.

13. Virtus theologalis, seu quæ Deum habet pro objecto, dividitur *in fidem, spem,* et *charitatem:* quæ sunt atomæ species propter simplicitatem et indivisibilitatem objecti. Deus enim solum potest considerari aut in ratione summi et primi veri, quo pacto attingitur per fidem : aut in ratione summi boni nostri, hoc est a nobis divino auxilio consequibilis, qualiter attingitur per spem : vel in ratione summi boni in seipso et propter se amablis amore amicitiæ, quomodo respicitur a charitate : et sicut rationes istæ objectivæ sunt specificæ et atomæ, ita prædictæ virtutes. Fides autem ordine generationis alias præcedit : nam ut ait Augustinus serm. 22, de verbis Apostoli : *Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, et diligendo perficitur.* Diffinitur ab Apostolo Hebr. 11 : *Sperandum substantia rerum, argumentum non apparentium.* In qua diffinitione denotatur, tum fidem esse initium, basim et fundamentum totius spiritualis ædificii cui vita gratiæ et spes gloriæ innituntur, juxta illud Hebr. 10 : *Sine fine impossibile est placere Deo.* Tum etiam esse habitum, qui facit nos rebus obscuris et non apparentibus firmiter assentiri propter testimonium Dei ita esse dicentis, 2, 2, q. 4, art. 1.

D.Aug. Quid sit fides. Hebr. 11. Ibid.

Objectum formale *quod* est solus Deus; materiale vero sunt cætera omnia quæ in ordine ad illum creduntur. Ratio autem *sub qua* est veritas prima ut loquens seu revelans. Assignatur triplex conditio sine qua non : prima quod res revelata non sit visa vel evidenter cognita. Secunda quod sit proposita per instrumentum sive organum infallibile : cujusmodi est pro nobis Ecclesia, sive ejus caput Romanus Pontifex : pro primis autem fundatoribus fidei, Patriarchis, Prophetis, Apostolis, etc. qui nobis eam tradiderunt, fuit revelatio facta immediate a Deo, vel Angelorum ministerio tradita, quæst. 1, artic. 1, et 4 et 10. Tertia etiam pro nobis est sufficiens propositio humana mysteriorum fidei ratione testium vel signorum, etc. ita quod adhuc secundum prudentiam humanam appareant evidenter credibilia, appareantque motiva sufficientia, ut prudentis sit sine dubitatione illis assentiri.—Solet fides dividi in *vivam,* et *mortuam* seu *formatam* et *informem.* Quæ divisio solum est accidentalis : nam idem numero habitus, qui sine gratia et charitate dicitur *fides mortua* et *informis;* illis advenientibus efficitur *fides viva et formata :* solum enim ponit hæc informatio ordinem ad ultimum finem participatum a charitate, quæst. 4, art. 3 et 4.

Object.

14. Ad hanc virtutem reducitur ut pars quodammodo potentialis *habitus piæ affectionis,* qui juxta valde probabilem sententiam debet poni in voluntate, ut intellectum moveat ad credendum : licet enim credere essentialiter sit actus intellectus, non tamen nisi ut moti a voluntate, quia objectum obscure propositum non omnino determinat potentiam cognoscitivam, nisi ex voluntatis applicatione. Quæ sane applicatio, quamvis in fide viva possit fieri a charitate; ubi tamen non est charitas, exigit aliud principium supernaturale : et hujusmodi principium est habitus piæ affectionis. Deficit autem a ratione virtutis, quia opus fidei ad quod ordinatur, non consummatur in voluntate, ubi is habitus residet, sed in intellectu ubi est fides. Et hac via salvatur quod aiunt communiter theologi, scilicet amissa gratia, nullam remanere virtutem infusam præter fidem et spem : loquuntur enim de virtute quæ proprie sit talis, atque adeo consummativa recti operis.

Pia affectio

Subjectum fidei est intellectus speculativus, quamvis secundario extendatur ad practicum, quæst. 4, art. 2. Non potest esse in comprehensoribus, ubi claritas luminis evacuat fidei obscuritatem. — Assignatur illi duplex actus, nempe *internus assensus,* qui est ipsum *credere,* diffiniturque, *cum assensu cogitare,* quæst. 2, art. 1, et *exterior confessio,* quæ fit operibus et verbis secundum illud Rom. 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Primus actus solet dividi per hoc quod est *credere Deum, credere Deo,* et *credere in Deum,* qui non sunt de necessitate diversi actus, sed diversi respectus : in primo ad objectum quod creditur : in secundo ad rationem formalem credendi : et isti duo respectus conveniunt fidei secundum se, atque adeo sive formatæ, sive informi. In tertio est respectus ad finem ultimum, qui provenit ex informatione charitatis. Eadem quæst. artic. 2.

Subjectum. Actus. Rom. 10.

15. Fidei correspondet duplex donum

Spiritus sancti, nempe *intellectus* et *scientia*. Quid autem sint hæc dona, et quæ eorum officia, constabit animadvertendo, quod ut mens nostra perfecte assentiatur credibilibus a Deo revelatis, qui est proprius fidei actus, oportet ut sane capiat, recteque percipiat res credendas, illas quasi penetrando, et credibilitatem earum velut tangendo : rursusque oportet credibilia ipsa discernere a non credibilibus, discernendo et judicando per aliquam causam, quæ sint fide digna, vel non. Primum horum præstat donum intellectus : quod respectu rerum supernaturalium ita quodammodo se habet, sicut in naturalibus habitus qui dicitur *intellectus*. Nam sicut ad hunc pertinet bene apprehendere principia naturalia, et sine discursu eorum veritatem penetrare : ita illius (pro statu viæ) munus est cuncta supernaturalia et quæ ad fidem spectant, ipsamque testificationem et revelationem, quantum fas est, callere et percipere : nec non in ipsis credibilibus plures et plures mysteriorum rationes detegere, latentiaque in sacris verbis, figuris, similitudinibus, accidentibus, causis et effectibus penetrare. Unde quidquid est intelligentiæ, acuminis, perspicacitatis, inventionis et ingenii in percipiendis, perscrutandisque rebus divinis supra id quod naturaliter cognosci potest, ad prædictum donum spectat. Tunc autem talis intelligentia ex dono est, quando fit non ex mera speculatione, sed ex quadam conjunctione et veluti connaturalitate ad res divinas, quæ fit per gratiam. Et ideo ait Apostolus 1 Corinth. 2 : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei*, quia non afficitur ad illa, sed æstimat ut a se aliena. Sicut cernitur in humanis : nam qualis unusquisque est, talis finis videtur ei : taliterque res illi apparent sicut est affectus : et aliter percipit sibi conjuncta et proxima ; aliter vero extranea. Diximus hoc esse munus doni intellectus pro statu viæ : nam in patria ubi etiam manet, deserviet ad capiendum et penetrandum revelationes, quæ fiunt extra verbum sine ulla obscuritate, quæst. 8, per totam.

Donum intellectus.

1.Cor.2.

Secundum quod diximus, nempe discernere credibilia, judicando de illis et eorum credibilitate, si sit per causam altissimam, pertinet ad donum sapientiæ : de quo dicemus infra agentes de charitate cui correspondet. Si vero per causas inferiores et creatas, secundum quod invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, et creditu digna censentur, pertinet ad donum scientiæ. Quod ideo simul cum dono intellectus fidei correspondet, quia utrumque illi potissimum deservit, disponitque ad ejus assensum omnino perfectum.

Donum scientiæ.

16. Dono intellectus juxta doctrinam Divi Augustini lib. de serm. Domini in monte correspondet sexta beatitudo, scilicet *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Nam etsi munditia cordis dispositiva ad visionem Dei, quæ est per exclusionem pravorum affectuum, pertineat ad virtutes et dona partis affectivæ ; alia tamen magis completiva quæ fit per depurationem a phantasmatibus et erroribus, pertinet ad bonum intellectus : ex quo est ut illa quæ ad Deum pertinent non per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas pravitates, sed secundum realem veritatem accipiantur. Cujus munditiæ præmium in patria est perfecta Dei visio, qua cognoscitur de illo quid est : in via autem cognitio minus perfecta, qua saltem assequimur illum esse, et quid non est. Tanto enim perfectius cognoscimus Deum in hac vita, quanto magis intelligimus ipsum excedere quidquid ab intellectu nostro comprehenditur, quæst. 8, art. 7. Ex fructibus Spiritus sancti correspondet huic dono ille quem Apostolus vocat fidem, consistitque in speciali quadam certitudine, quam de rebus fidei per prædictum donum consequimur, ibid. art. 7.

Beatitudo correspondens intellectui ?

Fructus.

Dono scientiæ correspondet tertia beatitudo : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Nam quia per scientiam cognoscimus creaturas, indeque ad Deum ascendimus, cognoscimusque quam sit malum et lacrymabile finem ultimum in illis peccando, spreto Deo, constituere, per ipsam scientiam assequimur luctum et tristitiam hujus mali. Unde prædicta beatitudo tribuitur scientiæ, non quasi ipse luctus sit actus ab ea elicitus ; sed tanquam quidam effectus existens in voluntate, designansque proprium actum scientiæ existentem in intellectu, q. 9, art. 4.

Beatitudo correspondens scientiæ.

17. Restat, insinuemus vitia prædictis opposita. Fidei ergo quantum ad actum credendi opponitur *infidelitas:* non pure negativa, eorum scilicet qui nihil audierunt de fide (hæc enim non est vitium aut culpa, sed magis pœna, quæst. 10, artic. 1), sed privativa vel contraria, illorum nimirum qui fidei sufficienter propositæ repugnant : quæ dividitur in *paganismum, Judaismum, hæresim,*

Vitia opposita.

hæresim, et *apostasiam*, sub quibus varii errores continentur, quæstione 10, et 11, et 12. Quantum ad confessionem fidei opponitur illi *blasphemia communiter dicta*, quæ est derogatio alicujus excellentis bonitatis quæst. 13. Et quædam alia blasphemia quæ dicitur *peccatum in Spiritum Sanctum*, eo quod per illud peccans ponit directe obstaculum remissioni et gratiæ, quæ Spiritui sancto appropriantur. Continet hæc posterior blasphemia sub se *desperationem*, *præsumptionem*, *impœnitentiam*, *obstinationem*, *impugnationem veritatis cognitæ*, et *invidiam fraternæ gratiæ*. Dicuntur hujusmodi peccata irremissibilia propter specialem eorum difficultatem ut remittantur, ratione prædicti obstaculi; licet totum id superare possit infinita virtus Spiritus sancti : finalis autem impœnitentia simpliciter est irremissibilis tam in hac vita, quam in futura, tota quæst. 14. Dono intellectus opponuntur *cæcitas mentis*, et *hebetudo sensus* : illa oritur ex luxuria, ista ex gula quæst. 15, art. 3. Scientiæ vero opponitur *ignorantia*, de qua infra quæstione 76.

Spes. 18. Secunda virtus theologalis est *spes*, quæ potest sic describi : *Spes est habitus infusus, per quem voluntas firmiter tendit in Deum ut in bonum arduum futurum, consequi possibile ipsius Dei auxilio.* Omnes enim has conditiones habere debet objectum spei, et omnes reperiuntur in Deo secundum quod potest a nobis adipisci. Quia vero possibilitas ad hanc consequutionem non innititur naturæ viribus, sed meritis et operibus divina gratia et auxilio factis, ideo spes non utcumque respicit Deum, sed connotando ejus auxilium. Redditur autem firma ex duobus. Primo ex Dei promissione, qua omnibus bene operantibus pollicitus est gratiam et gloriam, atque ut bene operentur sufficientia auxilia, nisi in pœnam alicujus peccati denegentur. Et ex hac parte spes habet omnimodam firmitatem ubicumque sit : certissime enim omnes cognoscunt Deum fidelem esse, et seipsum suamque promissionem negare non posse. Secundo habet firmitatem ex nostris meritis divina gratia factis : ex hac vero parte admittit hæsitationem et timorem : quia nullus potest esse omnino certus de suis meritis et perseverantia in illis : majorem tamen certitudinem habent justi, in quibus merita jam existunt, quam peccatores, ubi solum expectantur : et ideo in illis dicitur spes *viva*, *formata* et *perfecta*; in istis vero *imperfecta*, *mortua* et *informis*. Quamvis autem objectum spei sit Deus ut beatificans; extenditur secundario ad omne id, quod potest ad æternam beatitudinem pertinere, quæst. 17, art. 1 ad 2. Object.

Subjectatur in voluntate (quæstione 18, articulo primo) qua ratione est eminenter irascibilis : nec reperitur in comprehensoribus : nam *quod videt quis quid sperat?* (artic. 2). Alia vero spes quæ residet in appetitu sensitivo dicto *irascibili* non est virvirtus, sed quædam passio ad bonum, et malum indifferens, quia objectum ejus, nempe arduum sensibile, ex hoc præcise non determinat aliquid honestum : sicut neque id determinant objecta aliarum passionum, ut amoris, delectationis, iræ, tristitiæ, etc. Et ideo nulla earum est virtus : sed ponuntur in appetitu virtutes morales pro rectificandis hujusmodi passionibus determinando illis objectum honestum : sicut magnanimitas rectificat spem determinando ad magnum et arduum secundum rationem : fortitudo timorem et audaciam : temperantia concupiscentiam, etc. Accedit, de ratione virtutis esse ut attingat regulam humani actus : unde quia spes theologica, et similiter amor et fides theologica attingunt Deum, qui est suprema regula, ex hoc ipso sortiuntur rationem virtutis. Cæterum spes sensitiva, amor, et reliquæ passiones non habent præcise ex se attingere regulam; sed dumtaxat bonum sensibile alias regulabile : quod vero regulam attingant, totum est ab habitibus existentibus in appetitu pro rectificandis prædictis passionibus : *quales sunt fortitudo*, *temperantia*, *magnanimitas*, etc. hujusmodi ergo habitibus, non vero passionibus tribuenda est ratio et nomenclatura virtutis. Subjectum.

19. Spei Theologiæ correspondet donum timoris, qui proprie est timor filialis et castus; distinguiturque a mundano et servili : ab illo quidem, ut a sibi contrario, quia timor mundanus præponit Deo creaturam, dum timet perdere res mundanas etiam contra Deum : ab isto vero distinguitur, ut ab imperfecto : quia timor servilis, potius est de pœna, quam de culpa; filialis autem potius timet culpam, quam pœnam : timet enim Deum, quia amat ipsum. Danturque in hoc timore diversi gradus : nam *timor initialis*, qualis est in incipientibus, timet magis ipsum malum culpæ, et aliquid habet adjunctum de timore pœnæ : perfectus autem *timor filialis* non tam timet ma- Donum timoris.

lum sive culpæ, sive pœnæ, sed Deum ipsum reveretur, ut omnipotentem tum præcise ad benefaciendum, sed ad infligendum malum saltem annihilationis : et sic generat in animo motum contractivum resilientem in propriam pravitatem, omninoque subjicientem voluntatem Deo, tota q. 19. —Dicitur etiam hic timor *reverentialis*, quia dum est in sua perfectione valde in eo splendet veneratio et reverentia divinæ celsitudinis modo statim explicando, ob idque ponitur in beatis, qui eo majorem concipiunt admirationem et pavorem, quo clarius divinam conspiciunt magnitudinem. Et quamvis ex suppositione beatitudinis, nullum malum eis possit accidere, sintque omnino securi de sua felicitate; sufficit tamen ad prædictum timorem, quod malum non repugnet illis attenta conditione naturæ creatæ, artic. 11. Timor ergo *initialis, filialis*, seu *castus et reverentialis* præcise differunt secundum majorem vel minorem perfectionem, sicut infra dicetur de charitate incipientium, proficientium, et perfectorum.

Corres-pondet spei. Ratio autem ob quam donum timoris correspondet spei est, tum quia subjectatur sicut illa in voluntate qua ratione est irascibilis et respiciens arduum : attingitque tale donum Deum saltem in obliquo. Tum etiam quia modificat et disponit voluntatem, ne dum conatur ad affectum spei, transeat in contemptum vel præsumptionem : quod præstat dum sperantis animum comprimit et tenet in sua parvitate. Differunt vero quia spes est de ipso bono divino immediate, et sic est virtus theologalis : sed timor est de malo, saltem annihilationis, connotatque in obliquo Deum ut potentem illud infligere: atque adeo deficit a ratione virtutis Theologicæ, quia non specificatur immediate ab ipso Deo. — Sed quamvis ob prædictas rationes tale donum primario correspondeat spei, correspondet etiam secundario virtuti temperantiæ : quia sicut ad hanc pertinet recedere a pravis delectationibus propter bonum rationis, sic pertinet ad illud recedere ab eisdem delectationibus propter Dei timorem, secundum illud Psalm. 118: *Confige timore tuo carnes meas.* Infra quæst. 68, articul. 4 ad 1. Superexcedit vero prædictus timor ipsam temperantiam et quamlibet moralem virtutem : quia licet descendat ad illius materiam concupiscentias refrænando, et a malo retrahendo, quod est munus temperantiæ, timor tamen id præstat ex altiori motivo supra communem regulam prudentiæ et rationis : nimirum ex divinæ potestatis, magnitudinisque respectu et admiratione. Et ideo remanet non virtus, sed donum inferius virtute Theologica, et superius morali. Neque ex his virtutibus quæ communem regulam rationis sequuntur aliam quæras correspondentem prædicto dono : comprehende tamen sub temperantia humilitatem et alias ejus partes, quarum est appetitum vel affectum cohibere et a malo retrahere. Vide infra quæstionem sexagesiman octavam artic. 4 ad 4.

Corres-pondet etiam tempe-rantiæ.

Beatitudo doni timoris. 20. Huic dono correspondet prima beatitudo : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum.* Cum enim ad timorem filialem pertineat Deum admirari et revereri, eique subditum esse, id quod ex hac subjectione in nobis consequitur, spectat ad prædictum donum : ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit seipsum magnificare et extollere, vel in se superbiendo, vel in rebus externis, divitiis et honoribus affluendo : totumque hoc maxime pertinet ad paupertatem spiritus. quæst. 19, articul. 12. Regnum Cœlorum quod ponitur ut præmium, potest intelligi in hac vita ipse timor, quatenus est initium sapientiæ et intelligentiæ, ipsaque sapientia cujus est initium : secundum illud Psalm. 110 : *Initium sapientiæ timor Domini, intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Infra qu. 69, art. 2 ad 3.

Psalm. 110.

Fructus. Ex fructibus Spiritus sancti numeratis ab Apostolo, illi videntur prædicto dono correspondere qui pertinent ad abstinentiam et moderatum usum rerum temporalium : sicut *modestia, continentia et castitas.* q. 19, artic. 12 ad 4.

Vitia opposita. Dicamus de vitiis oppositis spei, quæ sunt duo : nempe per excessum *præsumptio*, qua quis vult consequi beatitudinem, vel sine meritis, quasi sibi debitam ; vel sine recursu ad Dei auxilium, quasi ad id propria natura et vires sufficiant. Per defectum est *desperatio*, cum homo vel consequutionem beatitudinis reputat impossibilem : vel non confidit Deum auxilium ad illius consequutionem sibi in fide et humilitate postulanti præbiturum. Eademque vitia opponuntur dono timoris vice versa : nempe præsumptio per defectum, et desperatio per excessum. Prima oppositio, quæ scilicet est ad spem, est magis immediata et directa, quia est sub genere magis propinquo : quippe tam spes, quam dicta vitia habent idem objectum, scilicet bonum arduum, contrarietasque

contrarietasque sumitur ex opposito modo illud respiciendi. Timori autem opponuntur, quia respiciunt objectum contrarium : nam timor est de malo ; præsumptio vero, et desperatio de bono, q. 21, artic. 3. Utrumque vitium inveniri potest sine infidelitate, atque adeo fides sine spe, q. 20, art. 2.

§ IV.

De virtutum Regina charitate.

Charitas. 21. Accedit jam charitas, quæ sicut ordine generationis est ultima, sic ordine dignitatis est omnino prima, Domina et Regina omnium virtutum : quam sic possumus describere : *Est habitus supernaturalis inclinans ad amandum Deum super omnia amore amicitiæ.* In quo tria includuntur. Primum est *benevolentia*, quæ ex sua præcisa ratione solum dicit *velle alicui bonum.* Secundum est *amor* sive *dilectio*, quæ supra benevolentiam addit unionem amantis ad amatum, ut amans reputet amantem quasi idem sibi, q. 27, art. 2. Tertium est *amicitia*, quæ supra prædicta addit, tum redamationem, seu quod sit amor mutuus juxta
Prov. 8. illud Proverb. 8 : *Ego diligentes me diligo :* ubi enim quis amat, sed non amatur, non est amicitia. Tum etiam quod fundetur super alicujus boni communicatione : neque enim mutuus amor subsisteret, ubi nulla esset communicatio. Et quia charitas est amicitia perfectissima, fundatur super communicatione perfectissimi boni, quod est æterna beatitudo.

Object. Objectum primarium est ipse Deus ut summe bonus in se diligibilis super omnia : atque adeo tanquam finis omnino ultimus, in quem cætera ordinantur, et ob quem diliguntur. Sub objecto vero secundario comprehenditur quidquid est in Deum ordinabile, ac proinde omnes res creatæ secundum totum quod exprimunt entitatis et perfectionis. Sicut enim Deus omnia hæc ordinat ad se, et diligit propter se, non tanquam sibi utilia, atque adeo nec proprie tanquam media, sed ut quasdam extensiones et diffusiones passivas suæ bonitatis : ita charitas omnia illa vult esse propter Deum, ut extensiones et manifestationes ejusdem bonitatis divinæ, juxta dicta supra tract. 8, disp. 2, dub. 5. Unde illa magis esse vult, quæ magis prædictam bonitatem extendunt et manifestant. Hinc charitas dicitur *forma aliarum virtutum*, quia omnes illas et earum actus informat, et perficit, referendo in Deum sicut in ultimum finem. q. 23, art. 8. Quid autem ponat hæc informatio tam in habitibus virtutum quam in actibus, non est hujus loci explicare. Cæterum licet hoc ita sit, communiter non numerantur nisi quatuor diligenda ex charitate : *Deus, proximus, proprium corpus, et nos ipsi :* quia licet in quantum amor est, ad omnia quæ diximus se extendat, ut tamen est amicitia fundata super beatitudinis communicatione, ea solum affectu amabili respicit, quæ in hoc bono communicant, quæ sunt prædicta quatuor: Deus quidem ut beatitudinis causa et principium, qui proinde primo loco et super omnia debet amari : nos vero ut ejusdem beatitudinis directe participes. (Etsi enim amicitia tanquam ad proprium specificativum sit ad alterum, et ideo charitas principaliter respiciat Deum, potest esse secundario ad ipsum diligentem, in quantum ipse est aliquid Dei, q. 25, art. 4.) Corpus autem ut participans indirecte per redundantiam ex gloria animæ, quam supra tr. 9, disp. 5, fuse explicuimus. Ac denique proximi tanquam socii nobiscum prædictæ participationis. Proximi vero dicuntur tam homines, quam angeli : tam amici, quam inimici : tam justi, quam peccatores, quatenus et isti converti possunt : solumque excluduntur dæmones et damnati, quia jam non sunt capaces supernaturalium donorum.

Talis autem ordo in charitate observan- Ordo.
dus est, ut ille magis diligatur, qui vel est majoris perfectionis, vel magis conjunctus diligenti. Et ideo sicut ante omnia debet amari Deus, et post Deum (saltem cæteris paribus) plus unusquisque debet amare seipsum, quam proximum : ita ex proximis plus debet (cæteris paribus) amare justos, quam peccatores : plus consanguineos, quam extraneos : plus parentes, quam fratres : plus amicum, quam inimicum, etc. Sed an plus amare debeat meliores, quam sibi conjunctiores : plus patrem, quam matrem : plus parentes, quam filios : plus uxorem quam parentes : plus beneficiatum, quam benefactorem ? quæstiones sunt satis curiosæ, quas decisas reperies tota quæst. 26.

22. Propter indivisibilitatem objecti pri- Divisio.
marii diximus numer. 13, charitatem esse unam in specie atoma : consuevit tamen dividi accidentaliter in charitatem *incipien-*

tem, proficientem, et perfectam: non sicut in diversas species propter rationem dictam, sed sicut in diversos status: nam quemadmodum in eodem motu naturali invenitur primo discessus a termino *a quo:* deinde appropinquatio ad terminum *ad quem:* et tandem quies in hoc termino: ita in habente charitatem primo consideratur studium recedendi a peccato, resistendo ejus concupiscentiis quæ in contrarium charitatis movent: et hoc pertinet ad *incipientes:* in quibus proinde charitas potius est nutrienda ne corrumpatur, quam tentationibus nimis probanda. Secundo consideratur quod homo principaliter studeat in bono proficere, crescere et roborari. Et hoc pertinet ad *proficientes*, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur, statumque quasi virilem accipiat. Tertio consideratur quod homo principaliter intendat Deo inhærere et ipso frui. Et hoc pertinet ad *perfectos*, quorum est illa vox ad Philipp. 1: *Coarctor, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

Ad Philip. 1.

Partes quasi potentiales.

Solent etiam assignari charitati quædam quasi partes potentiales: scilicet *benevolentia, beneficentia, et misericordia.* Sed prima prout est in ordine ad supernaturalia non distinguitur a charitate (nisi velis dari præter charitatem aliam speciem supernaturalis amicitiæ, de quo alibi). Beneficentia dicit actum correspondentem benevolentiæ, proindeque a charitate elicitum, de quo infra. Sola ergo misericordia est virtus distincta. Et huic quadrare potest nomen partis potentialis, quatenus per se oritur ex charitate, et adjungitur illi in ordine ad quandam partem objecti secundarii, nempe ad sublevandum malum proximi quæst. 30, art. 1. Ex eo enim quod charitas gaudet de bono proximi tanquam de proprio, sequitur non modo ut tristetur de ejus malo, sed ut ad illud sublevandum conetur, qui est proprius affectus misericordiæ. Et ideo diffinitur ab Augustino 9 de Civit. Dei cap. 5: *Alienæ miseriæ in corde nostro compassio.* Quod intelligendum est in ordine ad sublevationem talis miseriæ. Hoc enim addit misericordia ad charitatem; alias non erit distincta virtus: quippe ad dolendum præcise de malo proximi ipsa charitas sufficit.

August.

Subjectum.

Subjectum charitatis sine dubio est voluntas, q. 24, art. 1. Circa misericordiam vero diversi diversimode discurrunt. Probabile est significari hoc nomine duplicem habitum: alium ad benefaciendum miserabili, eumque in voluntate residere: alium ad tollendum duritiam cordis, moderandamque passionem nemesis (quæ idem est atque tristitia de bono alieno indigne possesso) et istum subjectari in appetitu sensitivo concupiscibili q. 30, art. 3, in corp. et ad 4, ubi videndus est Bannez dub. 2. Sunt etiam quædam aliæ virtutes: *ut pietas, liberalitas* et similes ordinatæ ad benefaciendum: quæ idcirco possent tanquam partes potentiales ad charitatem reduci. Sed quia aut in illis consideratur ratio debiti, sicut in pietate, aut non procedunt ex amore ejus cui benefit, sed ex moderatione affectus ad res exteriores quæ donantur, sicut contingit in liberalitate: convenientius reductæ sunt ad justitiam, de quibus proinde suo loco.

23. Donum respondens charitati utpote virtutum nobilissimæ, debet esse præstantissimum: nempe *donum sapientiæ*, quod essentialiter residet in intellectu: nam importat judicium de rebus divinis per altissimam causam; sed habet in voluntate fundamentum et radicem, scilicet charitatem. Ut enim numer. 15 diximus, circa credibilia ultra eorum perceptionem et penetrationem, quæ pertinet ad donum intellectus; et præter assensum qui directe spectat ad fidem, requiritur judicium discretivum, quo ponderantur, judicanturque digna creditu, æstimatione et amore: potestque hoc judicium fieri vel secundum causas inferiores et creatas: quo pacto diximus num. citato pertinere ad donum scientiæ. Vel secundum causam altissimam, scilicet Deum, in quo sunt eminentissimæ rationes omnium, quorum assequi possumus verum judicium. Et hoc modo spectat ad sapientiam, juxta distinctionem scientiæ a sapientia adducendum num. 29. Cæterum per causam altissimam dupliciter contingit judicare: vel ratiocinando ex principiis acquisitis aut illustratis in intellectu: et hoc spectat ad sapientiam acquisitam, quæ est nostra theologia, et est virtus intellectualis. Vel sine discursu et ratiocinio ex quadam unione et connaturalitate ad Deum, quam facit divina charitas, et ex gustu seu sapore qui ex amore percipitur, secundum illud Ps. 33: *Gustate et videte:* ubi visus et cognitio oritur ex gustu et sapore. Unde Dionysius 2 de divinis nomin. ait de Hieroteo quod *erat perfectus in divinis, non ut addiscens, sed ut patiens.* Qui sane est altior modus cognoscendi et judicandi, dum affectus

Donum sapient.

Psal. 33. Dionys.

et

et amor faciunt verissimas et pulcherrimas apparere proprietates et perfectiones objecti amati. Sic ergo judicare de divinis per causam altissimam spectat ad donum sapientiæ. Ob idque diximus fundari et radicari in charitate; de quo tota quæst. 45.

Ejus actus. Ejus actus ponitur *contemplari et attendere rebus æternis et divinis ut conspiciendis et consulendis*. Dum conspicit, judicat omnia quæ Dei sunt optima, pulcherrima, fide, amore et æstimatione dignissima : dum vero consulit, dirigit actus humanos, et ea quæ sunt ad Deum secundum divinas regulas, ut fiant sicut magis congruit divinæ bonitati et dignitati.

Quare specialiter donum sapientiæ charitati correspondeat. 24. Quod vero diximus hanc sapientiam procedere sine discursu, commune est donis scientiæ et intellectus, q. 9, art. 1 ad 1. Cur autem donum sapientiæ potius quam donum scientiæ vel intellectus assignetur charitati, cum illa etiam in eadem charitate et conjunctione, quam diximus, ad Deum fundentur, ratio reddi potest : quia sapientia directius excitat amorem : intellectus enim solum est ad percipienda divina : quam perceptionem non sequitur immediate amor, sed assensus fidei, nam amor sequitur ad judicium. Scientia vero etsi judicet, quia tamen per creaturas, non ita immediate affectum in Dei bonitatem trahit, sicut sapientia quæ per ipsum Deum judicat de ejus bonitate, pulchritudine et amabilitate. Neque in donorum accommodatione quærenda est ratio metaphysica, sed aliqualis convenientia, præcipue cum adest Patrum et Theologorum consensio.

Beatitudo. Tribuitur dono sapientiæ septima beatitudo : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Apte quidem tam quoad meritum, quam quoad præmium. Pacifici enim dicuntur quasi *pacem facientes* : quod contingit, dum ea inter quæ pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur : eo quod pax est tranquillitas ordinis, ut diffinit Augustinus : cum ergo *ordinare* sit proprium sapientis ut dicitur in 1 Metaph. recte sapientes *pacifici* vocantur : et hoc spectat ad meritum. Ad præmium vero pertinet : *Quoniam filii Dei vocabuntur*. Dicuntur namque justi *filii Dei*, in quantum participant similitudinem filii naturalis, qui est sapientia genita : unde quia per donum sapientiæ, divinæ sapientiæ quæ filio appropriatur, assimilantur : ideo per illud ostenditur quod ad Dei filiationem pertingant, quæstione quadragesimaquinta, articulo sexto.

25. Dicamus de fructibus, sive actibus charitatis. Inter quos non nominabimus illos qui solum imperative a charitate procedunt : quippe hoc modo omnium donorum et virtutum, saltem infusarum, actus *fructus charitatis* dici possent, cum omnes ex illa originentur, omniumque illa mater, forma et radix existat. Sed numerabimus tantum actus a charitate elicitos, aut qui speciali ratione ei tribuuntur. Igitur ex duodecim fructibus recensitis ab Apostolo, quinque pertinent ad charitatem : scilicet *charitas, gaudium, pax, bonitas* et *benignitas*. *Charitas* sumitur pro actu ejus primario, et est idem atque *dilectio Dei* (ad quam posset reduci amor proximi tanquam dilectio secundaria : sed positus est ab Apostolo ut fructus distinctus, qui est bonitas, de qua infra). *Gaudium* est delectatio de præsentia rei amatæ consequens dilectionem. Estque erga Deum duplex gaudium : aliud puræ amicitiæ, quo gaudemus de præsentia boni divini ad ipsum Deum : ut quia possidet infinitam perfectionem, infinitam beatitudinem, etc. Aliud declinans ad amorem concupiscentiæ : ut cum gaudemus, quia Deus est nobis præsens per gratiam, et erit per gloriam. De utroque vide supra tract. 9, q. 4 in observat. ad artic. 1, num. 2. Ad amorem proximi consequitur gaudium de ejus bono, quod non est gaudium concupiscentiæ, sed amicitiæ.

Fructus. Dilectio. Gaudium.

De pace sic loquitur Divus Augustinus 19 de civitate Dei capite decimotertio : *Pax animæ rationalis est ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax vero corporis est ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis est Dei immortalis ordinata in fide sub æterna lege obedientia. Pax denique omnium rerum est tranquillitas ordinis : ordo autem est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. Est autem de ratione pacis duplex unio, una quidem secundum ordinationem propriorum appetituum in unum. Alia vero secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius, tam quoad corda, quam quoad opera, aut verba. Et hæc vocatur *concordia* : ac proinde concordia includitur in pace. Utramque autem unionem efficit charitas : nam secundum quod Deus diligitur ex toto corde, omnes appetitus nostri in unum, qui est ipse Deus, feruntur. In quantum autem diligimus proximos sicut nos ipsos, volumus implere eorum voluntatem, sicut et nostram : et sic omnium corda in unum

Pax. D. Aug.

velle pacifice junguntur. Sed an pax proprie et formaliter sit actus, vel in quo consistat
Cajet. conjice ex Cajetan. 2, 2, quæstione vigesimanona, articulo quarto, ubi hæc habet : « Nota, quod cum dicitur quod pax est actus « charitatis, potius causalis, quam formalis « propositio est. Pax namque significare « formaliter videtur consequentem actum « charitatis, quo Deus, proximusque amatur. Et quia perfectio illa non est res absoluta distincta ab actu charitatis, sed est « vel ipse actus, ut uniens appetitiones in « unum : vel proprietas relativa consequens ipsum, et hoc magis videtur verum : « secundum hoc pax est actus charitatis « causaliter, quia ab ipsa ut propria causa « resultat. »

Bonitas. 26. *Bonitatem* vocat Apostolus amorem benevolentiæ erga proximum : et *benignitatem* actum benefaciendi : nam benigni dicuntur quia *bene igniti*, id est, quos bonus ignis charitatis ad benefaciendum inflammat. Tuncque hujusmodi actus elicitur a charitate, quando procedit ex solo motivo benefaciendi cum ordine ad finem charitatis. Sive in temporalibus, ut cum quis de propriis divitiis donat proximis ut habeant sicut ipse. Sive in spiritualibus, ut cum bene operatur animo ædificandi et præbendi exemplum tanquam motivo proximo, secundum illud Matth. 5 : *Videant opera vestra bona*, etc. Si vero prædicti actus exerceantur immediate ex motivo sublevandi alienam miseriam, errorem, vel culpam, spectant elicitive ad misericordiam. Quemadmodum cum opus quod assumitur animo præbendi exemplum, fuerit ex suo objecto primario alterius virtutis a charitate : ut *jejunare, orare*, etc. erit a charitate solum imperative, et a tali virtute elicitive. Inter actus charitatis debet etiam numerari *zelus* amicitiæ : quia zelus quem num. 3 recensuimus inter species tristitiæ est effectus amoris, facitque hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amati; sup. q. 28, art. 4.

Benignitas.

Exemplum.

Matth. 5.

Zelus.

Actus virtutis misericordiæ est sublevatio miseriæ alienæ, sive temporalis, sive spiritualis, et vocatur *eleemosyna*. Numeranturque communiter quatuordecim : septem corporales, nempe *pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, colligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum :* quæ in hoc versu continentur :

Eleemosyna.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Septem aliæ sunt spirituales : scilicet *docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare :* quæ etiam continentur hoc versu :

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ita quod sub primo intelligatur consilium et doctrina. Numerantur solum hæ quatuordecim eleemosynæ, quia si quæ sunt aliæ, sufficienter ad eas reducuntur ; q. 32, art. 1 et 2.

Inter spirituales celebrior est *corrigere peccantem :* quod non est intelligendum secundum terminos justitiæ denunciando vel accusando, etc. ut sic enim ad ipsam justitiam pertinet : sed secundum regulas fraternæ correctionis, per quam a malo culpæ charitative et compassive admonendo proximum relevamus. Tribuit hunc actum Divus Thom. charitati tota quæstione 33. Sed non vult negare, quod dixerat quæstione præced. artic. 1, de eleemosyna, nempe *esse actum charitatis misericordia mediante :* nam ipsa fraterna correctio est quædam spiritualis eleemosyna. Cuicumque vero immediatius tribuenda sit, Divus Thom. quæst. 33, art. 1 ad 2, denotat esse secundum substantiam, seu elicitive actum prudentiæ, sive eubuliæ, cujus consilium in correctione et admonitione clauditur ; formaliter vero et imperative esse charitatis (intellige) et misericordiæ : utraque enim est habitus imperans : charitas ut benefaciat, misericordia ut miseriam auferat : illa principalius, et ista sub illa.

Correctio fraterna.

27. Superest indigitemus vitia contraria omnibus prædictis. Et quidem charitati quantum ad pricipalem actum, qui est Dei dilectio, opponitur directe *odium Dei*, quod est pessimum et maximum vitium. Et quantum ad dilectionem proximi *odium ipsius proximi* (sive sint idem vitium, sive non); quæst. 34. Quantum ad gaudium de Deo opponitur illi *acidia*, seu *accidia*, quæ est tristitia generans tædium et fastidium de rebus divinis, quæstione 35. Sed quantum ad gaudium de bono proximi opponitur *invidia*, quæ est tristitia de bono alieno, quatenus excedit proprium, illudque diminuit, non effective tollendo aliquid de bono nostro : ut sic enim potius timetur : sed relative, quatenus ex eo quod unus crescit, et fit altero superior, is comparatione illius inferior apparet, quæstione 46. Aliter autem

Vitia opposita.

tem tristari de bono alieno, ut quia cedere potest in damnum ipsius habentis vel alterius : sive quia nobis deest : aut quia is qui illud habet indignus est tanto bono etc. non erit invidia : sed poterit esse charitas : aut zelus laudabilis, vel vituperabilis secundum diversitatem bonorum, aut nemesis, quæ a Philosopho laudatur 2 Rhetoric. cap. 9. In sacra vero Scriptura prohibetur, eadem quæstione art. 2.

Quantum ad pacem ut dicit tranquillitatem in corde, opponitur charitati *discordia* quæst. 37 ; ut vero dicit conformitatem etiam in verbis, opponitur *contentio* quæstione 38. Ut denique importat tranquillitatem in factis et operibus, opponuntur illi *schisma*, quod impugnat unitatem Ecclesiæ, q. 39 ; *bellum*, quod tollit unionem inter rempublicam et rempublicam; q. 40; *rixa*, quæ est contradictio in factis inter personas particulares, quæ se invicem ex ira percutiunt, q. 41. Et *seditio* quæ est dissolutio pacis inter partes ejusdem reipublicæ : ut cum una multitudo contra aliam tumultuatur, q. 42. Quantum ad beneficentiam, aut fraternam correctionem opponitur charitati vel misericordiæ *scandalum*, quando scilicet dictis vel factis ex intentione præbet quis alteri occasionem spiritualis ruinæ, q. 43. Vitium oppositum misericordiæ per defectum est *immisericordia* sive *cordis duritia* : per excessum vero est innominatum. Dono sapientiæ opponitur *stultitia*, quæ importat hebetudinem cordis, et obtusionem sensuum, estque luxuriæ filia, q. 46. De virtutib. theologicis ex professo tractabitur suo loco, nempe 2, 2, ubi propriam sedem habent, ibique lucem recipient plures quæstiones, quæ circa unamquamque excitari possunt. Nonnullaque ex hucusque dictis, quæ aliquis minus certa censebit, ad examen vocabuntur.

§ V.

De virtutibus pure intellectualibus.

28. Etsi in latiori acceptione virtus intellectualis converti possit cum ea, quæ subjectatur in intellectu : quippe omnis habitus in intellectu existens, secundum entitatem et substantiam debet esse intellectualis : nihilominus rectius distinguuntur tanquam superior et inferior. Fides enim in intellectu residet, et non ideo numeratur communiter inter virtutes intellectuales, sed inter theologales. Neque etiam prudentia pure intellectualis dici debet, quando ita moralibus admiscetur, ut illarum actus dirigat, et cum omnibus ad operandum concurrat. Ob idque non semel Divus Thom. adjungit eam moralibus, quamvis in substantia intellectualis sit. Ad præsens ergo, ut omnis ambiguitas tollatur, illos tantum habitus appellabimus *virtutes intellectuales*, qui sistunt in intellectu, neque se extendunt ad rectificandam voluntatem : vel (quod idem est) qui solum tribuunt facultatem recti operis, non autem rectum usum. Quibus ut sup. quæst. 66, in annotat. ad artic. 4, vidimus, non ita proprie et absolute convenit ratio virtutis, sicut moralibus ; quamvis absolute et in esse rei sint nobiliores. Ad illud vero denotandum addimus in titulo *pure intellectualibus*, per quod manent ab hoc § exclusæ non modo fides, quæ rectitudinem voluntatis saltem per se exigit (licet possit ea privari,) sed etiam prudentia et ejus partes, quæ talem rectitudinem indispensabiliter tribuunt. Habitum vero synderesis, qui videtur etiam per prædictam particulam excludi, annumerabimus nihilominus virtutibus hujus § ob connexionem cum intelligentia, cum qua simul dividit habitum principiorum. Virtus intellectualis quæ dicatur.

Virtus ergo pure intellectualis dividitur primo in eam quæ versatur circa universalia, et in eam quæ versatur circa singularia. Utraque attingit infallibiliter verum (aliter non esset virtus), sed prima per conformitatem ad rem : eo quod universalia possunt esse necessaria et infallibilia. Secunda vero per conformitatem ad appetitum finis intenti. Quamvis enim in singularibus secundum se, utpote contingentibus, non sit infallibilis certitudo, potest tamen esse in adæquatione illorum cum appetitu finis intenti, et cum forma seu idea cui assimilari intenduntur. Vide sup. ad artic. 3, quæst. 57. Et hæc virtus circa singularia est *ars*. Prima autem subdividitur in *scientiam, sapientiam, et intellectum*, seu *habitum principiorum*. Atque ab hoc incipiendo, objectum ejus sunt prima principia necessaria : ex quibus quædem nempe universalissima, ut *quodlibet est, vel non est. Quod tibi non vis*, etc. appellantur *dignitates*. Minus vero universalia vocantur *positiones*. Non tamen per hoc distinguunt prædictum habitum, quia in omnibus est eadem ratio cognoscibilitatis formalis, nempe connexio immediata prædicati cum subjecto : distinguunt vero Prima divisio. Habitus principiorum.

illum, quia quædam sive *dignitates*, sive *positiones* sunt speculativa, et quædam practica; atque ita habitus illorum est speculativus, et appellatur *intelligentia;* istorum autem est practicus vocatus *synderesis:* estque uterque species atoma (nisi velis cum aliquibus eundem habitum eminenter practicum et speculativum ad omnia principia se extendi.) Tam *intelligentia* quam *synderesis* dicuntur esse a natura: non quia immediate ab anima resultent, vel cum ea producantur sicut potentiæ : sed quia post tractum temporis, quando jam sensus et intellectus agens operari valent, posita sufficienti terminorum explicatione et notitia, consequuntur, virtute vel actione ipsius intellectus agentis, in intellectu possibili, nec istius expectant assensus, ut per eos acquirantur, sicut acquiruntur cæteri habitus intellectuales. Vide Complut. in Logica disputat. 20, quæstione 1 et 2. Cur autem potentia intellectiva non sit a principio sufficienter determinata ad veritatem principiorum, sed indigeat prædictis habitibus ad præsentiam specierum productis; cum tamen voluntas ex suo initio oriatur rectificata circa plura bona honesta. Vide disputatione 2, a numero 38. Ad synderesim reduci potest conscientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem scientiæ vel cognitionis ad aliquid : unde proprie neque designat habitum, neque potentiam, sed actum ipsius synderesis. Qui quidem actus si sit in ordine ad jam facta, vel omissa, considerata absolute, vocatur *testificari :* si vero ut bene, vel male facta nuncupatur *excusare*, vel *accusare*, seu *remordere :* si autem sit in ordine ad aliquid faciendum, dicitur *instigare*, vel *ligare*, 1 p. quæst. 79, artic. 13.

Intelligentia. Synderesis.

Sapient. 29. Sapientia et scientia, si hæc in tota latitudine sumatur, non dividuntur ex opposito : nam scientia diffinitur *cognitio rei per causam*, vel *habitus acquisitus per demonstrationem*, quod utrumque convenit sapientiæ. Addit vero quod sit *cognitio per causam altissimam*, per quod determinatur ad perfectissimam speciem scientiæ. Dixi-

Scientia. mus, *si scientia sumatur in sua latitudine*, etc. quia adaptando nomen genericum, ut solet, speciei minus perfectæ, nomen scientiæ solum denotabit cognitionem per causam inferiorem seu non altissimam. Et hoc pacto dividitur contra sapientiam, et eam excludit. Vide sup. quæstione 57, notat. ad artic. 2. Apud Theologos solum est una sapientia (loquendo de virtutibus) nempe *Theologia*, cujus objectum est ipsa causa altissima scilicet Deus ut cognoscibilis per revelationem mediatam: omnes enim theologicæ conclusiones procedunt ex principiis revelatis cognitis per fidem, subsumendo etiam alia principia naturaliter cognita. Est eminenter practica et speculativa propter eminentiam objecti, quod simul est in se scibile, et ipsa regula operandi. Secundum omnes suas partes est una in specie atoma propter unitatem rationis *sub qua*, quæ est prædicta mediata revelatio, seu ordo ad illam. Quomodo autem sit vera scientia sine evidentia conclusionum cum sola certitudine : quomodo fidei vel scientiæ beatorum subalternetur : an sit habitus supernaturalis; vel nostris actibus acquisitus, et alias similes quæstiones discussas reperies a discipulis Divi Thom. Cajetano, Ban. Navarrete, Joanne a S. Thom. et aliis; 1 part. quæst. 1. Et hæc quidem intelligenda sunt de Theologia quæ apud nos extat : præter quam ponenda est alia theologia citra controversiam per se infusa, sicut fuit in Christo Domino, in B. Virgine, etc. Et est in omnibus Beatis. Atque adeo sequendo probabiliorem opinionem, quæ Theologiam nostram ponit habitum acquisitum, Theologia sive sapientia prout ab utraque abstrahit, dividenda erit in acquisitam, et infusam. Non autem hujusmodi divisionem scientiis inferioribus adaptabimus : quia licet omnes possint a Deo per accidens infundi, non tamen sic constat dari posse inter illas habitus infusos per se. Unde in his tantum sequemur ordinem acquisitarum. Apud Philosophos nomen *sapientiæ* obtinuit Metaphysica, quia versatur circa prima rerum prædicata, *ens*, *verum*, *bonum*, etc. Nos autem illam sub scientia comprehendemus, sapientiæque nomenclaturam absolute et simpliciter soli dabimus Theologiæ ob ejus celsitudinem, et quia reliquæ omnes scientiæ etiam ipsa Metaphysica Theologiæ subordinantur et per eam illustrantur secundum illud : *Spiritualis judicat omnia.*

Theologia.

Metaphysica.

Dividitur ergo *scientia*, primo ratione finis *in practicam*, quæ principaliter ordinatur ad operis directionem : et in *speculativam*, quæ sistit in veri cognitione, juxta illud 2 Metaphys. cap. 2 : *Speculativæ finis veritas, practicæ autem opus.* Speculativa rursus partitur in tria genera secundum triplicem a materia abstractionem : nempe

Scientia practica.

Speculativa.

a materia

a materia singulari, sensibili et intelligibili. Materia *singularis* vocatur quidquid pertinet ad singularitatem rerum sensibilium : *sensibilis* vero omnes qualitates et motus quæ externis sensibus percipiuntur : et *intelligibilis* ipsa substantia corporea et materia prima, quæ solo intellectu capiuntur. In unoquoque autem ex prædictis generibus differentiæ specificæ sumuntur ex ordine ad diversa principia illuminativa conclusionum. Tuncque in ratione illuminandi et specificandi sunt diversa, quando neque ex aliis neque ex alterutris intra illam abstractionem derivantur. Scientia abstrahens a materia intelligibili dividitur in *Metaphysicam*, quæ ab antiquis dicta est *prima Philosophia :* cujus objectum est ens reale naturaliter cognoscibile in toto suo ambitu. Et in *Dialecticam* sive *Logicam*, quæ vocatur *scientia rationalis*, quia habet pro objecto ens rationis logicum, sive secundam intentionem veritatis ostensivam. Et quia uniuscujusque principia intra illam abstractionem habent unitatem quam diximus, unaquæque est una in specie atoma secundum omnia ad quæ se extendit.

Metaphysica.

Dialectica.

30. A materia sensibili abstrahit scientia quæ considerat quantitatem ; eo quod quantitas abstrahit a sensibilitate et motu, quamvis connotet subjectum et materiam intelligibilem. Hæc est autem *scientia mathematicalis :* quæ dividitur in *Arithmeticam*, cujus objectum est quantitas discreta, vel numerus : et in *Geometriam*, cujus objectum est quantitas continua. Et propter unitatem principiorum cujuslibet, quælibet est species atoma. Scientia abstrahens a materia singulari potest dici *scientia naturalis*, quia considerat res ut subjectas sensibilitati et motui, quorum principium est natura. Partitur vero in *Philosophiam naturalem*, et *in scientiam Mathematicæ subalternatam.* Objectum illius est ens mobile, seu ens constans natura secundum quod natura diffinitur : *Principium motus et quietis*, etc. Est una in specie atoma : et ideo cum assignantur illi tanquam partes libri Physic. libri de generatione et corruptione, de Anima, de Cœlo et Mundo, de Meteoris, et si qui alii entia naturalia considerant : non assignantur ut partes subjectivæ, sed ut partes objectivæ, quæ sub eadem ratione *sub qua* comprehenduntur.

Arithmetica.

Geometria.

31. Scientia *subalternata* vocatur, quæ sub alia scientia continetur : et ideo scientia illa sub qua continetur dicitur *subalternans.* Modus continendi contingit tripliciter. Primo ratione finis, quia finis unius ordinatur ad finem alterius : sicut finis logicæ, qui est cognitio entis rationis, ordinatur ad cognoscenda entia realia, qui est finis aliarum scientiarum. Et inter artes illæ quæ dicuntur *ministræ*, subordinantur hoc modo dominabus : ut fræno factoria equestri, equestris militari, militaris politicæ, etc. Non tamen ab hoc modo continentiæ scientiæ dicuntur *subalternatæ*, propriorque est artium servilium. Secundo potest esse ratione aliquorum principiorum : in quantum aliqua quæ in una scientia sumuntur ut principia, in alia demonstrantur. Ut hoc principium *vulnera circularia difficilius curari*, quod Medicina non probat, sed sumit, demonstratur in Geometria per hoc, quod *latera circuli magis distant*, et sic difficilius junguntur. Et neque ista est propria subalternatio, sed magis quædam fraternitas et connexio scientiarum, quæ se mutuo juvant : neque est aliqua tam superior quæ non mutuet ab altera unum vel alterum principium : propria vero subalternatio requirit quæ statim dicemus. Tertio modo continetur una scientia sub alia ratione objecti, eo quod objectum unius continetur sub objecto alterius. Quod adhuc potest intelligi dupliciter. Vel essentialiter, ita ut contentum addat differentiam in esse rei essentialem : sicut homo continetur sub animali, et omnia sub ente. Et hoc quidem sufficit ad aliquam subalternationem : quo pacto omnes scientiæ pure naturales dicuntur quodammodo subalternari Metaphysicæ : non tamen omnino proprie, quia talis subalternatio non tollit quominus unaquæque scientia habeat intra suam abstractionem principia naturaliter nota, in quæ possit independenter a Metaphysica suas conclusiones, saltem plures reducere : scientia autem proprie subalternata in reductione cujuslibet conclusionis in principium immediatum et per se notum, dependet a subalternante. Tunc ergo datur hæc propria subalternatio, quando objectum subalternatæ addit differentiam *in esse rei* accidentalem : non quamcumque, sed talis conditionis, ut ex ejus conjunctione cum objecto subalternantis resultent speciales passiones, quas ipsa scientia subalternata demonstret, assumendo ad id tanquam principia conclusiones subalternantis. Diximus *in esse rei accidentalem*, etc. quia eo ipso quod ex additione prædictæ

Scientia subalternata.

Propria subalternatio.

differentiæ resultent speciales passiones, debet talis differentia vel formaliter, vel connotative esse essentialis objecto illi in esse objecti, quia debet constituere objectum specificativum distinctæ scientiæ, atque adeo saltem *in esse objecti* essentialiter distinctum.

Scientiæ naturales subalternatæ Mathematicis.

32. Hoc autem modo in speculativis se habent quædam scientiæ, quæ principia ex Mathematicis desumpta applicant ad materias naturales : ut ad sonos, ad astra, etc. Et quia tales scientiæ materiam habent naturalem et sensibilem, quamvis principia mathematicalia sortiantur; sunt in eadem abstractione cum Philosophia naturali, nempe *a materia singulari :* cum qua proinde in genere conveniunt, possuntque sicut illa *scientiæ naturales* vocari. Est autem satis probabile quod sicut duæ tantum sunt principales Mathematicæ, ita duæ tantum sunt scientiæ naturales illi subalternatæ, licet significentur pluribus nominibus. Una est quæ principia sumpta ex Arithmetica applicat ad materias sensibiles, et ideo potest appellari *Arithmetica naturalis.* Quæ dum talia principia applicat ad sonos dicitur Musica. *Musica :* et si quæ sint aliæ materiæ quibus applicari possint, sortietur alia nomina. Altera vero est quæ principia sumpta ex Geometria applicat ad materias sensibiles, Geometria. potestque communi nomine dici *Geometria naturalis.* Quæ dum talia principia applicat Perspectiva. ad visum, dicitur *Optica,* sive *Perspectiva :* Astrologia et hujusmodi quomodo differant. dum ad cœlos et astra *Astrologia :* dum ad mundum et ejus partes *Cosmographia :* dum ad terram et ejus provincias *Geographia :* dum ad singularem locum vel civitatem *Topographia :* dum ad aquam et maria *Hydrographia :* dum ad machinas et bellica instrumenta, *Mathematica,* aliisque similibus nominibus poterit facultas hæc appellari juxta diversas materias, quibus prædicta principia applicari possunt. Quæ nomina non designant scientias specie differentes, sed solum diversas partes objectivas unius, quæ subalternatur Geometriæ. Scientia subalternata semper est vera scientia, quia semper procedit per demonstrationem : non tamen est per se sufficiens conclusiones suas reducere in principia per se nota; sed sistit in conclusionibus subalternantis, sine qua proinde manet imperfecta. De scientiarum subalternatione vide N. Complutenses in Logica disp. 19, q. 1, 2 et 3, et q. 5, unde hæc magna ex parte desumpsimus.

Scientia practica tantum est duplex, nempe *Medicina et Philosophia moralis.* Illius objectum est corpus animale ut sanabile ; istius vero actus humani ut morales et ratione regulabiles. Utraque etiam est scientia subalternata respectu Philosophiæ naturalis : addunt enim ejus objecto, quod est ens naturale, accidentalem differentiam: nempe Medicina rationem sanabilitatem per artem : moralis vero Philosophia addit moralitatem : quod utrumque accidentale quid est respectu entitatis physicæ. Philosophia moralis dividitur in *ethicam,* quæ tractat de vitiis et virtutibus secundum quod ad determinatam personam spectant : et in *politicam,* quæ tractat de his quæ pertinent ad regimen multitudinis, et *œconomicam,* quæ agit de pertinentibus ad regimen domesticum : de quibus omnibus scribit Aristot. per plures libros. Et quælibet continet diversas partes, quæ non sunt diversæ species, sed partes objectivæ, sicut diximus de Philosophia naturali. Imo neque inter prædictas facultates videtur esse distinctio essentialis, sed tantum secundum diversas partes objecti contentas sub unica ratione formali : atque adeo tota scientia moralis videtur esse una in specie atoma. Medicina quoque habet atomam unitatem juxta probabiliorem sententiam : unde cum communiter dividitur in *theoricam,* quam Avicenna initio libri 1 *scientiam scientialem* vocat : et in *practicam,* quam appellat *scientiam operativam,* solum est divisio accidentalis, denotans majorem vel minorem approximationem medicinæ ad opus. Similiter est divisio accidentalis seu partium solum objectivarum, quæ habetur apud Galen. in lib. introduct. cap. 7, ubi medicinam dividit in *physiologicam,* quæ versatur circa naturas rerum : *significatricem,* quæ agit de signis : *causalem,* quæ attendit morborum causas : *pathologicam,* quæ considerat ea quæ sunt præter naturam : *salubrem,* quæ specialius versatur circa conservationem sanitatis, ejusque reductionem : *et terapeuticam,* seu *curativam,* quæ magis accedit ad opus curationis : subpartiturque in *Dieticem, Chirurgicam,* et *Pharmaceutricem :* quarum prima victus ratione, secunda manu, tertia pharmacis medetur. Scientia practica. Medicina, Philosophia moralis.

33. Veniamus ad virtutem versantem circa singularia, quæ (loquendo de pure intellectualibus, quæ non rectificant voluntatem, atque adeo exclusa prudentia) non est nisi *ars.* Diffinitur autem *recta ratio factibilium,*

factibilium, id est habitus disponens intellectum ad perficienda externa operata, quæ sunt artis materia secundum formam excogitatam et intentam ab artifice. Quomodo autem cum ipsa factibilia singularia et contingentia sint, ars semper verum attingat? tetigimus num. 28 et latius sup. ad art. 3, quæst. 57.

Dividitur ars in *servilem* sive *mechanicam*, et *liberalem* : numeranturque sub unaquaque septem species, contentæ omnes quatuordecim in hoc distico.

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

rtes era- es. Primus versus complectitur liberales ; *lingua* designat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *angulus* Geometriam, *tonus* Musicam, et *astra* illam scientiam subalternatam Geometriæ, quam nuper vocavimus *Geometriam naturalem*. Ad Musicam reducenda videtur Poëtica : et ad Grammaticam ars legendi, et ars scribendi, etc. ; ipsa enim Grammatica cum præcisione sumpta solum est ars loquendi : et si quæ aliæ sunt artes, quæ *liberales* dici possunt, debent ad enumeratas reduci. Ex illis vero quinque posteriores, *Dialectica*, *Arithmetica*, *Geometria*, *Musica* et *Geometria naturalis* sunt veræ scientiæ versantes circa universalia, ac proinde artes solum secundum quid.

tes iles. Secundus versus continet artes serviles. Nam *rus* denotat agriculturam, *nemus* artem venatoriam et etiam piscatoriam ; *arma* militarem aut etiam armifactricem ; *rates* navalem, vel etiam mercatoriam ; *vulnera* chirurgicam, barbitonsoriam, et pharmacopoleam : quod si chirurgica scientifico modo procedat, numerabitur inter scientias ut pars Medicinæ, ut nuper vidimus. *Lana* dicit omnem artem acu et filo, similibusve instrumentis utentem, aut præparantem materiam, in qua illorum usus assumitur, ac proinde omnes quæ conficiunt vestimenta et paramenta, sive ad ornatum sive ad accubitum : quarum proinde materia facile flectitur, distenditur, et pars nectitur parti : uti est lana, linum, canabis, corium, sericum et hujusmodi. Unde sub se continet artem nendi, artes *textoriam*, *sartoriam*, *coriariam*, *sutoriam*, *plumariam* seu *acu pictoriam*, et similes. *Faber* dicit omnem artem fabricatricem et utentem instrumentis dolantibus et expoliantibus : ut ascia, serra, dolabro, celte sive cœlo, malleo, lima et hujusmodi : cujus proinde materia (saltem in sua naturali dispositione) debet esse constans et per se figurabilis : sicut aurum, argentum, ebur, æs, fertum, ligna, lapides et similia. Unde comprehendit artes *argentariam*, *deauratricem*, *ferrariam*, *carpentariam*, *sculptricem*, *cæmentariam*, et hujusmodi. Videtur etiam hic comprehendenda *pictura* seu *ars pingendi* propter affinitatem cum sculptura. Et quæcumque aliæ artes serviles numerari et distingui possunt, debent juxta materiæ varietatem sub recensitis contineri.

Est vero observandum, quod etsi in rigore loquendo omnis ars quæ principaliter per corpus exercetur, atque adeo omnes quæ non sunt liberales, possint dici *mechanicæ* et *serviles* ; aliquas tamen ex eis quæ majoris dignitatis speciem præ se ferunt, ut *navalem*, *militarem*, etc., in communi usu loquendi neque *mechanicas*, neque *serviles* vocamus ; sed utrumque nomen relinquitur artibus inferioris notæ : ut textoriæ, sartoriæ, sutoriæ, etc. Observatio.

De artibus maleficis non oportet hic aliquid adjungere, quia ut super citatum articulum 3, numer. 7 animadvertimus, in quantum formaliter ad malum ordinantur non sunt veræ artes : licet possit aliquis veris artibus, quas modo recensuimus, ad malum finem uti, sicut potest uti scientia medicinæ et similibus, eo quod virtutes pure intellectuales non dant rectum usum, sed solam recti operis facultatem. Omnibus his virtutibus, præterquam habitibus principiorum, contrariantur aliqui habitus vitiosi et erronei, qui non habent propria nomina, sed nominamus illos per materias circa quas versantur. Subjectum omnium virtutum intellectualium est intellectus speculativus vel practicus juxta illarum differentias. Artes maleficæ.

34. Ad virtutes quoque intellectuales potest reduci opinio, quia etsi virtus non sit propterea quod non semper verum attingit, si tamen est vere opinio probabilis potest dici *virtus dispositive*, quia disponit ad scientiam. Est autem opinio *acceptio seu existimatio propositionis contingentis*. Vel (quod idem est) *assensus non levi ratione determinatus unius partis cum formidine alterius*. Per hoc quod dicitur *assensus determinatus* Opinio.

unius partis distinguitur opinio a dubio et a suspicione ; dubitans enim nulli parti assentitur, sed manet pendulus et in æquilibrio : suspicans vero licet magis declinet ad unam partem, non tamen illi assensum præbet : imo potest habere judicium determinatum circa alteram partem, licet non omnino firmum, infirmatur enim ipsa suspicione. Per hoc vero quod additur *non levi ratione*, differt etiam ab scrupulo : nam *scrupulus* solum est quædam suspicio vel existimatio ex levibus orta rationibus, et aliquando sine ratione ulla ex sola subjecti timiditate : qua existimatione anxie putat, aut sibi vult persuadere esse aliquid peccatum, quod re vera non est. Denique per illud *cum formidine alterius* distinguitur a scientia, quæ nullam admittit formidinem ; sed elicit suum assensum cum certitudine omnimoda.

Duplex habitus opinionis.

Observat autem Aristoteles lib. 1 Poster. c. 26, quod sicut circa propositiones necessarias duplex est habitus certus : alter circa immediatas et per se notas, qui est *intellectus*, et alter circa mediatas, quæ per aliud notificantur, qui est *scientia :* ita circa contingentes debet duplex habitus opinativus assignari : alter quo cognoscantur illæ propositiones, quæ per alias priores probari possunt : in quo cum non procedatur in infinitum, nec deveniatur ad propositiones necessarias, quia ex necessario non sequitur contingens, deveniendum est ad alias contingentes primas seu immediatas, quibus assentiatur intellectus sine medio propter ipsam extremorum, licet contingentem, immediatam connexionem : et consequenter assignandus est alius habitus opinionis circa propositiones prædictas. Vide Divum Thom. eodem lib. lect. 44.

Duplex modus opinionis

35. Porro opinionem versari circa propositionem contingentem contingit dupliciter. Primo quando illa est ab intrinseco contingens, ac proinde repugnat cognosci per aliquam scientiam : sicut hæc propositio *homo currit :* et circa tales propositiones versatur opinio omnino per se, quia earum formido et contingentia non sumitur ex parte cognoscentis, sed ex parte rei cognitæ, cui ab intrinseco certitudo repugnat. Secundo potest id contingere quando propositio ab intrinseco est necessaria, non tamen hæc necessitas cognoscitur ab opinante, quia non penetrat connexionem prædicati cum subjecto : et quia tunc formido non se tenet ex parte objecti, sed solum ex parte cognoscentis, generatur circa eam opinio quasi per accidens. Unde contingere potest ut de eadem propositione, de qua aliquis solum habet opinionem, quia non satis penetrat connexionem prædicati cum subjecto ; alter habeat veram scientiam, quia prædictam connexionem sufficienter callet. Quod multoties accidere in doctrina Aristotelis et Divi Thom. non dubitamus : multæ enim propositiones ab intrinseco necessariæ, quas illi scientifice cognoverunt penetrantes illarum connexionem, apud alios qui eas non satis penetrarunt, solum putantur opiniones. Generatur autem hæc posterior opinio variis modis. Primo quando per medium probabile cognoscitur conclusio necessaria ab eo, qui nondum habet ejus scientiam. Secundo quando cognoscitur per medium quod in rei veritate est contingens, existimatur autem necessarium. Tertio quando cognoscitur per medium, quod in se est necessarium ; a nobis autem apprehenditur ut contingens : aut si apprehenditur ut necessarium, id non certo et evidenter cognoscitur, sed probabiliter et cum formidine.

Opinio illa quæ est circa propositiones contingentes immediatas, solum poterit dividi *in practicam* et *speculativam :* sicut dividitur habitus intellectus. Alia vero quæ est circa propositiones mediatas, tot ad minus admittit species, quot sunt habitus scientifici : nam in materia cujuslibet scientiæ potest sua opinio generari.

36. Ad virtutes quoque intellectuales possunt reduci duo alii habitus : nempe *fides humana*, et *solertia*. Prima est per quam quis assentitur uni parti propter testimonium dicentis : et quia humanum testimonium non est infallibile, ideo nec ipsa fides infallibiliter verum attingit, atque adeo deficit a ratione virtutis. Et licet aliquando crescat usque ad moralem certitudinem : ut dum credimus Neapolim esse ; non tamen habere potest certitudinem metaphysicam, ita ut oppositum ejus quod creditur, metaphysice repugnet : quæ tamen certitudo est de ratione virtutis intellectualis. Secunda nempe *solertia* diffinitur ab Arist. 1 Poster. cap. 27 : *Est bona conjectatio medii in tempore admodum brevi.* Vel ut habet translatio antiqua : *Est subtilitas inveniendi medium in non perspecto tempore.* Ut si quis videns lucidam illam partem lunæ, quæ est versus solem, statim perciperet

perciperet id provenire ex eo quod luna recipiat lucem a sole. Hæc etiam dividi potest in *speculativam*, quæ reducitur ad scientiam, et in *practicam* quæ ponitur pars integralis prudentiæ, de qua infra. Utraque vero deficit a ratione virtutis : quia licet possit inveniri in propositionibus necessariis, non tamen earum necessitati innititur, sed tantum signis et conjecturis ex repentino (ut loquitur Aristoteles), et ita potest fallere.

§ VI.

De prudentia, et ejus partibus.

o pac- pru- entia vir- es mo- iles rti- eat.

37. Quamvis prudentia in intellectu sit, et consequenter simpliciter virtus intellectualis, contenta proinde sub secundo membro generalis divisionis, quam numer. 12, ultimo loco posuimus : quia tamen non sistit in solo intellectu, sed extenditur ad rectificandum appetitum, merito a pure intellectualibus secernitur, et post illas constituitur hic ante morales velut istarum regula et caput. Quibus etiam annumeratur quæstione 47, art. 4. Tum propter convenientiam in materia : omnes enim versantur circa bonum quod cadit sub electione, licet diversimode. Tum etiam quia non solum dat facultatem recte operandi, in quo virtus pure intellectualis sistit, sed et rectum usum, quod munus est virtutum moralium. Thom. Unde ait Divus Thom. loco cit. *Prudentia non solum habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes intellectuales : sed etiam habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes morales, quibus etiam connumeratur.* Ex quo fit, quod etsi cæteræ virtutes intellectuales in ratione virtutis non adæquentur moralibus, nec istarum comparatione vocentur simpliciter *virtutes* (quamvis in ratione habitus excedant) prudentia tamen utrumque illud habet, et insuper in ratione habitus non recedit ab intellectualium perfectione. Est prima et nobilissima virtutum cardinalium, et omnium moralium caput et initium, quia perficit rationem, unde illæ formam et characterem virtutis sortiuntur : in tantum quippe sunt virtutes, in quantum rationi et prudentiæ conformantur, et ejus ordinem participant. Quare non immerito diceremus bonum virtutis quasi per essentiam reperiri in ipsa prudentia ; in aliis autem cardinalibus et moralibus quasi per participationem : ex quibus illa erit perfectior, quæ magis prudentiæ appropinquat.

Prudentiæ diffinitio.

Diffinitur autem prudentia *recta ratio agibilium*, nam ejus objectum est omne agibile, seu omne quod cadit sub electione et libero arbitrio : agibile enim idem est atque *eligibile* et *arbitrabile*. Et quamvis idem sit objectum virtutum moralium ; sub diversa tamen ratione : nempe prudentiæ in quantum est consiliabile, ordinabile et imperabile, quæ sunt munia intellectus : prædictarum vero virtutum in quantum est acceptabile et prosequibile, quod pertinet ad appetitum. Quomodo autem in agibilibus, cum sint singularia et contingentia, possit esse certitudo, quæ indispensabiliter requiritur ad virtutem intellectualem, dictum est supra ad articul. 3 quæstionis 57. Ratio vero agibilium duplex est : alia quæ se tenet ex parte potentiæ per modum habitus operativi, et hæc est prudentia. Alia quæ se habet per modum objecti inspecti et considerati : et ista est *lex*, quæ non est virtus, neque habitus operativus ut suo loco dicetur, sed comparatur ad prudentiam ut idea artificis ad artem : nam sicut ars inspiciendo ideam, perficit artefactum, sic prudentia attendendo ad legem, dirigit actus humanos et liberos, qui sunt ipsa agibilia. Differunt tamen, quoniam ars habet regulas certas et determinatas ; prudentia vero non, sed secundum diversas circumstantias temporis, loci, personarum, etc. arbitrarie disponit qualiter actus fieri debeat, ut legi et ejus fini infallibiliter conformetur. Oriturque hoc discrimen ex eo quod ars non curat de usu, sed dumtaxat de perfectione artefacti, quæ semper est eadem, et ita potest certis regulis diffiniri : prudentia autem maxime attendit usum voluntatis, præcipuaque ejus laus consistit in applicatione ad opus, ubi rectitudo multiformiter variatur ex circumstantiis loci, temporis, personarum, etc. atque adeo nequit comprehendi certis regulis, sed committitur discursui et arbitrio prudentis.

Quomodo præstituat finem virtutibus moralibus.

38. Dicitur aliquando, prudentiam præstituere finem virtutibus moralibus supr. quæst. 66, articul. 3 ad 3. Aliquando vero dicitur non præstituere, sed supponere præstitutum per synderesim 2, 2, quæst. 47, articul. 6. Utrumque vero concordat Cajetanus citato articulo 3, quæstion. 66, distinguendo de fine virtutis moralis, qui potest sumi dupliciter : vel abstracte et quasi in communi, vel concretive ad hic et nunc.

Verbi gratia finis temperantiæ abstracte solum dicit *temperate comedere*, seu comedere secundum mensuram rationis, et in illo medio quod ratio dictat. Idem vero finis concretive acceptus, dicit comedere tantum, tale, tali loco, tali tempore, servatisque aliis quæ ratio dictat quia sic est *comedere temperatum*, et secundum mensuram rationis. Prudentia ergo supponit prædictum finem præstitutum primo modo : ipsa enim naturalis ratio ducta lumine synderesis totum illud dictat. Sed præstituit secundo modo quia determinare materiam et omnes circumstantias hic et nunc requisitas, ut comestio sit rationi adæquata, et ejus observet mensuram, est proprium munus prudentiæ. Et quia prædicta materia et circumstantiæ ordinantur sicut ad finem ad mediocritatem et honestatem, quam in earum commensuratione prudentia constituit, dicitur hæc communiter versari circa ea quæ sunt ad finem, et non circa ipsum finem : quia licet hunc quoque modo dicto attingat, id tamen aliter non præstat, quam determinando quæ ad finem sunt. Dicitur etiam esse munus prudentiæ *invenire et præscribere medium virtutibus moralibus* quæstione 47, articulo 7, non quasi hoc medium sit aliud a fine virtutis ; sed quia bonum, quod est ipse finis, concretive acceptum consistit in attingendo medietatem quam inter plus et minus materiæ et circumstantiarum prudentia constituit.

Animadversio duplex circa divisionem.

39. Circa divisionem, cum prudentiæ, tum aliarum virtutum cardinalium primo observandum est, omnes illas usque ad infimas species dividi in *acquisitas* et *infusas :* ad hunc sensum ut nulla sit hujusmodi virtus acquisita, cui non correspondeat alia infusa ejusdem nominis, et respiciens eandem materiam sub altiori motivo : et ideo de hac divisione admodum generali et quasi transcendentali non amplius curabimus, sed sequemur dumtaxat unum ejus membrum, in quo aliud subintelligitur. Sequemur autem membrum et lineam virtutis infusæ : tum quia ad theologicum institutum magis spectat. Tum etiam quia prædicta linea habet majorem latitudinem, eo quod sunt aliquæ virtutes morales infusæ, quibus nullæ acquisitæ correspondent : quod suis locis notabitur.

Secundo observa triplex esse genus partium alicujus virtutis : nempe *integrales*, *subjectivæ* et *potentiales*. Partes *integrales* dicuntur non aliqui habitus, aut actus partiales, ex quibus ipsa virtutis essentia coalescat (est enim quælibet virtus, sive pro habitu, sive pro actu sumatur, una simplex qualitas incomposita et indivisibilis, ut alibi est ostensum), sed quædam conditiones aut dispositiones, functiones vel actus, quæ adesse oportet, ut opus virtutis perfectum evadat. Partes *subjectivæ* sunt species virtutis, de quibus illa essentialiter prædicatur, sicut animal de homine, equo et leone, etc. Unde totum id quod est de ratione virtutis divisæ, debet in singulis partibus reperiri. Partes denique *potentiales* vocantur quædam virtutes minus principales, quæ alteri principaliori adjunguntur, cujus rationem non perfecte attingunt, sicut attingunt subjectivæ : ac proinde nec talis virtus de eis quidditative prædicatur. Habent vero cum illa connexionem : vel quia ordinantur ad actus minus principales in eadem materia : vel quia in modo procedendi et moderandi passiones et actus appetitus, assimilantur modo proprio talis virtutis. Et licet nunquam plene participent rationem virtutis cardinalis cui attribuuntur ; aliquando tamen ex aliis capitibus perfectionem ejus absolute superant : ut de *latria* quæ ponitur pars potentialis justitiæ diximus supra ad articulum secundum quæstionis 61.

Quod si præter has omnes partes meminimus aliquoties in hac arbore *partium objectivarum*, istæ tamen non sunt proprie partes virtutis, sed magis partes objecti in esse rei sumpti : unde dividere aliquam virtutem secundum has partes solum est assignare illi diversa nomina secundum diversas partes objecti, in quas omnes eadem prorsus virtus in specie atoma inclinat. Neque est ita frequens usus istarum partium in virtutibus moralibus sicut in pure intellectualibus præsertim in scientiis.

Partes integrales prudentiæ.

40. Partes igitur integrales prudentiæ communiter assignantur octo : *memoria*, *intellectus*, vel *intelligentia*, *docilitas*, *solertia* sive *eustochia*, *ratio*, *providentia*, *circunspectio*, et *cautio*, ex quibus quinque priores spectant ad prudentiam secundum quod est cognoscitiva, consiliando per eubuliam, et judicando per sinesim vel gnome : nam omnes illæ deserviunt perfecto consilio et judicio. Tres vero posteriores pertinent ad prudentiam secundum principalem ejus actum, qui est *præcipere* et *applicare ad opus*. — *Memoria* ergo est recta dispositio potentiæ cognoscitivæ ad memo-

Memoria.

randum

randum de præteritis. Vel est recordatio eorum quæ legimus, audivimus, vidimus aut aliter experti sumus : ex quibus facile colligimus quid in præsenti negotio expediat : plurimum enim valent ad prudentiam, cum exempla aliorum, tum experientia ipsa et assidua variorum lectio. — *Intellectus* sive *intelligentia* dicit præsentium notitiam : ut enim prudenter judices, necesse est præsentem statum rei tibi esse probe perspectum. Specialiter vero importatur eo nomine recta cognitio et æstimatio de fine particulari, qui est particulare principium syllogismi prudentiæ. Differtque a cognitione habitus principiorum dicti etiam *intellectus*, quia iste est de fine in universali. *Docilitas* est per quam aliquis fit disciplinæ bene susceptivus : et ita importat affectum et promptitudinem ad discendum. — *Solertia*, a quâ dicta est *solicitudo*, nam *solicitus* dicitur quasi *solers* et *citus*, diffinitur sic : *est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit.* Deservit autem ut homo per seipsum inquirendo, cito assequatur rectam rei æstimationem. — Et accipitur pro *eustochia* cujus est pars : nam *eustochia* est bene conjecturativa de quibuscumque : *solertia* autem ut ponitur ejus species, est facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii. Sed cum ponitur pars prudentiæ sumitur latius et convertitur cum eustochia. — Ad solertiam reducenda videtur vel cum ea convertenda *sagacitas* prout accipitur in bonum, tribuiturque hominibus. Nam et solet accipi in malum ut est eadem cum astutia. Et secundum primam nominis impositionem, non hominibus, sed brutis acutioris sensus convenit : *sagax* enim et *sagacitas* dicuntur a verbo *sagio*, quod proprie de canibus dicitur, qui odoris ductu ferarum vestigia pervestigant, vulgo *rastrear, o sacar de rastro.* Extenditur vero ad omne quod est callide et acute aliquid dignoscere et præsentiscere, indeque *præsagire* et *præsagium* dicitur de futurorum cognitione, quasi illa antequam eveniant sentire. *Ratio* dicit aptitudinem ratiocinandi, et aliud ex alio legitime colligendi : unde non sumitur pro ipsa potentia ratiocinativa, sed magis pro bona ejus dispositione et usu. — *Providentia* videtur importare prospectum futurorum, nam ratione illius teste Isidoro libr. 10 etymolog. cap. 15 : *Prudens* dicitur quasi *porro* sive *procul videns : perspicax enim est, et incertorum videt casus.* Et hoc modo est quædam pars integralis distincta realiter a prudentia et ejus actu. Potest etiam dicere rectam ordinationem eorum quæ sunt ad finem : et secundum hoc non differt ab ipso principali actu prudentiæ, qui est præcipere et ordinare. Numeratur vero inter ejus partes integrales, quia rectum prudentiæ opus quasi coalescit ex ejus actu substantiali, et ex aliis conditionibus quæ disponunt aut concurrunt ad talem actum. — *Circunspectio* dicit attentionem ad omnia quæ occurrunt, et conferentiam illius quod in finem ordinatur, cum his quæ circunstant : ne quid ex necessariis desit in opere. — *Cautio* denique importat attentionem ad præcavenda mala quæ possunt bonis admisceri : et sic curat ut quantum fieri potest vitentur incommoda, quibus res expositæ sunt, ne forte incidat *in Scyllam, cupiens vitare Charybdim*, quæst. 49, per totam.

41. Tanquam in species sive partes subjectivas dividitur primo prudentia in eam, qua unusquisque regit seipsum suosque actus, intendens bonum proprii suppositi in ordine ad finem humanæ vitæ : et in eam qua dirigit aliquam multitudinem, vel se in ordine ad illam, intendens commune bonum ipsius multitudinis. Prima vocatur *prudentia monastica*, idest *solitaria* sive *personalis :* et pro ea stat nomen prudentiæ quoties absolute et sine addito profertur. Secundam possumus appellare *gubernatricem*, subdividiturque in quatuor species : nempe *regnativam* sive *politeumaticam, politicam, œconomicam* et *militarem :* quæ differunt juxta diversitatem multitudinum, et juxta diversos fines pro quibus congregantur. Quando enim multitudo congregatur in perpetuum ad civiliter convivendum, sicut est multitudo Civitatis, Provinciæ aut Regni, dicitur *prudentia regnativa* : non quia ad solum regnum se extendat, sed sumpta appellatione a perfectissima specie regiminis, quæ est Regni. Unde sub prædicta prudentia continentur tot species atomæ (si veræ sunt species, et non tantum partes objectivæ) quod sunt modi regiminis ordinati ad bonum commune. Hi autem adminus sunt tres : primus, cum unus tartum præsidet toti multitudini : quod est regimen regni et monarchiæ : illeque unus qui gubernat vocatur *Monarcha* vel *Rex*, et *monarchica* ejus prudentia. Secundus est, cum pauci et optimi gubernant : et hoc regimen vocatur *aristocratia*, idest *gubernatio optimorum.* Seu *oligarchia*, idest *status rei-*

Intellectus.
Docilitas.
Solertia.
Eustochia.
Sagacitas.
Ratio.
Providentia.
Circumspectio.
Cautio.
Partes subjectivæ.
Prudentia monastica.
Regnativa.
Monarchica.

publicæ paucorum constans dignitate. Prudentia vero istius regiminis appellatur *aristocratica*, seu *oligarchica* (quamvis inter aristocratiam et oligarchiam, atque adeo inter earum prudentias forte sit diserimen penes qualitatem aut numerum illorum paucorum qui gubernant. Dicuntur enim *aristocratici* qui virtute dignitatem metientes, optimorum fovent statum (teste Budæo in annot. ad Pand.). *Oligarchici* vero vocantur, qui dignitatem partim in censu et facultatibus, partim in generis nobilitate ponentes, paucorum gaudent principatu. Tertius est in quo multi multitudinem dirigunt, et appellatur *democratia*, et ab Aristot. *respublica* seu *imperium populare*, et ejus prudentia dicitur *democratica* quæ etiam dici potest *politica:* in alio tamen sensu ab eo in quo *politicam* nuncupabimus secundam speciem prudentiæ gubernatricis. Nomina illa *Oligarchia*, et *Democratia* sumuntur quandoque pro vitiis contrariis ut videre est apud Aristotelem lib. 3 Politic. cap. 5, de quo infra. Imo et nomen *monarchiæ*, quod ex consuetudine accommodatur ad rectum regimen unius, ex vi vocabuli solum dicit regimen unius prout indifferens ad rectum et tyrannicum : quo sensu accipit illud Philosophus eodem loco.

Aristocratica.

Democratica.

Secunda species prudentiæ, quam reduximus ad gubernatricem, eo quod est ad altemrum, appellatur a Divo Thoma *politica:* quia per illam homo ut civis et politicus dirigit proprios actus in ordine ad bonum commune suæ reipublicæ : sicut per monasticam in ordine ad proprium suæ personæ. Estque hæc prudentia propria civium, et subditorum in ordine ad obsequendum principantibus. Alia tamen ratione vocatur hæc prudentia *politica*, atque illa quam modo cum democratica convertimus. Quoniam nomen *politicæ*, commune est ad omne regimen respiciens bonum multitudinis : et ideo potest applicari cuilibet speciei hujus regiminis et ejus prudentiæ. Illis vero specialiter applicandum erit, quæ non habent nomina ita propria : uti est prudentia qua quis dirigit se ad bonum multitudinis : et illa qua multi multitudinem regunt.

Politica.

Tertia est prudentia *œconomica*, per quam quis regit propriam domum et familiam, quæ est multitudo adunata ad totam unius vitam, et est quasi media inter regnativam et monasticam : sicut domus medio modo se habet inter unam singularem personam, et Civitatem vel Regnum. — Quarta denique est prudentia *militaris* quæ dirigit in rebus bellicis multitudinem ad tempus collectam in ordine ad patriam ab hostibus tuendam, eorumque repellendos insultus. De his omnibus quæst. 50, per totam. — Addunt aliqui prædictis ut distinctam prudentiam *legislatricem* seu *legis positivam*. Immerito tamen, quia *leges condere* non est actus unius singularis specialis prudentiæ sed communis omnibus contentis sub regnativa : et ita non requirit aliam virtutem prudentiam specialem, quæst. 50, artic. 1 ad 3.

œconomica.

Militaris.

42. Non desunt qui omnibus his speciebus prudentiæ gubernatricis, vel saltem regnativæ negant rationem virtutis simpliciter dictæ : quia cum ordinentur ad aliorum utilitatem, non videntur rectificare appetitum proprii suppositi, nec proinde facere absolute bonum habentem : sed hoc dicunt convenire soli prudentiæ monasticæ, quæ consulit bono sui suppositi : proindeque eam dumtaxat esse simpliciter virtutem, et simpliciter prudentiam ; cæteras vero potius esse quasdam artes : sicut ars nautica, ars negotiandi, etc. Sed hoc admitti non debet : nam et justitia semper intendit bonum alienum, et non ideo amittit aliquid de perfectione virtutis : quia adhuc in respiciendo tale bonum subordinatur prudentiæ monasticæ, quæ omnia, etiam quæ sunt ad alios, disponit ut conferunt ad rectitudinem proprii appetitus : ita ergo tenendum est de prædictis speciebus prudentiæ : licet enim in aliorum regimine, vel sui in ordine ad illos occupentur, totum id est cum subjectione ad prudentiam monasticam, nec aliter quam ex ipsius imperio operantur : nunquamque obliviscuntur ejus finis, qui est rectitudo proprii appetitus, Hujus enim rectitudinis pars non modica est, quod homo recte et ordinate se habeat in gubernatione eorum, quorum curam assumpsit, vel sibi commissa est. Et ideo omnis defectus contingens in hujusmodi gubernatione, non modo est contra prudentiam gubernatricem, sed etiam contra monasticam, et contra rectitudinem proprii appetitus : sicut qui contingunt in justitia et aliis virtutibus moralibus. Fatemur autem reperiri in materia prudentiæ gubernatricis aliquam vel aliquas artes, ut in militia ars ducendi exercitum, struendi aciem, etc. Non tamen hæc est quam vocamus *prudentiam militarem*, sed illi deservit.

Sunt virtutes simpliciter.

Prudentiæ monasticæ non assignavimus aliquas species, quia tenemus cum Angelico

Doct. esse speciem atomam, propter unam rationem formalem indivisibilem sui objecti, quod est *agibile in ordine ad finem humanæ vitæ*. Vide supr. disputat. 4, a numero 5, ubi rejecimus oppositam sententiam constituentem pro unaquaque morali virtute suam prudentiam partialem.

Partes potentiales.

43. Sequuntur partes prudentiæ potentiales, sive quæ ordinantur ad actus minus principales deservientes principalissimo. Hujusmodi autem virtutes sunt tres : nempe *Eubulia*, *Sinesis* et *Gnome*. Etenim in intellectu practico in ordine ad agibilia, præter universalia judicia circa finem, quæ rectificat synderesis, tantum sunt tres actus versantes circa media : nempe consilium, judicium stricte dictum et imperium : ex quibus perfectissimus est imperium, ad quod tam judicium, quam consilium ordinantur, et ita debet immediate pertinere ad ipsam prudentiam, quæ inter virtutes media respicientes est perfectissima. Pro

Eubulia.

rectificando vero consilio, ponitur *Eubulia*, sic dicta ab *eu*, quod grece est *bonum*, et *bule*, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio* vel *bene consiliativa*. Ad rectificandum autem judicium, ponuntur duæ virtutes : nem-

Sinesis.

pe *Sinesis*, quæ latine sonat *bonam sensationem* (et ideo qui græce *seneti* latine *sensati* dicuntur, quia recte judicant de agendis, indeque *senes* dicimus annosos et veteranos, quia in eis ratione experientiæ vigere solet

Gnome.

judicium), et *Gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem judicii altiorique via et magis abscondita quam *sinesis* judicium de rebus profert. Unde differunt duæ istæ virtutes : quia *sinesis* judicat secundum communes leges, et ideo est directiva communis justitiæ legalis : *gnome* vero judicat secundum rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, a qua proinde dirigitur epikeia, quæ est altior justitia quam legalis communiter dicta. Tota quæst. 51. Vide etiam quæ diximus supra ad articulum 6, quæstionis 37. Multiplicatio et subdivisio harum virtutum fieri debet juxta multiplicationem et divisionem prudentiæ : utrobique enim procedit eadem ratio distinctionis, nempe diversitas finis et modi regiminis ad quod ordinantur. Unde quot esse diximus prudentiæ species, totidem debent esse species eubuliæ, et totidem sinesis, et gnome. — Omnes species prudentiæ et omnes partes potentiales subjectantur in intellectu practico, eo quod in ipso est consilium, judicium practicum et imperium.

Donum consilii.

44. Dicamus de dono prudentiæ correspondente, quod est *donum consilii* : ita appellatum, non quia ad solos actus consilii, et non ad judicium et imperium se extendat ; sed quia *judicare* et *præcipere* non tam videntur actus moti ab alio, quam se et alios moventis. Et quia in donis mens nostra potius se habet ut mota ab Spiritu Sancto, quam ut movens, non fuit ita conveniens prædictum donum a judicio vel præcepto denominari ; sed potius a consilio, per quod aptius significatur motio mentis consiliatæ a Deo consiliante ; quæst. 52, articul. 3 ad 1. Quod non est sic intelligendum quasi mens ipsa mere passive se habeat : aut non voluntarie eliciat actus doni consilii : sunt enim prædicti actus vitales et liberi utpote valde meritorii, atque adeo a principio efficiente intrinseco : sed tantum datur intelligi adesse specialem quandam motionem, qua filii Dei aguntur ab Spiritu Sancto, ut ipsi agant supra regulas prudentiæ et supra communiorem modum rationis, salva semper arbitrii libertate. Necessitas hujus doni hinc habetur : quia homo per virtutes prudentiam, eubuliam, etc. sive acquisitas, sive infusas tantum dirigitur ad inquirendum consilium, determinandumque judicium et præceptum secundum modum, quem comprehendere et assequi potest ratio consiliantis : unde quia humana ratio, adhuc per lumen supernaturale consueto modo illuminans, comprehendere non valet singularia omnia et contingentia, quæ occurrere possunt, ob idque mortalium cogitationes sunt timidæ, et providentiæ incertæ, oportet ut multoties in prædictorum inquisitione dirigatur specialiter a Deo, qui omnia comprehendit. Et hoc fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio ab ipso Deo excogitato et ex ipso accepto. Sicut et in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt ad consilium investigandum, illud a superioribus requirunt, accipiuntque ab eis, quod illi majori lumine excogitarunt, eadem quæstione, articulo 1 ad 1.

Beatitudo.

45. Huic dono respondet quinta beatitudo, scilicet *Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur*. Ratio est, quia : consilium ex sua ratione versatur circa utilia quæ sunt ad finem, et ideo supernaturali dono consilii illa opera speciali titulo tribuenda erant, in quibus utilitas ad finem supernaturalem consequendum maxime relucet : qualia sunt opera misericordiæ secundum illud 1 ad Timotheum 4 : *Pietas ad*

omnia utilis est. Neque hujusmodi opera et beatitudo tribuuntur prædicto dono tanquam elicienti, sed tanquam specialiter in eis dirigenti; eliciuntur autem a virtute misericordiæ, quæst. 52, articul. 4. Non assignat Apostolus inter duodecim fructus aliquem pro dono consilii, aut virtute prudentiæ: quia fructus importat rationem ultimi, et in practicis, uti sunt prædicti habitus, ultimum non est in intellectu vel cognitione, sed in operatione alterius potentiæ, quæ cognitione practica dirigitur. Quæ operatio dabitur ut fructus, misericordiæ, charitati, aut alteri virtuti a qua eliciatur, non autem prudentiæ vel dono consilii, ibidem ad 3.

Vitia opposita.

46. Prudentiæ et virtutibus sibi annexis opponitur per defectum vitium *imprudentiæ*, quæ dividitur in quatuor species: nempe *præcipitationem*, quæ adversatur rectitudini consilii, atque adeo *eubuliæ: inconsiderationem* quæ opponitur rectitudini judicii: proindeque erit duplex, alia contra *sinesim* et alia contra *gnome: inconstantiam* et *negligentiam*, quæ opponuntur rectitudini et efficacitati imperii, et sic *prudentiæ* immediate, quæst. 53 et 54. Per excessum opponuntur illa vitia, quæ falsam imaginem prudentiæ et sagacitatis præseferunt, quæ sunt sex: *prudentia carnis, astutia* dicta etiam *calliditas*, et aliquando etiam *sagacitas, dolus, fraus, nimia solicitudo temporalium*, et *nimia solicitudo futurorum*, quæstione 55. Sub prudentia carnis intelligitur etiam *mundana*, quia et ea quæ mundi sunt appetimus propter carnem. Et si velis etiam distinguere *prudentiam diabolicam:* cujus fit mentio Jacob. 3, ubi sapientia seu prudentia prava dividitur in *terrenam, animalem* et *diabolicam:* omnes autem ab apostolo Paulo Rom. 8 sub prudentia carnis comprehenduntur, eadem quæstione, articulo 1 ad 3. Nec videtur dubitandum omnia prædicta vitia, sive quæ excedunt, sive quæ deficiunt, multiplicari juxta multiplicationem specierum prudentiæ: siquidem contra quamlibet prædictarum specierum contingit omnibus istis modis peccare. Sed deficiunt nobis plura nomina præsertim vitiorum quorum proinde multæ species atomæ manent ignotæ. Nominat vero Aristoteles lib. 3 Politicorum, cap. 5, tria vitia contra tres species prudentiæ regnativæ: nempe *Tyrannidem*, quæ opponitur prudentiæ monarchicæ, *Oligarchiam*, sive *paucorum potentiam*, quæ opponitur Aristocratiæ: et *Democratiam* seu *popularem statum* contra prudentiam, quam supra diximus *Democraticam*. Hæc enim duo nomina *Democratia* et *Oligarchia* aliquando pro prædictis virtutibus, aliquando vero ut ab Aristotele loco citato, pro contrariis vitiis usurpantur, ut numero 41 tetigimus. Tunc autem vitia ista contingunt, quando regimen sive multorum, sive paucorum, sive unius, non ad communem populi utilitatem, sed ad propriam eorum qui gubernant ordinatur: unde videntur esse species prudentiæ carnis.

§ VII.

De virtutibus moralibus: specialiter vero de justitia, ejusque partibus integralibus, et subjectivis.

Virtus moralis.

47. Ultimum membrum generalis divisionis quam sequimur, est *virtus moralis:* sive quæ residet in appetitu subjecto per se regulis prudentiæ. Dicitur enim *moralis a more*, quod nomen significat inclinationem ad aliquid: unde quia inclinari proprium est potentiæ appetitivæ (cognoscitiva enim potius trahit ad se illa quæ cognoscit, quam ad ipsa inclinetur) fit, eas dumtaxat virtutes debere dici *morales*, quæ appetitum perficiunt. Imo non omnes perficientes appetitum sic appellantur, sed quæ habent pro materia et objecto aliquid creatum, atque adeo per se dependent a regulis prudentiæ determinantis et regulantis tale objectum. Quæ vero ipsum finem ultimum immediate attingunt, sicut charitas et spes, sunt per se supra prudentiam constituuntque altius genus, nempe *virtutis theologalis.*

Divisio

Dividitur primo moralis virtus in *Justitiam, Fortitudinem et Temperantiam*, quæ perficiunt tres potentias appetitivas, nempe justitia voluntatem, fortitudo irascibilem, et temperantia concupiscibilem. Estque hæc divisio adæquata, quia nulla est virtus moralis, quæ vel sub aliqua ex prædictis non contineatur tanquam species, vel ad eam ut pars potestativa non reducatur. Excedit quoad perfectionem duas alias justitia: et ex illis fortitudo temperantiam: nulla tamen adæquat prudentiam. Cum enim radix totius moralis boni sit ratio, oportet inter virtutes cardinales illam esse præcipuam, quæ perficit immediate ipsam rationem, in eaque subjectatur, quæ perficit potentiam appetitivam magis rationi propinquam, sicut est voluntas, in qua

residet

resident justitia, et post voluntatem irascibilis, in qua est fortitudo. Post irascibilem vero concupiscibilis in qua resident temperantia. Vide Divum Thomam supr. quæst. 66, articul. 1 et 2, 2, quæst 58, articul. 12. Animadvertimus autem, antequam ad singulas virtutes morales explicandas accedamus, nos circa earum subjectum non aliam secuturos viam, nisi quam disputation. 2 et 3 hujus tractatus, ut Divi Thomæ propriam elegimus. Ubi probavimus omnes virtutes sive acquisitas, sivi infusas versantes circa passiones ; uti sunt fortitudo et temperantia, fereque omnes illarum partes, collocandas esse in solo appetitu sensitivo, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem tanquam in duas potentias realiter distinctas ; solam vero justitiam cum suis speciebus et partibus, et si quæ aliæ passiones non respiciunt, subjectari in voluntate. Cæterum cui placuerit opposita opinio, vel quæ virtutes versantes circa passiones duplicat aliasque in appetitu sensitivo, et alias in voluntate collocat ; vel quæ negat ullas esse in prædicto appetitu, ac proinde omnes in sola voluntate constituit, non idcirco doctrina hujus nostræ arboris inutilis erit : sed facillime omnium inveniet subjecta, distinguendo virtualiter voluntatem in eminenter irascibilem, et eminenter concupiscibilem juxta dicta numer. 2. Omnes enim virtutes quas nos in sensitiva irascibili constituimus, ponet prædicta opinio in voluntate prout est eminenter irascibilis : et omnes quas ponimus in concupiscibili sensitiva, constituet illa in eadem voluntate prout est eminenter concupiscibilis. Sive in ipso sensitivo appetitu, simul concedantur aliæ similes virtutes ; sive non. Qua animadversione præmissa, nemo doctrinam deinceps tradendam diminutam judicabit, quia ad unum dicendi modum non omnino universalem restringitur. Quippe idem fere ordo juxta alias sententias proportione servata est tenendus. Circa justitiam vero et ejus partes vix est qui itinere nostro non gradiatur. Ad eam itaque deveniamus.

Justitia ergo secunda cardinalium virtutum prima est et præstantissima inter morales. De quibus loquens Philosophus 5 Ethic. cap. 1 : *Præclarissima virtutum* (inquit) *est justitia, et neque Hesperus neque Lucifer ita admirabilis.* Sumitur autem ejus nomen dupliciter. Primo large pro collectione omnium virtutum. Nam quia *justum* dicitur quod est alicui adæquatum, et in quolibet actu virtutis est adæquatio cum rationis regula, simulque per omnes illas appetitus prædictæ regulæ conformatur, non immerito unaquæque virtus dicta est pars justitiæ, et collectio omnium ipsa justitia. Quæ acceptio frequens est apud scripturam et Patres. Imo quia radix virtutum omnium est gratia et charitas, multoties istæ nomen *Justitiæ* sibi adsumunt, ut patet per Augustin. lib. de natura et gratia cap. 38 et cap. ult. *Charitas inchoata inchoata justitia est, charitas magna magna justitia est, charitas perfecta perfecta justitia est.* Et omnes in gratia constitutos vocamus *justos* propter ipsam gratiam. Secunda accipitur determinate pro virtute quæ est ad alterum, ponitque æqualitatem inter personas diversas aut inter personam et aliquid gerens munus personæ. Et ista est proprior acceptio, quia justitia proprie non dicitur ad se, sed ad alterum. Sicque accipitur in præsenti dum cæteris virtutibus annumeratur.

Duplex acceptio justitiæ. D. Aug.

48. Diffinitur autem : *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens.* Ac si diceretur, quod est habitus existens in voluntate, eam firmiter et constanter inclinans ad tribuendum unicuique quod suum est. Unde brevius Divus Ambros. lib. 1 de offic. cap. 24, sic diffinit : *Justitia est virtus, quæ sua cuique distribuit.* Hoc est *tribuit et reddit.* Et licet utraque diffinitio propria videatur justitiæ particularis, quæ respicit determinatas personas, nihil tamen est in illis quod non competat legali, quæ attendit bonum commune. Imo omnibus virtutibus justitiæ annexis, quæ dicuntur partes ejus *potentiales* adaptari potest, quamvis diminute et imperfecte, sicut illæ rationem justitiæ participant.

Diffinitio justitiæ proprie dictæ. D. Amb.

Objectum justitiæ est *jus.* Quod nomen tripliciter sumitur. Primo pro lege determinante quid ex justitia unicuique sit tribuendum : et ita distinguimus jura sicut leges in *jus positivum, jus naturale, divinum, humanum, civile, canonicum, etc.* Secundo pro legitima potestate, quæ ad aliquid nobis competit : quo pacto solet ita describi : *Jus est potestas legitima ad rem aliquam obtinendam, vel ad aliquam functionem aut quasi functionem, cujus violatio injuriam constituit.* Tertio accipitur prout est idem quod *justum* sive *æquale ad alterum :* in quo importatur ratio debiti. Omnibus ergo istis modis *jus* pertinet ad vir-

Object.

Jus quotuplex.

tutem justitiæ : aliter tamen et aliter : nam primo modo est ejus regula, eo quod omnis justitia regulatur lege determinante quid unicuique debeatur, quidque illi sit reddendum. Secundo vero est conditio omnino necessaria, quia cui nulla est legitima potestas ad aliquid, nihil potest esse debitum, atque adeo nec reddi æqualiter ex justitia : quia æqualitas ista attendenda est respectu prædictæ potestatis. Tertio autem modo est objectum specificativum justitiæ, circa quod ipsa directe et immediate versatur. Directe enim respicit hæc virtus hoc quod est *dare unicuique quod suum est*, atque adeo tantum quantum sibi debetur, quæstione 57. Ob hoc quippe medium justitiæ dicitur *medium rei ;* medium vero aliarum virtutum *medium rationis :* non quia ipsa justitia non attendat etiam medium constitutum per prudentiam, atque adeo medium rationis : sed quia hæc in materia justitiæ non aliter constituit medium quam per æqualitatem secundum rem, ut tantum reddatur, quantum reipsa debetur, seu quantum est recipientis apud illum qui retribuit : cum tamen in materia temperantiæ et fortitudinis medium non sit æqualitas a rebus determinata, sed quam prudentia attentis omnibus circumstantiis constituit : quæ proinde modo erit plus, modo minus, modo sic, modo aliter, secundum quod circumstantiæ temporis, loci, personarum, etc variantur, ut vidimus supr. ad artic. 1 et 2 quæstionis 64.

Medium justitiæ.

49. Ponuntur duæ partes integrales justitiæ : nempe *facere bonum, et declinare a malo*, quæst. 69, articul. 1. Sed hæc possunt accipi dupliciter ; vel communiter pro quomodolibet accedere ad bonum, et a malo recedere : et hoc pacto non magis spectant ad justitiam, quam ad alias virtutes : nam quælibet exercendo suum actum bonum, et accedendo ad illum, ab opposito malo declinat, ipseque accessus boni est mali recessus. Vel specialiter pro eo quod est facere bonum debitum proximo, v. g. restituere, et vitare ac repudiare malum, quod est illi nocivum, puta non furari : et hoc modo sunt partes integrales justitiæ, quia non nisi ex utraque completum munus et finis justitiæ coalescit. Cum enim perfecti agentis sit et rem constituere, et constitutam conservare, oportet ut ad eandem justitiam, cujus est constituere æqualitatem ad alterum tribuendo illi quod suum est, pertineat etiam conservare æqualitatem

Partes integrales.

constitutam, vitando et removendo mala justitiæ, per quæ destruitur. Primum dicitur *facere bonum*, secundum *declinare a malo :* unde sine his duobus non est justitiæ opus integrum et perfectum. Prædicta autem *a malo declinatio* non dicit solam negationem, sed actum positivum voluntatis repudiantis malum, distinctumque a prosecutione : ut *velle non furari, velle non occidere.*

Præter utrumque vero istum actum, qui est a justitia elicitive, tribuitur illi actus judicandi : non elicitive (elicitur enim a sinesi vel gnome) sed dispositive, quia voluntate bene disposita per habitum justitiæ circa ea quæ sunt ad alterum, recte intellectus judicat de illis : judicat enim unusquisque, sicut est affectus. Et quamvis ex aliis virtutibus quælibet etiam disponat pro recto judicio in sua materia, castus enim bene judicat de castitate, humilis de humilitate, etc. potiori tamen ratione *judicium* tribuitur justitiæ, quam illis : quia nomen *judicii* ex prima impositione importat rectam determinationem ejus quod est justum et justitiæ materia (nam secundum rem *judicium* a *justo* vel *justitia* derivatur ; non e contra), per extensionem vero tractum est ad significandam determinationem prudentiæ in aliis materiis quæst. 60, art. 1.

Judicium.

50. Dividitur autem justitia divisione generis in species in *commutativam, distributivam et legalem.* Prima est justitia partis ad partem : secunda totius ad partes : tertia partium ad suum totum. Cum enim munus justitiæ sit æqualitatem inter aliqua constituere : ut scilicet unumquodque alteri reddat, quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines illorum inter quæ ponitur æqualitas, distinctæ species justitiæ consurgunt. Hujusmodi autem habitudo tantum est triplex : nempe vel partis ad partem, ut unaquæque det alteri quod suum est : et hæc est justitia *commutativa*, ad quam pertinent commutationes, emptiones, venditiones et omnes contractus ex quibus consurgit obligatio unius partis ad aliam. Vel potest esse habitudo totius ad suas partes, ita quod ipsum totum unicuique parti tribuat, quod ei competit. Et hæc vocatur *distributiva*, ad quam spectat distributio præmiorum et bonorum communium. Utraque vero dicitur *justitia particularis*, quia attendit bonum partium. Vel denique prædicta habitudo potest esse partium ad suum totum : ut scilicet unaquæque pars ita se habeat

Divisio justitiæ.

Commutativa.

Distributiva.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

habeat sicut bono totius expedit, tribuatque communitati, quod debet. Et ista appellatur Legalis. justitia *legalis*, quia potissimum curat ut leges in suo robore conserventur, et observentur, quatenus media hac observatione ipsum bonum commune conservatur. Et licet obedientia aspiciat etiam legis adimpletionem ; non tamen formalissime secundum quod per eam conservatur prædictum bonum commune ; sed quatenus superiori præcipienti debita tribuitur observantia et subjectio. Dicitur etiam prædicta justitia *generalis* quia per suum imperium omnium aliarum virtutum actus ad bonum commune ordinat quæst. 58, articul. 5 et 6, et hæc est virtus, quam in religionibus dicimus *observantiam regularem*.

Observantia regularis.

51. Justitia commutativa, et justitia distributiva sunt species atomæ propter unitatem suarum rationum formalium, quia scilicet in unaquaque attenditur idem modus accipiendi medium, et constituendi æqualitatem, ut statim explicabitur; licet per materias satis diversas divagentur, et præsertim commutativa quæst. 61, artic. 3. Modus autem commutativæ est, ut servetur inter partes æqualitas rei ad rem, prout scilicet unaquæque pars tantum reddit alteri, quantum ex ejus bonis ab ea accepit, vel retinet apud se, verbi gratia, si Petrus tibi commodavit decem, decem debes illi reddere : si vero centum, centum, semperque debet esse absolute æqualis quantitas dati et accepti. Modus vero distributivæ in eo consistit, ut servetur in his quæ distribuuntur æqualitas proportionum: ut scilicet unicuique detur secundum sua merita, principalitatem, vel necessitatem, etc. atque adeo quantum una persona excedit aliam, in eo quod est ratio accipiendi, tanto plus debet accipere, ut sit æqua distributio. Ratio vero est, quia in commutativa justitia, quæ est partis ad partem, non est alia causa ut una det alteri, nisi quia ab ea accepit, vel quod illius est possidet : ac proinde tantundem reddere debet, quantum accepit vel possidet, et non plus, aut minus. At vero in distributiva, quæ est totius ad partes, ratio dandi est habitudo uniuscujusque partis ad totum, et uniuscujusque personæ ad communitatem. Unde illa plus debet recipere, quæ principalior est, et de toto plus bene meruit : talisque debet esse excessus retributionis ad retributionem, qualis est partis ad partem, et personæ ad personam, non in quibuslibet, sed in ea ratione quæ est causa recipiendi. Prima vocatur *æqualitas quantitativa et arithmetica*, quia est æqualitas inter duas quantitates absolute consideratas, ut inter decem et decem, viginti et viginti. Secunda vero appellatur *æqualitas proportionalis et geometrica*, quia solum est æqualitas inter proportiones inæqualium quantitatum : ut si dicamus æqualiter se habere sex ad quatuor, atque tria ad duo, quia utrobique est proportio ejusdem speciei, nempe *sesquialtera*, in qua extremum majus includit totum minus et ejus dimidium : excessus tamen quantitatum sunt inæquales, quia sex superant quatuor in duobus ; tria vero non excedunt duo nisi in uno, quæstion. 61, articul. 2. Si vero petas quam æqualitatem servet justitia legalis ? Dicendum est magis observare æqualitatem *geometricam*, quia unaquæque pars dat toti proportionate ad suam habitudinem et possibilitatem : et sic una plus, alia minus. Quia tamen una pars in reddendo non debet attendere quid reddat alia, sed quid ipsa possit, seu quid totum ab illa exigat (considerare namque omnium proportiones ne exactio iniqua sit, munus est totius, non partis) ideo prædicta æqualitas habet etiam aliquid *arithmeticæ*.

Duplex æqualitas, pro speciebus justitiæ.

52. Justitia legalis dividitur in eam quæ respicit bonum commune et legum observantiam attendendo ad verba legis, et non nisi juxta illa, ad intentum legislatoris : et in eam quæ prætermittendo verba legis, eo quod lex ibi deficit, solum attendit legislatoris intentionem et animum, ut ita fiat sicut in hoc casu attentis omnibus circumstantiis fieri vellet. Prima retinens commune nomen justitiæ legalis appellari potest *justitia legalis specifica*, et specialiter applicatur illi nomen *regularis observantiæ :* dirituque a virtute judicativa secundum leges et regulas communes, quæ est *synesis*. Secunda autem vocatur græce *Epikeia*, sive *epie iceia* ab *epi*, quod est *supra*, et *eikeion*, quod est *justum*, quasi justitia suprema, vel supra omnes alias justitias : est enim præstantissima justitiæ species, et dirigitur a virtute judicativa supra omnes regulas, scilicet *gnome*. Latine autem hæc justitia vocatur *æquitas* q. 120, art. 1; et diffinitur a Cajetano hoc modo : *Æquitas est directio legis ubi deficit propter universale.*

Duplex justitia legalis.

Epikeia

Æquitas.

Dicitur *directio* propter adjunctam virtutem judicativam nuper dictam, nam *dirigere* ad intellectum pertinet. Vel sumpta directione pro rectificatione, quæ est etiam com-

munis voluntati, in qua residet *epikeia*. Dicitur *legis ubi deficit* sive positivæ, sive naturalis : utriusque enim præcepta quamvis dentur de singularibus, universaliter traduntur, et pro iis quæ contingunt in pluribus; non tamen verba limitata et finita, quibus nobis intimantur determinare possunt omnes casus particulares, quippe sunt infiniti : in quorum aliquibus potest esse diversa ratio omninoque contra rectitudinem, si lex universalis ibi observaretur. Si enim legem naturalem quæ præcipit *reddendum esse sine mora depositum reposcenti*, vellemus applicare huic casui, quod amens repetat repositum ensem, quo se prudenter timetur occisurum, manifeste esset contra rectitudinem et æquitatem prædictæ legis : esset namque in perniciem deponentis, cujus utilitati lex consulit : frequentiusque id accidit in positivis : ut si statuta lege nequis ascendat super urbis murum, et occurrat casus quod hostes invadunt civitatem, et per prædictum ascensum possit illorum invasio impediri, non ascendere, volendo legis verba observare, aperte esset contra rectitudinem et bonum commune, atque adeo contra intentum principale legislatoris. In hoc ergo et similibus ubi lex deficit, dirigit epikeia, dictans non esse legis verba observanda, sed præter illa communi bono consulendum. Verum est autem in lege naturali esse aliqua præcepta, maxime negativa ut *non blasphemandi, non mentiendi, etc.* quorum adimpletio juxta verba legis in nullo casu deficit a rectitudine : sicut neque ex affirmativis per se deficere potest præceptum Deum diligendi, et alia hujusmodi. In quibus proinde locum non habet epikeia.

Explicatur magis diffinitio epikeiæ

53. Denique ponitur in diffinitione, *ubi lex deficit propter universale*, ad excludendos alios defectus qui non pertinent ad epikeiam. Cujusmodi est cum lex deficit propter ambiguitatem, vel obscuritatem verborum, ex qua oritur dubium : tollere enim hoc dubium, legitimumque sensum legis aperire, non est munus epikeiæ, sed interpretationis, quæ authoritative spectat ad Principem conditorem legis, doctrinaliter vero ad legisperitos. Similiter non pertinet ad epikeiam, cum lex deficit propter privilegium alicui concessum a legislatore : quo sublato nullatenus lex vim suam amitteret, neque ex aliquo capite observatio ejus iniqua redderetur. Illi ergo casus proprie sunt epikeiæ materia, quos manifeste lex non comprehendit, et quos si legislator prævidisset, ac de illis loqui vellet attentis omnibus quæ hic et nunc occurrunt, a tali lege excepisset, decrevissetque oppositum : hoc enim dicitur : *deficere legem propter universale :* quia si ad prædictos particulares casus descendisset, decrevisset in illis oppositum, tuncque non esset in tali lege prædictus defectus, quem epikeia corrigeret. Notanter diximus, *attentis omnibus quæ hic et nunc occurrunt :* quia aliqui possunt esse casus, quos legislator ab initio si prævidisset, eorumque meminisse vellet, excepisset a lege universali ; et tamen hic et nunc postquam lex statuta est, non vult extrahi ab illa, sed observari adhuc tunc verba legis : ob majus bonum quod ex legis jam latæ firmitate et veneratione communitati accrescit : cui firmitati, dubium non est, aliqualiter derogari per exceptiones. Unde epikeia utens, debet hoc totum considerare, tuncque solum contra verba legis operari, quando illorum observatio attentis omnibus, majus infert nocumentum bono communi, quam legis prætermissio. Quocirca caute procedere oportet, quia id non sæpe continget. Observat etiam Cajetanus non esse proprie epikeiam, quando lex deficit solum negative, ex eo præcise quod cessat ejus finis ; sed quando deficit contrarie, propterea quod illius observatio manifeste est nociva.

Præstantia illius.

54. Latius aliquantulum prosecuti sumus hanc justitiæ partem. Tum quia ipsa nobilissima et summa justitia est, nec tantum commutativam et distributivam superat, quæ sunt circa bona particularia, sed etiam aliam justitiam legalem quæ bonum commune et legum custodiam respicit solum secundum verba legis : quippe ipsa quoque epikeia prædictum bonum attendit, altiorique via mentem consequitur legislatoris. Imo sortitur altiorem finem proximum et immediatum : nam finis proximus prædictæ justitiæ legalis, v. g. in casu prohibitionis ascensus supra murum, est vitare aliquod inconveniens particulare et determinatum : ut ne muri lædantur, ne merces sine vectigali extrahantur, intromittantur, etc., finis vero epikeiæ agentis contra legis verba ad impediendum ne hostes civitatem invaderent, est salus ipsius civitatis absolute, qui est longe superior finis. Tum etiam quia quo altior est hæc virtus, eo difficilius illius bonum attingitur, eoque periculosius erratur circa ejus usum. Et sæpe numero dum

dum non satis ea quæ diximus penetrantur, putat quis se uti epikeia, cum revera epikeia non sit ; sed violatio et relaxatio legis.

Subjectum justitiæ. Omnes species justitiæ subjectantur in appetitu rationali, qui est voluntas q. 58, artic. 4. Cum enim omnis justitia sit ad alterum, debet esse in illa potentia quæ dirigitur cognitione ordinativa unius ad aliud. Hujusmodi autem non est appetitus sensitivus, quia apprehensio sensitiva quam sequitur non attingit proportionem et habitudinem unius ad alterum, sed sola voluntas quam dirigit intellectus, cujus est ordinare. Hic inserendum videbatur *donum pietatis*, quod respondet justitiæ. Sed quia prædicta correspondentia potius est ad justitiam potentialem, quæ est in ordine ad Deum, quam ad justitiam stricte dictam, quæ tantum respicit homines, collocabimus illud § sequenti inter partes potentiales. — Ex fructibus numeratis ab Apostolo, potest tribui justitiæ ille qui dicitur *fides*, sumptus non pro assensu vel certitudine credendi, quo pacto correspondet fidei theologicæ, vel dono intellectus, sed pro actu fidelitatis, quo fit ut neque per fraudem, neque per dolum proximo noceatur.

Fructus.

Vitia opposita. 55. Circa vitia opposita habet hoc speciale justitia, quod nullum adversatur ei per excessum, sed tantum per defectum, quia per hunc solum tollitur debitum, quod justitia intendit. Peccat enim quis contra justitiam, quia non dat quod debet, aut quia minus dat ; non autem quia plus tribuit quam debet : et ideo quantumcumque in dando excedat, non erit contra justitiam, licet possit esse contra liberalitatem, vel alias virtutes. Nisi forte tribuendo uni plus debito, noceat alteri auferendo ab eo, vel non reddendo quod suum est : tunc autem injustitia formaliter non consistit in eo quod supra debitum illi datur, sed in eo quod hujus debitum minuitur, et sic tota injustitia reducitur ad defectum. Vide sup. in observat. ad artic. 1, quæst. 64, num. 7. Porro vitium deficiens a justitia vocatur *injustitia*, dividiturque in varias species. Illud ergo quod contrariatur justitiæ legali vocari poterit *legalis injustitia*, sive *legum relaxatio*, sub quo comprehenditur quod opponitur justitiæ legali specifice sumptæ, et quod opponitur epikeiæ : hoc autem posterius congruentius diceretur *iniquitas*, sicut epikeia dicitur *æquitas*, nisi nomen *iniquitas* usu ad plura alia esset extensum : et primum posset dici *illegalitas*. Vitium oppositum justitiæ distributivæ est *acceptio personarum*, quando scilicet distribuens bona communia partibus communitatis, non attendit præcise merita aut indigentiam uniuscujusque, sed ipsam personæ rationem : ac proinde distribuit non secundum merita personarum ; sed affectum ad ipsas personas accipit pro mensura distributionis.

Contra legem.

Contra distributivam.

Justitiæ commutativæ contrariantur omnia illa vitia quæ inferunt proximo nocumentum, sive in vita, sive in honore, sive in bonis externis. Hujusmodi sunt *homicidium* (sumemus actus pro habitibus, quoties hi nominibus carent) *furtum*, quod est *acceptio rei alienæ invito domino : rapina*, quæ addit supra furtum violentiam et injuriam personæ, dum res coram oculis, et quasi e manibus arripitur : *injustitia judicis in judicando, actoris in accusando, rei in se defendendo, testis in testificando*, et quæ fit *ex parte advocatorum*. Similiter vitia quæ inferunt nocumentum verbis, scilicet *contumelia*, per quam læditur honor alicujus objiciendo illi, aut coram eo propalando suos defectus. (Ad eamque reducuntur *convitium*, et *improperium*. Differunt vero, quia *contumelia* objicit defectus morales, ut quod sit *latro : convitium* autem objicit naturales, vel pœnales, ut quod sit *cæcus : improperium* vero defectus fortunæ et minorationis, ut quod *servierit*, quod vilia necessitate coactus exercuerit). *Detractio*, quæ est alienæ famæ denigratio, fitque in absentia, sicut læsio honoris in præsentia. *Susurratio*, quæ profert aliquid sive malum sit, sive non, ut amicitiam separet. *Derisio*, quæ est prolatio verborum causantium pudorem et erubescentiam. Et *maledictio*, quæ est alicujus mali alicui imprecatio. Opponuntur etiam prædictæ justitiæ *fraus*, quæ committitur in emptionibus, venditionibus et aliis contractibus commutativis ; necnon et *usura*, per quam lucrum ex mutuo accipitur. Sive omnia hæc sint vitia specie distincta, sive aliqua solum importent diversos actus unius vitii, q. 64 usque ad 78. Partibus integralibus, scilicet *declinare a malo et facere bonum*, opponuntur *commissio* et *omissio*, quæ non requirunt distincta vitia, sed uniuscujusque opus quasi integrant : sicut illæ integrant opus cujuslibet justitiæ, quæst. 79, artic. 2 et 3.

Contra commutativam.

§ VIII.

De partibus potentialibus justitiæ: specialiter vero de religione et ejus actibus.

56. Partes potentiales alicujus virtutis illas esse diximus, quæ conveniunt in aliquo cum tali virtute, nec tamen ejus rationem plene participant. Unde quia de ratione justitiæ est reddere alteri debitum ad æqualitatem, quæcumque virtutes respicientes ad alterum, deficiunt vel ab æqualitate, vel a rigore debiti, inter partes potentiales justitiæ numerari debent. Inveniuntur autem hujusmodi virtutes diversimode assignatæ a diversis. Nam Tullius lib. 2 de invent. ponit sex sequentes : *Religionem, pietatem, gratiam sive gratitudinem, vindicationem, observantiam, et veritatem.* Macrobius super somnium Scipionis ponit septem : *Innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum et humanitatem.* Alii assignant quinque : *Obedientiam* respective superioris, *disciplinam* respectu inferioris, *æquitatem* respectu æqualium, *fidem et veritatem* respectu omnium. Sed Andronicus Peripateticus extendit partes justitiæ usque ad novem : quæ sunt *liberalitas, benignitas, vindicativa, eugnomosina, eusebia, eucharistia, sanctitas, bona commutatio, legis positiva.* Quædam hujusmodi partium solum nomine differunt; quædam ad alias reducuntur quæst. 80. Nos autem illam partitionem sequemur quam statuit Divus Thomas qui sex numeratis a Tullio addit (citata quæstione) *amicitiam* et *liberalitatem :* et 3 p. quæst. 85, artic. 3, *pœnitentiam :* ita ut omnes sint novem sub isto ordine : *Religio, pœnitentia, pietas, observantia, gratitudo, vindicativa, veritas, amicitia,* et *liberalitas.* Quarum quædam sunt species atomæ ; quædam in alias subdividuntur.

Numerus partium justitiæ potentialium.

Continetque hic numerus sufficienter omnes virtutes justitiæ annexas, quæ ab auctoribus alicujus notæ ponuntur. Nam ex enumeratis a Macrobio, et non a nobis, quæ sunt *concordia, affectus, humanitas, et innocentia,* tres priores includuntur in amicitia : posterior vero non ponitur ab illo ut pars potentialis, sed ut integralis, et est idem ac *declinare a malo.* — Ex illis vero quas Andronicus ponit, *sanctitas* est eadem cum religione, et similiter *eusebia* dicta etiam *theosebia*, quasi *bonus Dei cultus: eucharistia,* id est *bona gratia* cum gratitudine coincidit : et *benignitas* spectat ad amicitiam. Aliæ vero, nempe *eugnomosina, legis positiva, et bona commutatio* ut ad justitiam pertinent, non sunt partes potentiales, sed subjectivæ : et prima coincidit cum *epikeia,* nam dicitur *eugnomosina* quasi *bona gnome :* eo quod dirigitur a *gnome* virtute bene judicativa : secunda coincidit cum justitia legali specifice dicta : et tertia cum commutativa. Diximus *ut ad justitiam pertinent :* quia *eugnomosina* potest etiam sumi pro ipsa *gnome,* et *legis positiva* pro *regnativa constitutiva legum,* quæ sunt partes prudentiæ ; hæc subjectiva, et illa potentialis. Ex cæteris quæ ab aliis Philosophis recensentur, *obedientia* continetur sub observantia, *fides* includitur in veritate, *æquitas* autem potius est pars subjectiva eadem quæ *epiikeia.* Etsi alicui ex potentialibus nomen hoc accommodetur, non differt ab *amicitia,* ad quam etiam *disciplina* spectat : requirit enim vera et constans amicitia animum æqualem, docilem et bene morigeratum : ne cujuslibet passionis vento agitetur : et in amicum moveatur.

57. Ratio novenarii numeri a nobis insequendi, ita reddi potest. Nam virtus ordinata ad alterum solum potest deficere a perfecta justitia : vel quia id quod alteri reddit, deficit a ratione æqualis ; vel quia deficit a ratione debiti. Primo modo deficiunt virtutes quæ sunt ad Deum : quidquid enim homo illi reddat, reddit minus quam debet. Hujusmodi vero sunt : *religio* quæ tribuit Deo reverentiam et cultum : et *virtus pœnitentiæ,* quæ tribuit pro offensa satisfactionem. Similiter deficit virtus respiciens patriam et parentes, quia neque his a quibus naturale *esse* accepimus possumus æquale recompensare et hæc est *pietas.* Deficit quoque virtus respiciens personas in dignitate constitutas, in quibus honoramus virtutem aliquam, ob quam constitui debent : et quia nec virtus potest a nobis sufficienter recompensari, ideo prædictis personis nunquam tantum reddimus cultus et honoris, quantum virtuti debetur : ad hoc autem ponitur *observantia.*

Ratio prædicti numeri.

Secundo modo deficiunt virtutes, quarum materia non cadit sub debito rigoroso, quod est debitum *legale :* illud nimirum ad cujus adimpletionem vel compensationem potest externus judex compellere : sed dicuntur debiti earum actus ex sola honestate virtutis, quod appellatur *debitum morale.* In quo debito est duplex gradus : nam vel

potest

potest esse necessarium simpliciter, ita ut sine illo honestas morum conservari non possit, vel solum ad melius esse, sine quo proinde rectitudo morum potest consistere, licet non perfecte. Et rursus necessarium simpliciter potest attendi vel ex parte debentis, et sic ponitur *veritas* : pertinet enim ad prædictum debitum, ut qualis homo est, talem se exhibeat alteri in factis et in verbis, in quo consistit veritas. Vel potest attendi ex parte ejus cui debetur, prout alicui recompensatur secundum id quod fecit : quandoque quidem in bonis, et ad hoc ponitur *gratitudo* ; quandoque vero in malis et ad hoc ponitur *vindicatio*. Pro debito necessario solum ad melius ponuntur duæ virtutes : nempe *amicitia*, per quam homo tam verbis, quam factis convenienter se habet ad alios quibus convivit : et *liberalitas*, per quam convenienter dat, non alio titulo nisi quia ipsum dantem decet esse bene pecuniæ emissivum : unde in his duabus minimum est de ratione debiti.

Religio. 58. Religio ergo quæ primum locum tenet inter justitias potentiales, imo et primatum inter omnes morales virtutes (saltem infra justitiam legalem) dicta est vel a *relegendo* ut vult Cicero, quia religiosus debet ea quæ sunt divini cultus frequenter legere, et in corde revolvere. Vel a *reeligendo*, ut tenet Divus Augustinus 10 de Civitate Dei, capite quarto : quia Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes. Vel ut vult idem Augustinus libro de vera relig. capite quarto a *religando*, quia nos uni vero Deo ligat et jungit ; et quæstione 81, articulo primo. Vocatur etiam *latria*, quæ vox etsi græca sit, valde tamen frequens in scriptoribus latinis. Et licet utrumque nomen *latria* et *religio* præcise ex vi sua posset ad alia extendi, fortasseque in bonum et in malum accipi ; ex usu tamen Patrum et Theologorum determinatum est jam ad significandum supremum cultum, qui soli Deo debetur propter supremam excellentiam primi principii, creatoris, et gubernatoris omnium rerum. Soletque diffiniri : *Religio sive latria est virtus quæ debitum cultum Deo tribuit tanquam primo omnium principio.* Sicut enim hominibus ob potentiam, sapientiam, virtutem et cujusvis perfectionis excellentiam debetur quidam cultus vel honor, quo excellentiam illam cum quadam nostri demissione testamur : sic Deo ob singularem et infinitam excellentiam in omni genere perfectionis, ex qua sibi competit esse primum principium, supremumque omnium Dominum, debitus est a creatura rationali cognoscente prædictas rationes singularis cultus et honor, quo illius excellentiam, suamque subjectionem et perpetuam in omnibus ab illo dependentiam protestetur : et ad hunc cultum Deo exhibendum ponitur *religio*. Itaque objectum hujus virtutis est omne testimonium et signum, sive interius sive exterius : sive reale, sive vocale, sive mentale protestativum divinæ excellentiæ.

Coincidit cum latria.

Diffinitio.

Object.

59. Debetque protestatio hæc fieri cum nostri submissione : quia non utcumque debemus Deo testimonium suæ excellentiæ, sed profitendo simul nostram subjectionem et dependentiam ab illo. Quod importari videtur ipsum nomine *cultus*, nam denotat submissionem et recognitionem : etiam nomine *latriæ* deducto a verbo græco *latrevo*, quod sonat *tremere*, *metuere* aut *revereri*. Hancque subjectionem et reverentiam addit *cultus* supra *honorem* : quia *honor* solum dicit *testimonium de excellentia alicujus* : et ideo Deus sanctos suos honorat palam faciens eorum excellentiam ; non tamen proprie colit, quia nullo modo tali excellentiæ se subjicit. Et quamvis hoc quod est Deo se submittere, videatur proprium humilitatis, non tamen secundum eandem rationem, secundum quam religioni tribuitur. Nam humilitas respicit prædictam submissionem præcise quia congruit nostræ vilitati, ut nos intra limites conditionis nostræ contineamus, ne per elationem extra eos feramur : religio vero respicit illam præcise ut declarativam et protestativam divinæ eminentiæ, et ut ipsam tali submissione honoremus. Honor ergo exhibitus cum submissione ad Deum idem est atque divinus cultus et objectum adæquatum religionis.

Cultus.

Latria.

Honor.

Debet autem honor sumi in tota sua latitudine, ut comprehendit *laudem* et *gloriam* : nam *honor* stricte dictus distinguitur ab utraque. A laude, quia *honor* proprie solum tribuitur constitutis in aliqua excellenti dignitate, quasi in fine existentibus ; *laus* vero datur hominibus propter actus virtutum quibus tendunt ad finem : nam diffinitur : *Sermo dilucidans magnitudinem virtutis.* Laudamus enim militem quia strenue pugnavit ; regem vero proprie non laudamus, sed honoramus. A gloria etiam distinguitur, quia ista est effectus laudis et honoris : dicitur enim *gloria* quasi *claria* et diffinitur *clara cum laude notitia*, quia ex

Laus

Gloria.

quo aliquis vel ob egregia facinora laudatur, vel ob suam excellentiam honorificatur, clarescit apud alios ejus notitia. Sub honore autem ut convertitur cum Dei cultu, omnia hæc continentur. — Nisi velis Deum proprie non laudari, quia est major omni laude secundum illud Psalmi 64, juxta Hieron. lectionem *Tibi silet laus Deus in Sion.* Vide sup. tract. 9, in animadvers. ad art. 2, quæst. 2.

Religionis præstantia.

60. Hinc cognoscitur præstantia virtutis religionis supra alias morales : nulla quippe earum (excepta saltem legali justitia) habet subjectum ita elevatum sicut est divinus cultus ratione cujus ipsa religio Deum quodammodo attingit. Non tamen per hoc æquatur virtutibus theologicis, quæ habent ipsum Deum pro objecto *quod* et immediato. Nam objectum *quod* sive *proximum* religionis revera non est Deus vel ejus increata excellentia ; sed cultus creatus qui Deo offertur ut termino et fini *cui* ; q. 81, art. 5. Divina autem excellentia est ratio ob quam Deo debetur talis cultus. Sicut enim objectum justitiæ rigorosæ, quæ habetur ad proximum, non est ipse proximus, nec *jus* existens in illo : sed res quæ ex tali jure proximo debetur : sic objectum religionis, quæ est justitia hominis ad Deum, neque est ipse Deus, nec *jus* quod habet ratione summæ excellentiæ ut summe a creaturis colatur, sed ipse creatus cultus debitus propter talem excellentiam : sub quo continentur *sacrificia*, *oblationes*, *laudes*, *adorationes*, *vota*, *juramenta*, *imagines*, *ritus*, *cæremoniæ*, etc. quibus divinitas honoratur : insimul et nos ipsi, nostrique honesti actus, et universæ res creatæ, quæ in signum et testificationem divinæ excellentiæ possunt Deo offerri.

Unitas.

61. Est religio formaliter una virtus atoma et specifica propter unam formalem rationem objecti, nempe cultus Deo ut primo et universalissimo principio : nec circa divinum cultum ponenda est alia virtus a religione distincta. Licet enim in Deo plures sint tituli ut a nobis honorificetur : ut quia *Pater*, quem apud nos colit *pietas :* quia *Dominus*, cui servit *dulia :* quia *benefactor*, cui retribuit *gratitudo :* qui *Rex* et *Princeps*, quem veneratur *observantia*, etc. omnes tamen fundantur in unica illa ratione primi et universalissimi principii, quam attendit religio. Ideoque ipsa religio ob omnes prædictos titulos Deum honorat sub ratione eminentiori : estque proinde eminenter pietas, observantia, dulia, gratitudo, etc. q. 101, art. 3 ad 2, q. 103, art. 3 ad 1. Formaliter vero hujusmodi virtutes prout distinguuntur a religione, solum versantur erga personas creatas, hisque dumtaxat honorem deferunt.

Actus religionis.

Dicamus vero de religionis actibus, qui sunt plures et diversi : nec numerabimus imperatos : hoc enim pacto omnium virtutum actus possent illi attribui, sicuti omnes possunt Deo in cultum et venerationem offerri ; sed elicitos dumtaxat. Dicuntur autem elici ab aliqua virtute omnes illi actus, quorum specifica et primaria bonitas ex tali virtute est : sive in eadem potentia, sive in alia subjectetur. Vide sup. disp. 2, a num. 8. Hujusmodi vero actus respectu religionis sunt *devotio*, *oratio*, *adoratio*, *sacrificium*, *oblatio*, *votum*, *juramentum*, *adjuratio divini nominis*, *ejusque per laudem assumptio*.

Devotio.

62. Ex quibus *devotio* est in eadem potentia cum sua virtute, scilicet in voluntate, cujus est se tradere et in alia ferri : estque proinde actus religionis primarius et in toto rigore elicitus, et veluti fons a quo emanat quidquid in aliis est reverentiæ et religionis. Est autem *devotio* actus quo voluntas prompte tradit se ad ea quæ sunt Dei cultus et famulatus. *Devoveo* enim (a quo *devotio*) significat Deo se subdere, tradere, dicare, offerre : indeque apud Gentiles, qui se idolis immolabant, *devoti*, dicebantur, teste Livio libro 10, decade 1. Tribuitur specialiter devotioni *promptitudo :* quia cum munus ejus primarium sit hominem offerre et subjicere ad Deo famulandum per omnes actus bonos, non modo dat facilitatem ad proprium actum (quod commune est aliis virtutibus) sed reddit hominem promptum et paratum ad omnes, quatenus in Dei servitium et famulatum cedunt. Ipsaque devotio est quidam fervor affectus expellens omnia impedientia, omnemque tergiversationem voluntatis, ut nihil sit retardans a Dei servitio et famulatu. Nascitur vero ex contemplatione divinæ eminentiæ, nostrorumque defectuum et indigentiæ recognitione, quæstione 82, artic. 3. Quod intellige per se : nam per accidens in aliquibus majoris scientiæ, solet minor esse devotio : quatenus ipsius scientiæ æstimatio et major cura in causa est, ut non se Deo penitus tradant. Sicut propter oppositam rationem in mulieribus et simplicibus, ubi scientia minus viget, solet major devotio abundare, adeo

Causa ejus.

adeo ut Ecclesia fœmineum sexum *devotum* appellet. Sed utrumque est per accidens, et ex nostro abusu : nam per se loquendo major Dei, nostrique cognitio ardentiorem generat devotionem : ut in Augustino, Bernardo, Thoma Bonaventura, aliisque Sanctis Doctoribus cernimus. Effectus devotionis ponitur specialiter *cordis lætitia* art. 4. Cum ob promptitudinem quam diximus tollentem omne retardans et contristans. Tum quia ex ipsa divinæ eminentiæ cognitione, nostrique subjectione fiducia magis consurgit, unde oritur lætitia.

Effectus.

Oratio. 63. Secundus actus est *oratio*, quæ diffinitur : *Petitio decentium a Deo*. Subjectatur vero in intellectu, quia *orare* quantum ad substantiam actus nihil est aliud quam internum nostrum conceptum ad Deum ordinare, ipsi exprimere, intimare, ac notum facere : quod est munus intellectus. Unde si quis sola voluntate desideret, non tamen ordinet in Deum desiderium suum intellectualiter illi loquendo, non erit ibi ratio orationis : sicut in oratione externa non sufficit appetitus boni nisi talis appetitus verbis et locutione ei, cui oratio fit manifestetur. Unde alii sic diffiniunt orationem : *Oratio est desiderii coram Deo explicatio, ut aliquid ab eo impetremus*. Prædicta autem explicatio seu manifestatio, quæ est ipsa intellectualis locutio secundum id præcise, quod habet de linea intellectus, non importat rectitudinem virtutis, sed dumtaxat quoddam intellectuale *loqui* ex se ad bonum et malum indifferens : bonitas vero et rectitudo quæ in oratione reperitur, consistit penes hoc quod fit cum reverentia et submissione ad divinam excellentiam : et quia reverentia et submissio tota est de linea voluntatis et devotionis, non postulat distinctam virtutem ab ipsa religione existente in voluntate. Requirit tamen aliquem modum a religione participatum, et in intellectu receptum, per quem ipse intellectus moveatur ab illa ad orandum, communicetque orationi prædictam bonitatem. Cur autem talis modus cum sit principium actus perfecti non sit proprie virtus, nec tollat quominus oratio tribuatur elicitive religioni, explicuimus disput. 2, a num. 7. Appellat Divus Thomas orationem *actum religionis internum*, quia licet oratio etiam verbis fiat, imo etymologia nominis pro externa oratione sit; nam oratio dicitur quasi *oris ratio:* præcipua tamen ratio orationis interius consistit, et in intellectu consummatur, sicut devotio in voluntate.

Numerat Apostolus 1 ad Timoth. 2, quatuor in oratione velut partes integrales : *orationem, postulationem, obsecrationem et gratiarum actionem*. Nam qui orat primo accedit mente ad Deum, et hæc pars vocatur ab Apostolo specialiter *oratio*, soletque pro ea sumpta diffiniri : *Ascensus seu elevatio mentis in Deum*. Deinde petit exprimendo suum desiderium, et hæc dicitur *postulatio*, vel *supplicatio*. Tertio proponit rationem impetrandi ex parte Dei, quæ est ejus sanctitas et Christi merita, per quæ petimus exaudiri, et hæc dicitur *obsecratio*. Tandem adhibet rationem impetrandi ex parte nostra, et hæc est *gratiarum actio*, quia de acceptis beneficiis gratias agentes impetramus potiora, q. 86, artic. 17. Duo priora ut intrant essentiam orationis, solum differunt sicut diversa munera unius actus : ipsa enim accessio et ascensio intellectus ad Deum est locutio et postulatio. Præsupponit tamen alia ascensionem mentis ad Deum, quæ est per contemplationem sive meditationem; et in oratione infusa spectat ad donum sapientiæ vel intellectus; in acquisita vero potest ex naturali principio adjuvante fide procedere : venitque multoties apud mysticos *orationis* nomine; licet revera oratio non sit, sed prævia orationi. Vide quæ tetigimus disputatione citata numero 12.

Orationis partes.

Præcipui orationis fructus sunt tres, *satisfactio, meritum*, et *impetratio*. Duo priores sequuntur eam infallibiliter; non tamen nisi in justis, qui fundantur in gratia. Tertius est etiam communis peccatoribus, quia innititur soli divinæ misericordiæ. Erit vero infallibilis, si orans postulet, *pro se, pie, perseveranter et conducentia ad æternam salutem*, quæst. 86, art. 16. Sunt et multi alii orationis fructus quasi secundarii, quos Patres assignant : ut quod mentem illustrat, spem et fiduciam alit, charitatem inflammat, auget humilitatem et timorem, facit contemptum rerum temporalium, delectationem in Deo gignit paritque hominibus magnum honorem. Nam ut ait Divus Chrysostomus lib. *de orando Deum: Ipsi etiam Angeli animam illam honorant, quam cernunt tam familiariter et crebro ad colloquium divinæ Majestatis admitti*. Vide plura apud eundem Sanctum Doctorem in duobus libellis de oratione.

Et fructus.

Chrysost.

64. Tertius actus est *adoratio*, quæ diffiniri potest : Est *honor externo corporis gestu exhibitus*. Relicta enim quæstione, an sit

Adoratio.

vere et proprie adoratio illa quæ interius in sola mente concluditur? (quam versat Vasquez tom. 1, in 3 p. disp. 93), actio illa cui nomen *adorationis* per prius accommodatum fuit, est quæcumque actio exterior per corpus exercita ad significandum internam reverentiam et venerationem : cujusmodi sunt *genuflexio, discoopertio capitis, corporis inclinatio, prostratio, manuum vel pedum deosculatio*, etc. Quamvis enim actus isti externi secundum se præcise ad bonum et malum sint indifferentes, ac proinde non nisi ut respiciunt internam devotionem, ad religionem pertineant, et possint *adoratio* appellari ; ipsum tamen *adorationis* nomen non tribuitur actui interno nisi in ordine ad prædictos motus, et ut eos includit. Sicut nomen *restitutio* non tribuitur absolute voluntati restituendi, nisi in ordine ad exteriorem actum, vel potius ipsi externo actui ut stat sub prædicta voluntate. Etenim *adorare* unde dicitur *adoratio*, compositum fuit ex *ad*, et *orare* : utique ad denotandm illud quod prævie se habet orationi et petitioni, seu illud quo disponimur, præparamur et accedimus ad petendum : quod facimus corpus reverenter disponendo, genuflectendo, caput inclinando, etc.

Matth. 20. secundum illud Matthæi 20 : *Accessit ad Jesum mater filiorum Zebedæi adorans et petens.* — Nisi velis cum Prisciano *adorare* dictum ab hoc nomine *ador*, quod erat genus frumenti sacrificiis destinatum : indeque *adoratio* ad significandum prædicta signa religionis transferri ; ac proinde potius ex usu, quam ex vi nominis actum, quem diximus, significare : quod nihil refert, cum non semper idem fit, a quo nomen imponitur, et quod significat. Sicut autem *cultus, honor* et similia ex se indifferenter accipi possunt pro honore delato Deo, vel hominibus, ita adoratio : solumque ex interiori intentione determinantur omnia hæc ad Deum, et fiunt latriæ actus.

Sacrificium. 65. Quartus, et quintus actus sunt *sacrificium et oblatio*, includuntque omnes actus quibus res externas Deo offerimus. Et quamvis si *oblatio* largius sumatur, comprehendat *sacrificium*, nam et hoc quædam oblatio est ; proprie tamen accepta differunt. Nam *sacrificium* dicitur de re quæ offertur cum sui immutatione : *oblatio* vero cum offertur integra et immutata. Unde sacrificium potest ita describi : *Est oblatio rei sensibilis a legitimo ministro Deo facta per realem immutationem ad testandum supremum illius dominium, et nostram subjectionem.* Dicitur *oblatio*, quia hæc large sumpta est genus sacrificii, ut nuper tetigimus. *Rei sensibilis*, ut excludatur interna oblatio, qua mens se Deo offert, quæ non est proprie sacrificium : licet interdum ita appelletur, eo quod perfectius fructum sacrificii præstat. Dicitur *a legitimo ministro*, quia cum sacrificium sit excellentissimus et publicus Dei cultus, par est ut non fiat nisi a persona publica authoritate ad id destinata, quæ est Sacerdos. Additur *Deo facta*, quia sacrificium unico Deo debetur, nec hujusmodi cultum licet ulli creaturæ offerre. *Per realem immutationem*, quia ea quæ sacrificantur, in ipso sacrificio immutari debent : vel mactatione, vel combustione, vel fractione, etc. ut sic melius significet quod offertur Deo ut primo principio totius entis, qui potest suo supremo dominio creatas res destruere, annihilare, convertere, et ex alia aliam producere, et usque ad intimum immutare. Dividebatur olim sacrificium ratione materiæ in *victimam, immolationem* et *libamen*. Materia victimæ erat animal quod occidebatur, materia immolationis erat aliquid inanime, solidum tamen, ut *panis, thus, spicarum manipulus*, etc. quæ immutabantur per fractionem, discretionem, combustionem, etc. quamvis nomen *immolationis* ad sacrificium quodcumque extendatur. Materia libaminis erant res fluidæ, ut aqua, vinum ; etc. quæ effundebantur. Rursus dividebatur sacrificium ratione formæ vel finis in *holocaustum, hostiam pacificam*, et *sacrificium pro peccato. Holocaustum* erat, in quo tota res, comburebatur, ut in fumum resoluta ad Deum ascenderet. Eratque perfectissimum sacrificium : quia in illo expressius significatur omnia ipsius Dei esse. In aliis duobus sacrificiis partim cremabatur ; partim vero Sacerdotibus aut offerentibus reservabatur. Distinguebantur vero, quia *hostia pacifica* offerebatur pro beneficiis acceptis vel accipiendis, *sacrificium* autem *pro peccato* in ipsus expiationem. Cæterum in lege gratiæ omnia hæc sacrificia cessarunt, essetque superstitiosum aliquo ex illis uti : quia adest perfectissima hostia et sacrificium corporis et sanguinis Christi Domini, quod in tot illis legalibus sacrificiis figurabatur : atque ita debent cessare figuræ existente veritate. Unde dicitur in collecta Ecclesiæ, *Deus qui legalium differentiam hostiarum unus sacrificii perfectione sanxisti*, etc.

Oblatio

Oblatio. *Oblatio* ut distincta a sacrificio, est actus quo res externas Deo offerimus, sine mutatione earum facta in ipsa oblatione, pro usibus divino cultui convenientibus : uti est ministrorum sustentatio, Ecclesiarum constructio, et reparatio, utensilium sacrorum præparatio, etc. Ut autem cum omni proprietate dicatur *oblatio*, non debet fieri ex debito rigoroso inducente obligationem restitutionis ; sed gratis, sponte et quasi supererogatorie : hanc enim spontaneitatem *oblationis* nomen importat. Quæ vero offeruntur ex prædicto debito, dicuntur oblationes cum addito : nempe *oblatio primitiarum*, qua quis in recognitionem beneficii a Deo accepti, offert primitias fructuum juxta quantitatem lege vel consuetudine determinatam, ad protestandum omnem terræ fructum Dei esse beneficium. Et *oblatio decimarum*, quæ specialiter est ad sustentationem ministrorum Ecclesiæ, ut sit aliquid certum unde possint vivere. Debitum est enim, ut iis, qui ob spiritualem populi salutem divino cultui ministrant, præbeat ipse populus certo et secure necessaria ad sustentatio-
1.Cor. 9. nem : secundum illud Pauli 1 ad Corinth. 9 : *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si nos carnalia vestra metamus?* Ad hunc ergo effectum in lege veteri præcepto divino, et in nova, Ecclesiastico determinata est certa quædam pars fructuum terræ et animalium, quæ dicuntur *decimæ*, et oblatio eorum *decimatio*, quæst. 87.

Votum. 66. Sextus actus est *votum :* quod nomen aliquando denotat solum propositum vel animum aliquid faciendi : proprie vero acceptum, ut est actus religionis, dicit *promissionem Deo factam*, et hæc est ejus diffinitio. Poniturque *promissio* loco generis, quia omne hujusmodi votum est promissio; non tamen omnis promissio votum, sed illa quæ Deo fit. Cum vero in nostris votis Deiparæ aut sanctis promittimus, non intendimus illis vovere, sed Deo coram ipsis tanquam testibus ad majorem voti firmitatem et reverentiam : vel tanquam Patronis, quibus cupimus ea cordi esse, ut gratiam ad exequenda promissa nobis impetrent. Quod si et ipsis sanctis intendamus nos promissione illa obligare, non erit ex hac parte formaliter votum, sed tantum materialiter, quatenus vovemus Deo id servare, quod sanctis promittimus : sicut cum voto promittimus obedire Prælatis, non ipsis votum facimus, sed vovemus Deo hunc actum, qui est *servare Prælatis obedientiam*. Unde tales actus solum cadunt sub religione, quatenus important promissionem Deo factam. In quantum autem importare possunt promissionem sanctis vel aliis hominibus, cadent sub *dulia*, hyperdulia, justitia vel fidelitate.

Ejus conditiones. Supponit votum propositum voluntatis se obligandi ; non tamen in eo consistit, sed in sponsione superaddita, quæ est actus intellectus, per quem ille qui spondet et promittit, dirigit rem promissam ad promissarium, ut illius *jus* maneat apud ipsum : quod totum spectat ad intellectum, nam est quædam ordinatio et locutio practica : sicut oratio, imperium, invocatio et hujusmodi, de quibus diximus numero 5. Quia vero rectitudo et bonitas primaria prædictæ promissionis consistit in reverentia et submissione ad Deum, pertinet elicitive ad religionem existentem in voluntate, sicut de oratione diximus. Verum ut prædicta promissio obliget, et votum constituat, primo requirit ut fiat cum advertentia sufficienti ad plenam deliberationem Secundo ut sit libera, hoc est spontanea, non coacta, aut vi vel metu gravi extorta. Tertio ut fiat ex animo se obligandi, et ab illo qui habet facultatem. Et quarto ut sit de re grata Deo : stultum enim esset, alicui promittere quod illi non placet : unde non debet esse de actu malo vel indifferente ; sed de bono et meliori quam sit oppositum, quod per talem actum hic et nunc practice impeditur. Ad quod denotandum solet addi in diffinitione, quod est promissio Deo facta *de re meliori*.

Species. Esset longissime abire, omnes divisiones et species voti explicare : debemus tamen saltem nomina apponere. Dividitur ergo primo in votum *solemne*, in quo fit perfecta voventis traditio, habetque proinde annexam susceptionem status : et in votum *simplex*, quod prædictam traditionem non includit. Deinde votum simplex subdivitur in *absolutum*, quod seipso statim obligat : et in conditionale, quod fit dependenter a conditione futura contingenti : neque obligat priusquam talis conditio purificetur. Rursus hujusmodi votum conditionale aliud est tale *simpliciter*, aliud *pœnale :* nempe quod sit sub conditione delicti futuri, veluti, in pœnam. Quarta divisio voti est in *tacitum* et *expressum*. Quinta in *perpetuum*, et *temporale*, quæ ex terminis constant. Ultimo dividitur in *personale*, quo promittitur aliqua personalis actio : ut peregrinatio, jejunium, etc. ac proinde obligatio

non transit ad hæredes : et in *reale*, quo promittitur aliqua res externa, ut eleemosyna, transitque ad hæredem obligatio (non tamen sub titulo religionis, sed sub titulo justitiæ commutativæ), si non impleta promissione obeat promittens : et in *mixtum*, quo simul promittitur res externa, et actio personalis ut peregrinatio cum oblatione eleemosynæ. De quibus late Theologi morales.

Juramentum. 67. Sequitur *juramentum*, sic dictum quia quasi pro jure et inviolabili lege habendum est. Potest vero ita describi : *Juramentum est attestatio divini numinis, vel invocatio divini testimonii ad fidem faciendam, promissionemve firmandam.* Unde secundum substantiam est actus intellectus, quædamque locutio, qua Deum vocamus in testem ad confirmandam veritatem, fidelitatemque nostram in verbis et promissis. Et quia hujusmodi invocatione profitemur divinam excellentiam, spectat elicitive ad religionem, sicut de oratione et voto diximus. Debet autem juramentum ut religiosum sit tria observare : nempe veritatem, justitiam et
Jerem. 4. judicium, secundum illud Jeremiæ 4: *Jurabis, vivit Dominus in veritate, et in judicio, et in justitia.* Veritas requiritur, quia Deus non nisi verum potest testificari. Justitia, quia non vult suo testimonio alicui injuste noceri. Et judicium quia Dei testificatio irreligiose adducitur super re admodum levi, vel ubi nulla est necessitas.

Divisio. Dividitur primo juramentum in *pure contestatorium*, quo Deus præcise vocatur in testem : et in *execratorium*, quo simul vocatur in vindicem, ut puniendo testetur si falsum dicitur. Primum fit hac vel simili forma : *Testor Deum, Juro per Deum, Vivit Dominus*, etc. Secunda sub ista : *Testem invoco Deum in animam meam*, ut 2 ad Co-
2 Cor. 1. rinth. 1 : *Ita Deus me adjuvet, ita sit mihi propitius : hæc faciat mihi Deus, et hæc addat*, etc. Rursus juramentum aliud fit immediate per Deum, aliud per ejus creaturas : non ut creaturæ præcise secundum se considerantur : sed vel ut sunt aliquid Dei, in quo divinitas ejus splendet : et hoc pacto est juramentum *contestariorum*, ut cum juramus per cœlum, per Angelos, per rem sacram : intelligimus quippe in his ipsum Deum eorum conditorem. Et si quis Deum in omni creatura novit contemplari, per omnium *esse* jurare poterit. Non tamen id fieri solet per res viles et sordidas ob speciem indecentiæ ; sed solum per nobiliores, in quibus divina perfectio manifestius elucet. Vel consideramus creaturas ut sunt aliquid ad nos pertinens, quod obligamus Deo : et hoc modo est *execratorium* : ut cum juramus per vitam, animam, aut salutem nostram, patris, filii, regis, etc. Tertio dividitur in *solemne*, cui adhibetur aliqua notabilis circumstantia exterior : ut quod fiat in tribunali, coram testibus, etc. Et in *simplex*, quod caret prædicta solemnitate. Denique (omissis aliis divisionibus minoris notæ) dividitur juramentum in *assertorium, promissorium*, et *comminatorium*. Primum adhibetur solum ut credatur aliquid, quod alia via sufficienter probare non possumus. Secundum ad confirmandam aliquam promissionem, qua volumus nos alteri obligare. Quod si talis promissio Deo fiat, est votum juratum, seu juramentum cum voto : ac proinde duplex peccatum contra religionem ejus transgressio. Si vero fiat creaturis, est simpliciter juramentum promissorium. Tertium est, quo minamur alteri pœnam, ut constricti juramenti reverentia non valeamus condonare. Est vero inter prædicta juramenta hoc discrimen : quod in primo sufficit una veritas, ejus nimirum, quod ita esse testamur : in aliis autem duplex requiritur. Alia præsens, ut vere habeamus animum exequendi quod minamur, vel promittimus ; et alia futura, quæ verificet executionem. Prima est omnino indispensabilis ; secunda vero potest ex causa licite omitti. De hoc actu tota quæst. 89.

Adjuratio. 68. Juramento affinis est *divini nominis adjuratio*, quæ fit quando Deum vel rem sacram advocamus et quasi in rem præsentem adducimus, ut ejus timore vel reverentia alterum moveamus ad aliquid faciendum, vel omittendum. Dum enim adjuramus aliquem, Deum ejusque numen nobiscum quasi adducimus, ut ipsius reverentia, amore vel timore assequamur, quod nostris meritis non valemus : adeo ut si adjuratus possit, et nolit consentire, Deum ipsum velut nobiscum agentem parvipendisse videatur. Fit autem adjuratio dupli- Duplex.
citer : vel deprecando, ut cum pauper expostulat eleemosynam a divite propter Dei amorem : et hoc pacto adjuramus superiores quorum cupimus ope adjuvari. Vel præcipiendo, ut cum Prælati adjurant sibi subditos *in virtute Spiritus sancti*, etc. Et cum Ecclesia inobedientes anathematizat. Hocque secundo modo licet dæmones adjurare, incutiendo terrorem ut obsessis corporibus abscedant,

abscedant, hominibusque, animalibus, aut terræ fructibus non noceant. Non tamen licet eos adjurare animo ab eis dicendi, aut auxilium ad aliquid consequendi : hoc quippe esset inire cum eis aliquam societatem, quæ omnino est illicita. Sola autem natura rationalis, quæ adjurationem percipit, potest per se adjurari. Cum vero res inanimatas, aut irrationales adjuramus, talis adjuratio dirigitur ad naturam rationalem, quæ illis præsidet : easque movere potest, partimque ibi invocatur virtus divina, ut in his rebus vel earum usu assistat, et diaboli vim coërceat : partim vero per divinam virtutem præcipitur diabolo ut abscedat, et in illis rebus non noceat. Hic etiam actus prout est actus immanens, pertinet secundum substantiam ad intellectum, sicut juramentum, quia similiter est quædam locutio : ratione vero divinæ reverentiæ tribuitur elicitive religioni.

Assumptio divini nominis per laudem.

69. Ultimus actus est *invocatio*, sive *assumptio divini nominis per laudem*. Qui actus solet poni pars orationis ; sed revera differt ab illa : nam oratio proprie dicta etiam vocalis solum est ad petendum et impetrandum ; hic vero actus de quo loquimur ; est ad opera divinæ misericordiæ et beneficentiæ erga nos laudanda et declaranda : non ut Deo, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos, et alios audientes ad ejus reverentiam et gratiarum actionem inducamus. Et quamvis Deus ut est in seipso, utpote ineffabilis et incomprehensibilis, proprie laudari non valeat, sed est major omni laude, secundum effectus tamen qui ab illo in nos proveniunt, possumus ipsius laudem venerari et colere juxta illud Isai. 63: *Laudem Domini annunciabo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus*, quæst. 91, art. 1. Vide sup. in annotat. ad art. 2, quæstionis 2. Hujusmodi vero actus completive consistit in ipsa exteriori locutione, supponit autem locutionem intellectualem, quæ est actus intellectus, sicut oratio vocalis supponit mentalem.

Isai. 63.

Donum pietatis.

70. Hic est proprius locus doni pietatis, cujus munus est offerre Deo venerationem et reverentiam supra communem modum virtutis religionis, sequendo potius inflammationem et instinctum divini spiritus, quam regulas prudentiæ. Et quia prædicta inflammatio valde explicatur per affectum erga Deum ut Patrem pientissimum, et munificentissimum, accepit inde prædictum donum nomen *pietatis*, quod est nomen virtutis versantis erga parentes. Sicut autem hæc virtus extendit se ad parentes, et ratione eorum ad omnes nobis sanguine conjunctos, officium, et cultum illis exhibendo : sic prædictum donum sub nomine *pietatis* extenditur post Deum ad honorandum et reverendum omnes homines, in quantum sunt aliquid Dei, præcipue vero justos et sanctos, quæst. 121, art. 1. Huic dono attribuit D. Aug. secundam beatitudinem, scilicet *Beati mites etc.* eo quod mititas et mansuetudo valde disponunt ad divinam reverentiam, tolluntque impedimenta actuum pietatis, q. 121, art. 2. Secundum convenientiam vero ex parte objecti respondet illi beatitudo quarta, nempe *Beati qui esuriunt, et sitiunt justitiam, etc.*

Beatitudo.

71. Assignemus jam vitia opposita religioni, quorum alia opponuntur per defectum : illa nimirum quæ irreverentia, contemptu aut *vi* res sacras attingunt, quod genus dicitur *irreligiositas*. Alia vero per excessum ; non quia plus veri cultus Deo tribuant, quam ipsi debetur ; sed quia cum videantur speciem habere religionis, a vero cultu exorbitant, falsumque vel superfluum confingunt, aut illum tribuunt rebus indignis, et hoc vitii genus dictum est *superstitio* : sive quia homines nimii erant in precando et immolando, ut liberos relinquerent sibi superstites, ut vult Cicero lib. 2 de natura Deor. sive quia relictis veteribus Diis, colerent superstitem memoriam suorum majorum, ut placet Lactantio lib. 4 divin. instit. cap. 2. Aut denique ut vult Servius in 8 Æneid. quia homines nimium timerent iram Deorum superne impendentem, et quasi superstantem. Quoad rem vero *superstitio* idem est ac falsa religio.

Vitia.

Superstitio.

Cicero.

Lactant.

Servius.

Dividitur primo in *superstitionem cultus indebiti*, qua verus Deus colitur, sed indebito modo : et *superstitionem ratione rei cultæ*, quia cultus soli Deo debitus tribuitur creaturis, et dæmonum simulacris. Prima ex his partitur in *cultum falsum* : ut si quis Deo nunc offerret cultum Judæorum, si falsis miraculis et testimoniis aliquid confirmare vellet, etc. in *cultum superfluum* : ut dum præter Ecclesiæ morem ponitur cultus in aliquibus circumstantiis quæ ad rem non pertinent : ut in colore, vel situ candelarum, in numero Missarum vel orationum, ut sint tot et non plures (nisi cum aliquid ex his attenditur propter ornatum). Ad quam speciem reducit Cajetanus usum novarum

Divisio superstitionis.

cæremoniarum in horis canonicis dicendis, aut Missis celebrandis, relictis his quæ Ecclesia approbavit. Superstitio ratione rei cultæ quadripartitur in *idololatriam, divinationem, superstitionem observantiarum*, et *magiam*. Aut enim diabolus (huic enim in creaturis cultus offertur) colitur præcise ut honoretur tanquam numen : et hæc est *idololatria*, id est latria exhibita idolo. Vel colitur ut aliquid occultum revelet : et hæc vocatur *divinatio*, quasi *divina actio :* quia proprium divinitatis est futura omninoque occulta cognoscere. Vel ut juvet et dirigat in operando, et sic est *superstitio vanarum observationum*. Vel denique ut ejus opera mira et insolita ab hominibus fiant, et ista appellatur *magia*. Species idololatriæ omnium superstitionum pessimæ, si pro diversitate modi cultus, aut rei cultæ distinguantur, plurimæ erunt : anonymæ tamen, et ideo omittendæ.

Idololatria.

72. Divinatio fieri potest vel expressis dæmonis invocatione et pacto ; et hæc vocatur *necromantia*. Vel cum invocatione et pacto implicitis : et hoc adhuc dupliciter. Aut inspiciendo dispositiones aliquarum rerum : ut motus, situs, figuras, lineamenta etc. et sic nuncupatur *augurium :* vel spectando quid ex aliqua actione humana ad hoc directa provenit, et appellatur *sortilegium*. Suntque hæc tria divinationum genera, sub quibus plurimæ cadunt species, quarum aliquæ eisdem nominibus ac genera ipsa nuncupantur. Sub primo ergo novem numerat D. Thom. Prima est *præstigium*, cum scilicet Dæmon variis apparitionibus superstitiosis oculos præstringit, objiciens se aspectui ejus. Secunda *divinatio per somnia*, cum ex tali modo cubandi, dormiendi, etc. Dæmonis instructio speratur. Tertia *necromantia* specialiter dicta, cum adhibitis sanguine et certis carminibus videntur mortui resurgere et loqui : *necros* enim latine mortuum significat, *mantia* vero divinationem. Quarta est *divinatio per pythones*, cum Dæmon loquitur per homines arreptitios. Quinta est *geomantia*, quæ fit per signa in corporibus terrestribus apparentia : ut in ligno, metallo, lapide etc. Sexta *hydromantia*, quæ per signa apparentia in aqua. Septima *aëromantia*, quæ per signa aëris. Octava *pyromantia*, scilicet per signa apparentia in igne. Ultima *aruspicium* per signa apparentia in visceribus animalium sacrificatorum.

Divinationum tria genera.

Species primi generis.

Secundum genus continet novem alias species, quarum hæc nomina, *genethlia*, cum ex syderum motu, aut situ cognitio quæritur. *Augurium* specialiter dictum, cum quæritur ex animalium vocibus, hominum sternutatione et similibus. *Auspicium*, cum ex avium volatu, aut quorumvis animalium motu. *Omen*, cum ex hominum vocibus præter intentionem dictis. *Onirocritica*, cum ex spatulæ signis ; *Metoposcopia*, cum ex fronte. *Chiromantia*, cum ex manuum lineis. Sub tertio genere numerantur solum duæ species, scilicet *Geomantia* (non illa quam sub primo genere recensuimus), cum ex punctorum protractione cognitio quæritur : et *divinatio per sortes*, cum aliquis ex signis resultantibus ex plumbo liquefacto projectoque in aquam : vel ex electione festucæ duabus oblatis, aut similibus cognitionem quærit.

Species secundi.

73. Superstitio observantiarum tunc accidit, quando ad consequendum aliquem effectum adhibentur illa, quæ neque a Deo, neque a natura vim habent ad talem effectum. Item cum ex consideratione alicujus eventus fortuiti conjicit quis aliquid prosperi vel adversi, et inde actiones suas moderatur. Possuntque hujusmodi superstitiones ad tres reduci species : prima est *ars notaria*, quæ per inspectiones figurarum et alia vana adminicula consequi nititur scientiam quasi per infusionem. Secunda est *observatio sanitatum*, quando adhibentur aliqua verba, signa, aut inanes cæremoniæ ad curandos morbos, sistendum sanguinem, mitigandos dolores, etc. Tertia *observantia eventuum*, quod scilicet aliquid fortuito occurrit, ex quo homo aliquid adversi vel prosperi conjectat, et inde actiones suas moderatur : ut si domo egrediens pedem offendat, ideoque domum revertatur, putans iter infaustum futurum, etc.

Superstitio observantiarum.

Denique *magia* sive ars magica est illa superstitionis species, per quam mira quædam et insolita (at non vera miracula) ab hominibus fiunt dæmonum opera mediis signis, quibus isti ex pacto alligantur. Est et alia magia non superstitiosa, quæ investigando et applicando causas naturales communiter occultas, mira agit absque dæmonis ope : unde non est vitium. Illa vero pessima arte utuntur ad suos effectus *venefici*, seu *malefici*, *incantatores* et *incantatrices* et quæ Hispane dicuntur *bruxas*, latine vero *sagæ*, *striyes*, *lamiæ*, *mascæ*, etc. Estque vitium hoc flagitiosissimum propter enormia mala in quæ ducit.

Magia.

74. Recensuimus

74. Recensuimus magis vulgatas superstitionis species : omnes enim vix certum habent numerum. Consule D. Thom. 2, 2, a quæst. 93 usque ad 96 et præcipue quæst. 95, et Martin. Delrium in disquisitionib. magic. per quatuor priores libros, qui inter juniores circa hanc materiam plus omnibus laboravit. Quando vero hæc quæ recensuimus sint peccata mortalia, et quando solum venialia, imo quando aliqui actus significati similibus nominibus sine culpa exerceantur, explicant Theologi morales, ubi agunt de virtute religionis.

Species irreligiositatis.

Alterum vitium oppositum per defectum, scilicet *irreligiositas* continet hæc quinque : *sacrilegium*, quo vis aliqua et injuria infertur rebus aut personis Deo, ejusve cultui consecratis. Subdividiturque in varias species juxta diversitatem sacrorum, quibus vis infertur quæst. 99. *Tentationem Dei*, quando quis absque justa causa aliquid facit, vel dicit ad capiendum experimentum divinæ potentiæ, sapientiæ, justitiæ, misericordiæ, etc. quæst. 97. *Perjurium* quod ex nomine innotescit quæst. 98. *Simoniam*, per quam res sacræ sine vi indigne tractantur, commutando illas rebus temporalibus quæst. 100. *Infidelitatem*, non illam quæ opponitur fidei Theologicæ de qua num. 17, sed aliam quæ frangit fidem Deo in voto promissam. Et *blasphemiam*, per quam derogatur divinæ excellentiæ et sanctitati. Quamvis hoc vitium etiam opponatur confessioni fidei, ut vidimus num. cit.

§ IX.

De pœnitentia, pietate, observantia et hujus partibus.

75. Secunda, quam posuimus inter partes potentiales justitiæ est *pœnitentia*, quæ etiam est in ordine ad Deum : aliter tamen quam religio : hæc enim reddit Deo honorem, et secundum se et absolute debitum ob rationem primi principii, supremique excellentis : pœnitentia vero reddit satisfactionem debitam non nisi pro offensa : et ideo non absolute, sed ex suppositione offensæ restituit Deo *debitum*, scilicet honorem, qui fuit per offensam ablatus. Non autem ita bene ab aliquibus pœnitentia diffinitur quod *est dolor de peccatis propter Deum :* quia ad hunc dolorem nisi aliquid addatur, non requiritur specialis virtus distincta a charitate : quippe eadem virtus quæ inclinat ad diligendum bonum alicujus, inclinat etiam ad odio habendum ejus malum, et de illo dolendum. Sed melius diffinitur sic : *Pœnitentia est virtus tendens ad distinctionem peccati in quantum est Dei offensa media satisfactione.* Vel ita : *Est virtus offerens Deo debitam satisfactionem et dolorem pro peccatis,* 3 part. quæst. 85, art. 2 et 3. Cum enim pœnitentia sit justitia hominis ad Deum, oportet ut ejus objectum sit aliquid Deo debitum, per cujus exhibitionem et restitutionem inæqualitas et injuria quam offensa intulit, reparetur et adæquetur, divinusque honor a peccatore secundum affectum damnificatus, restituatur, et *jus* divinum damnificatum et læsum integretur. Quod totum fit media satisfactione, in qua includitur dolor de peccato præteriro et propositum ulterius non peccandi : atque adeo ipsa satisfactio quam pœnitentia offert, est proprium et formale objectum *quod* hujus virtutis. Deus autem potest dici objectum *cui* sicut respectu religionis, sed peccata habent se tanquam id quod destruitur per pœnitentiam, quod dicitur materia remota. Materia vero proxima extenditur ad omne id in quo potest reperiri aliqua ratio satisfactionis, proindeque comprehendit actus omnium virtutum.

Pœnitentiæ diffinitio.

Habet pœnitentia nexum indispensabilem cum gratia, non ea solum generali ratione, qua reliquæ virtutes infusæ ; sed peculiari titulo : nam cum pœnitentia per se tendat ad auferendam offensam irrogatam Deo, media satisfactione, et hujusmodi satisfactio quantumvis magna ex se, inæqualis sit prædictæ offensæ, nequit suum sortiri effectum, nisi ex Dei acceptatione, supplente divina misericordia, quod non valet hominis præstare justitia : hoc autem esse non potest, nisi Deus pacetur homini, reddaturque ipsi amicus : quod fit per gratiam. Similiter habet nexum cum charitate, quia dolor ablativus offensæ Dei non est quicumque, sed dolor (ut sic dicamus), super omnia : quia hic solus est prædictæ offensæ proportionatus. Sicut autem omnis dolor ex aliquo procedit amore, sic dolor super omnia de divina offensa oriri debet ex amore super omnia divini boni, qui est amor charitatis. Subjectum pœnitentiæ sicut aliarum partium justitiæ est voluntas quæst. cit. art. 4. Et quia de hac virtute simul atque de pœnitentiæ sacramento instituendus est ex professo tractatus, non est

Ejus nexus cum gratia et charitate.

Subjectum.

Vitia opposita. quare immoremur. Vitium oppositum pœnitentiæ per defectum est *impœnitentia*. Si quod vero opponitur illi per excessum, erit innominatum : vel dicetur *pœnitentia indiscreta*.

Pietas. 76. Tertia virtus justitiæ annexa est *pietas* quæst. 101. Quod nomen aliquando accipitur pro religione : et ideo personas divino cultui deditas *pias* vocamus. Indeque omne opus bonum appellamus *opus pietatis*, quia potest Deo in cultum offerri. Aliquando etiam sumitur pro misericordia et pro omni affectu compassivo et benigno. Sed proprie pietas est virtus filiorum erga parentes : quam ex Cicerone diffinit Aug. lib. 83 quæstionum q. 3 hoc modo : *Pietas est per quam sanguine conjunctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.* Etenim pietas primo et principaliter respicit parentes, quia hi post Deum sunt principia ortus et educationis. Secundo respicit patriam, quia hæc etiam aliquo modo est ortus principium : et quia parentes fovet, et quia opportuna ad ortum et educationem suggerit. In patria etiam intelliguntur omnes concives, et patriæ amici quæst. citat. articul. 1. Tertio : respicit omnes consanguineos : quia licet non sint ortus principium, in eis quodammodo repræsentantur nobis parentes ipsique ex eisdem parentibus processerunt articul. cit. et istis omnibus reddit pietas debitum cultum et obsequium. In ejus vero objecto sicut in aliis partibus justitiæ potest considerari, et objectum *quod*, et objectum *cui*, et ratio formalis objectiva. Objectum *quod* est ipse cultus qui parentibus exhibetur, sub quo intellige omne obsequium, sive ad reverentiam, sive ad sustentationem, quod filius tenetur parentibus exhibere ; nunquam autem quantumcumque eis retribuat, reddet omnino æquale, ita ut ab obligatione amplius retribuendi liberetur, quia semper manet filius. Objectum *cui* sunt ipsi parentes, patria, etc. quibus pietas cultum defert. Ratio vero objectiva ex parte objecti *quod* est ratio debiti : hæc enim non solum tenet se ex parte subjecti, sed etiam objecti in justitiæ partibus. Ex parte vero objecti *cui* est ratio principii ortus nostri : in hoc quippe fundatur totum jus, quod parentes, patria, etc. habent ut a nobis cultu afficiantur. Subjectum hujus virtutis est voluntas. Residetque in filiis erga parentes, patriam, etc. Videtur autem satis probabile ponendam esse in ipsis parentibus aliam virtutem ad providendum filiis correspondentem istorum pietati : quæ quidem virtus quoniam proprio caret nomine, dicenda quoque erit *pietas* sed *parentum* distributionis gratia. Nisi velis cum aliquibus eandem virtutem pietatis existentem in filiis, quæ primario respicit parentes, extendi etiam ad uxores et liberos ipsorum filiorum, quatenus et parentes in filiis filiorum repræsentantur : et uxor est instrumentum per quod natura a parentibus accepta in posteros derivatur.

Object.

Subject.

Ex dictis habetur pietatem collocandam esse post religionem et pœnitentiam, quæ sunt in ordine ad Deum, hisque esse valde affinem. Nam parentes sunt veluti secundarii quidam dii respectu filiorum tanquam secundaria principia essentiæ et vitæ : unde repræsentant filiis quodammodo ipsum Deum, qui est primarius et summus omnium Pater. Ob hancque rationem merito post præcepta primæ tabulæ quæ ad cultum Dei pertinent, primum secundæ tabulæ institutum fuit de honore parentibus exhibendo. Intelligenda vero sunt quæ hactenus diximus considerato statu hominis naturali : nam in his quæ ad statum supernaturalem pertinent, minor est parenti in filios authoritas et potestas. Vitium contrarium huic virtuti per defectum est *impietas*, stricte dicta (in lata enim acceptione *impietas* dicitur quodcumque mortale peccatum, et *impius* quicumque moraliter peccans). Vitio e contrario per excessum non est proprium nomen, sed potest appellari *amor nimius parentum, consanguineorum*, etc.

Ejus dignitas.

Vitia contraria.

77. Post pietatem sequitur *observantia*, quam diffinit Augustin. ex Tullio ubi supr. *Observantia est per quam homines aliqua dignitate antecellentes cultu quodam et honore dignamur.* Sicut enim parentibus et patriæ quia sunt principia naturalis *esse* et educationis, debemus peculiare obsequium et cultum, pro quo exhibendo constituitur pietas : ita superioribus quia authores sunt nostræ gubernationis et directionis per leges, per præcepta, per consilia, per doctrinam, etc. debemus specialem honorem, ad quem præstandum ponitur observantia. Nec solum personas in dignitate jam constitutas, a quibus de facto gubernamur, observantiæ cultu prosequimur, sed etiam omnes virtute, sapientia, aliave perfectione insignes : quatenus ratione talis perfectionis apti sunt nos dirigere, etsi de facto nullam habeant in nos jurisdictionem. Et

Observantia.

hinc

hinc fit ut nulla sit persona, cui non debeamus aliqualem observantiam, quia in omnibus possumus considerare aliquam perfectionem, quæ nobis saltem ex nobis ipsis non competit : atque adeo considerando in nobis id quod ex nobis est, et in aliis quod habent ex Deo, nulla erit persona, cui non nos aliqualiter submittere debeamus ; secundum illud Apostoli, *superiores invicem arbitrantes, honore invicem prævenientes.*

Object. Ex quo patet objectum observantiæ comprehendere omne obsequium, cultum, vel honorem quæ possunt deberi alicui personæ ratione officii, dignitatis, scientiæ, virtutis, aut cujusvis perfectionis, ratione cujus, vel nos actu gubernat, vel apta est instruere et gubernare. Patet etiam observantiam ordine dignitatis pietati succedere, quia beneficium generationis et primæ educationis, quod pietas attendit, majus et intimius est beneficio sequentis gubernationis, arctiusque debitum, cæteris paribus, inducit. Quod si filius magis obligatur ad Principem, quam ad patrem, adeo ut existentibus in vitæ periculo potius illi, quam huic subvenire debeat, non est ratione observantiæ, sed ratione pietatis et legalis justitiæ, quæ etiam ad principem se extendit. Pietas quidem quia dum respicit bonum patriæ, attendit ejus benefactores, inter quos maximus est Princeps. Justitia vero legalis quia attendit bonum commune, cujus ratio in Principe potissimum continetur ab eoque dependet.

Species. 78. Est *observantia* species subalterna, quæ juxta diversos gradus excellentiæ aut dignitatis eorum quos colit, dividitur in varias species infimas ; alia enim observantia servus colit dominum, alia miles ducem, alia subditus prælatum, alia juvenis senem, alia discipulus magistrum, et alia Principem vasallus. Nominantur vero so-

Dulia. lum duæ partes observantiæ, nempe *dulia*, et *obedientia*. (Cæteræ enim quia anonymæ sunt, retinent commune nomen generis, et possunt non incongrue appellari *Observantia specialis*, vel *Urbanitas*.) Nomen *duliæ* secundum primævam impositionem videtur significare servitutem a græco verbo *dulevo*, quod est servire alicui, vel obsequium deferre : atque adeo dulia in hac primæva acceptione dicit illam speciem observantiæ, qua servus colit dominum suum. In alia autem latiori et minus propria comprehendit omnem virtutem, quæ honorem defert personis creatis : quo pacto ipsamet observantia ponitur ejus species quæst. 103, art. 4. Cæterum scholasticorum usu determinatum est jam prædictum nomen ad illam determinatam speciem observantiæ, qua colimus sanctos, et Deo conjunctos, aut illi consecratos. Debemus enim his qui beatitudinis gloria et majestate secure fruuntur, veluti dominis nos submittere, et eis honorariam et religiosam servitutem deferre. Et pro hac virtute supponit jam inter theologos nomen *duliæ*, magis quam pro illa qua servi honorant dominos temporales. Dividitur autem prædicta dulia religiosa in eam quæ colit sanctos communi dignitate fulgentes : et in eam quæ colit rem speciali nexu divinitati conjunctam : uti est Virgo Beata, quæ relatione maternitatis Deum attingit : et humanitas Christi Domini considerata secundum se (sed quo pacto adoratio hæc fieri debeat, vide 3 part. q. 25, art. 2). Hæc posterior vocatur *hyperdulia*, quasi *excellens dulia* : prima vero commune nomen *duliæ* sibi specialiter adscribit, pro qua subinde stat absolute prolatum. Nec satis constat an sint duæ virtutes, vel unamet ad utrumque cultum se extendat. Sicut etiam non constat an pro honorandis personis Deo consecratis, ut sacerdotibus, religiosis et hujusmodi sit ponenda specialis virtus, vel sufficiat ipsa dulia quæ colit sanctos.

Hyperdulia.

Porro *dulia* ut comprehendit omnem cultum qui exhibetur sanctis, aut rebus Deo valde conjunctis, ipsive consecratis, reduci posset ad virtutem religionis, non ut species, sed ut pars potentialis propter affinitatem cultus his creaturis exhibiti, et illius qui Deo tribuitur. Nec desunt qui putent ipsam religionem ad utrumque cultum sufficere, sicut eadem charitas se extendit ad diligendum Deum et proximum : adque adeo *duliam religiosam* et *hyperduliam* non esse species observantiæ, sed quasi partes objectivas religionis. Contrarium tamen tenendum est cum Divo Thom. citata qu. 103, art. 3, ubi in solut. ad 2, ostendit disparitatem inter amorem Dei et amorem proximi ex una parte ; et inter cultum religionis et cultum duliæ ex alia : quia nimirum proximo non est alia formalis ratio ut diligatur per charitatem, quam ipsa bonitas divina : quæ primario diligitur. Unde cum non sint duò objecta formalia, non possunt duas charitates distinguere. Cæterum sanctis et Deo conjunctis inest propria excellen-

Non sufficit ad eam virtus Religionis.

tia creata, ratione cujus petunt formaliter honorari, adque adeo per virtutem distinctam ab illa, quæ ipsam divinam et increatam excellentiam honorat. Quod si in sanctis solum consideres divinam excellentiam, quæ in eis relucet, fatemur posse coli per religionem, sicut coluntur aliquæ creaturæ irrationales ut Crux, et imago Christi Domini. Non autem consuevimus creaturas rationales cultu latriæ adorare, non quia prout Deum repræsentant, suntque ejus imagines, hujusmodi cultum terminare non possint ; sed ne videatur offerri illis secundum se. Quod inconveniens quia non militat in rebus sensibilibus, uti est Crux, imago, etc. sine scrupulo eis latriæ cultum deferimus. Vide 3 part. q. 25, art. 3, corp. et ad 3.

Obedientia.

79. Alia virtus nominata sub observantia est *obedientia*, potiusque videtur pars potentialis, quam subjectiva : quia ejus objectum non est cultus vel honor, sed superioris præceptum et voluntas. Dicitur enim *obedientia*, quasi *obaudientia*, tanquam per illam vox et præceptum superioris audiatur et admittatur. Sumitur vero dupliciter. Primo large pro omni opere virtutis quo impletur præceptum, etiamsi non ea intentione fiat : et hæc dicitur *obedientia materialis :* neque est specialis virtus, sed ad omnes se extendit, eo quod omnium actus aliquando sunt vel possunt esse præcepti. Secundo sumitur stricte pro virtute quæ per se respicit præceptum ut præceptum est, eaque intentione operatur ut illud adimpleat : et hæc dicitur *obedientia formalis*, estque specialis virtus : quia etsi ad omnium materias se extendat, in omnibus tamen respicit unam formalem rationem, quæ est superioris præceptum, in cujus adimpletione formalissime ut tali splendet specialis honestas præter honestatem ipsius rei præceptæ.

Multiplex potestas præcipiendi.

Vis autem præcipiendi supponit *jus* et potestatem regendi : quod quidem *jus* ex triplici capite potest provenire. Primo ex ratione causæ et effectus : nam causa naturaliter habet potestatem in suum effectum. Et hac ratione Deus potest imperare omni creaturæ rationali, quia est author illius, ipsa vero opus suum et figmentum. Idemque suo modo competit parentibus in filios. Secundo id convenit ratione totius et partis : eo quod pars naturaliter subest toti, et regitur a toto. Et hoc modo respublica habet authoritatem et potestatem in singula membra. Tertio ex ratione agentis et patientis vel instrumenti : agentis enim est movere et dirigere patiens ; et causæ principalis suum instrumentum. Sic marito competit potestas in uxorem, domino in servum, hero in famulum, etc. Ab his mediante commissione derivatur prædicta potestas in alios, qui eam ex se non habent. Ex primo enim capite descendit omnis potestas Ecclesiastica directe hoc ordine. Ab ipsa divinitate (ubi primo residet plenitudo potestatis in creaturas) plenissime descendit ad humanitatem Christi Domini, juxta illud Matth. 28 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Rursus a Christi humanitate derivatur ad Summum Pontificem sicut ab Ordinario in Vicarium : unde in ipso Summo Pontifice adest omnis potestas directe et immediate hominibus communicata a Deo : diciturque hæc potestas *Ecclesiastica*, sicut illa quæ in Deo est *divina*. Ulterius a summo Pontifice descendit ad omnes Prælatos et Rectores Ecclesiarum, et religiosarum Congregationum secundum varias restrictiones locorum, personarum, actionum, etc. Nisi velis omnium Episcoporum potestatem sicut et omnium Apostolorum immediate descendere a Christo Domino, licet cum subjectione ad Romanum Pontificem, de quo alibi. Matth. 28.

Ex secundo capite per commissionem provenit omnis potestas quæ vocatur *politica* Imperatorum, Regum, Principum, Magistratuum, et consequenter omnium eorum qui ab his authoritatem recipiunt. Respublica enim libera per se et ex natura rei habet potestatem regendi se et omnia sua membra : unde eam potest cui voluerit, sive uni, sive pluribus committere, cum his, aut illis conditionibus et limitationibus prout ei expediens visum fuerit. Ex tertio capite per commissionem potest derivari potestas aliquid privatim operandi privatasque functiones exequendi, quæ una cum ea quæ parentibus convenit in filios, dici potest *potestas domestica*. Generaliter enim verum est eum saltem cui primario aliqua potestas imperandi convenit posse illam alteri committere, et tanquam vicario delegare.

Nec huic doctrinæ contradicit quod habetur Rom. 9 : *Non est potestas a Deo.* Quia licet Deus sit prima causa omnis potestatis, non tamen eodem modo ab eo in homines derivatur : sed *ecclesiastica* directe tanquam per formalem commissionem : *politica* vero, Rom. 9.

Prælu-ditur objectio. et *domestica* quasi virtualiter mediante ipsa rerum institutione. Hoc ipso enim quod fecit singulos homines sui juris, deditque inclinationem ad vitam communem et politicam, censetur etiam dedisse communitati, quæ ex illis conflatur, potestatem regendi se, et singula sua membra : qui naturaliter ex potestate singulorum sic in societatem vitæ coëuntium resultat potestas communitatis et facultas illam idoneis personis committendi. Similiter potestas patris in filium, et mariti in uxorem est a Deo mediante institutione procreationis liberorum, et conjugii maris et fœminæ. Potestas *domini in servum* est a Deo mediante authoritate reipublicæ : ex qua est jus belli : vel per cessionem ipsius servi, qui libertatem suam sponte in *jus* alterius transfert, se illi servum vel gratis, vel pretio constituendo.

Est obedientia unica in specie. 80. Quamvis autem prædicta potestas imperandi sit adeo multiplex, ipsa tamen virtus obedientiæ in omnibus est ejusdem speciei : quia non respicit tanquam specificativum prædictam potestatem, dignitatemve, aut excellentiam personarum quibus competit, sed dumtaxat præceptum, ex qualibet potestate, dummodo legitima sit, ortum ducat. Et præsertim, quia in omnibus humanis præceptis tota vis obligandi ex Dei potestate et præcepto derivatur, ipsumque divinum præceptum in omnium aliorum adimpletione adimpletur, et in omnium violatione violatur. Vide D. Thom. q. 104, art. 2 ad 4 et quæ ibi Cajetanus adnotat. Quod si subditus superioribus obtemperet, non præcise ex motivo adimplendi præceptum, quo obligatur ratione prædictæ potestatis ipsorum superiorum; sed ut eis obsequium præstet, aut reverentiam et honorem tribuat, spectabit jam hujusmodi actus ad alias virtutes, ut ad pietatem, observantiam, duliam, etc. quarum est similes personas colere et honorare. Diximus *ratione prædictæ potestatis*, etc. quia si accedat ex parte subditi votum, aut juramentum obtemperandi superiori, adimpletio præcepti non sistit in linea obedientiæ, sed ascendit ad religionem, cujus sunt actus, votum et juramentum : ob idque in religiosis, quoties frangitur obedientia, violatur etiam religio ratione voti.

Obedientiæ conditiones. Assignantur pro perfecta obedientia tres conditiones. Primo est quod sit *cæca*. Tum ad conspiciendum defectus superioris : tum etiam ad rationes præcepti scrutandas : satisque ei sit quidquid præcipiatur, dum illicitum esse non constat, præcipi ab eo qui locum Dei tenet. Secunda ut sit *prompta* ad exequendum, ut nec præceptum differat, nec tergiversetur, neque excuset, nec lente et cum torpore ad opus accedat. Quod intellige saltem dum non præcipiuntur, quæ sunt nostri commodi vel honoris, ad quæ regulariter loquendo, non est laudabile ita promptum et alacrem se exhibere. Tertia est ut sit *fortis* in opere præcepto aggrediendo, et perseverando in illo, ne propter rei difficultatem ab obediendo resiliat : exemplo Salvatoris et Redemptoris nostri, qui *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis*. Philipp. 2. Circa gradum perfectionis qui tribuendus est obedientiæ inter mortales virtutes sic ait D. Thom. cit. q. 104, D. Thom. art. 3 : *Per se loquendo laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.* Non videtur voluisse hic D. Th. præferre obedientiam religioni quam quæst. 81, art. 6, absolute omnibus virtutibus moralibus anteponit. Sed an prætulerit illam pietati et observantiæ non omnino constat. Ea est præstantia obedientiæ, ut solis virtutibus theologicis et religioni videatur cedere. De humilitate quid tenendum sit, dicetur num. 143. Ad observantiam etiam reducenda videtur humilitas quæ residet in voluntate in ordine ad alienam excellentiam, de qua diximus disput. 2, n. 54, iterumque dicemus infra n. 144, ubi de humilitate prout est temperantiæ pars sermo erit. Ejus perfectio.

Vitia opposita. Obedientiæ per defectum contrariatur *inobedientia :* quæ potest etiam sumi, vel large pro qualibet præcepti violatione, et hoc modo non est speciale vitium, sed generalis circumstantia omnium peccatorum. Vel stricte secundum quod procedit ex intentione agendi contra præceptum, atque adeo ex contemptu et vilipendentia illius : et ista est vitium speciale prædictæ virtuti contrarium. Si quod autem vitium opponitur illi per excessum, non habet proprium nomen. Sicut neque illud habent quæ aliis speciebus observantiæ opponuntur. Possent tamen omnia quæ opponuntur per defectum, generali nomine vocari *inurbanitas*, vel *rusticitas*.

§ X.

De reliquis partibus potentialibus justitiæ.

81. Hactenus de partibus quæ a ratione perfectæ justitiæ deficiunt propter inæqualitatem ejus quod redditur : supersunt illæ quæ deficiunt propter imperfectionem debiti, quia non reddunt ex debito legali et rigoroso. Harum prima, et in ordine quinta est *gratia*, sive *gratitudo*, quæ respicit debitum ortum ex beneficio accepto : utque illi satisfaciat, rependit aliquid benefactori, sicut actionem gratiarum, obsequium, cultum, vel aliud beneficium. Potest autem sumi dupliciter : vel ut generatim extendit se ad omnes, Deum, parentes, superiores, etc. a quibus beneficia accepimus : quo pacto non est una specialis virtus, sed actus vel munus diversarum. Ut enim Deo gratias reddit, coincidit cum religione : ut parentibus, cum pietate, ut superioribus, cum observantia, etc. Vel potest sumi ut specialiter respicit beneficium acceptum ab illo, in quo solum attenditur ratio benefactoris : et hoc modo est virtus specialis distincta a præcedentibus, quæ licet non inducat debitum rigorosum recompensandi beneficium, bene tamen debitum decentiæ et honestatis, quæstione 106.

Gratitudo.

Ejus officia.

Quinque autem sunt officia gratitudinis. Primum *beneficii accepti æstimatio*, nempe ut ostendamus nos illud æstimare ; si non ex rei magnitudine, ex affectu et animo donantis, qui potissime ponderandus est in gratuitis beneficiis. Secundum est *benigna acceptatio*. Si enim repudies vel non significes tibi gratum esse, videris contemnere, vel certe parvi facere beneficium et affectum donantis. Si autem benigne acceptes, hoc ipso benefactorem honoras, et affectui ejus quodammodo satisfacis, juxta illud Senecæ lib. 2 de benef. cap. 35 : *Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit.* Tertium est *gratiarum actio*, quæ est benevola protestatio gratiæ acceptæ cum quadam accipientis subjectione et demissione ad ipsum benefactorem directa. Estque proinde quædam beneficii compensatio, quia per illam benefactor honore afficitur. Ut autem convenienter fiat, magis accommodanda est ad affectum benefactoris, quam ad beneficii quantitatem (art. 5), nam gratitudo respicit beneficium prout gratis et absque intuitu mercedis impensum, debetque proinde superare in gratificando ipsum beneficium, ut prædictum affectum possit adæquare. Quartum munus est *grata commemoratio*, tum ut apud nos simus memores beneficii accepti : tum etiam ut cum occasio se offert, coram aliis libenter illud referamus : quia hoc pertinet ad honorem et laudem benefactoris, estque proinde quædam recompensatio. Postremum est *redditio*, seu *repensio :* quando vicissim re, vel obsequio redditur beneficium. Quod si non suppetat quod rependas, saltem reddenda est bona imprecatio : ut *Deus remuneret, compenset in centuplum*, etc. vel piæ ad Deum preces pro salute benefactoris. Si autem habeas quod reddas, non debet esse nimis festina aut intempestiva redditio, sed cum fuerit magis opportuna benefactori. Ut enim aiebat Seneca lib. 4 de benef. *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.* Et rursus : *Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet, et qui invitus debet, ingratus est.* Hoc vero intellige nisi benefactor statim expectet remunerationem, vel occurrentes circumstantiæ aliud poscant. Hæc quinque ad tria reduxit D. Thom. art. 2. Quæ sunt *beneficium agnoscere, pro eo gratias agere, retribuere loco et tempore pro facultate recipientis.*

Seneca.

Idem.

Vitium gratitudini contrarium per excessum non est nominatum ; per defectum vero est *ingratitudo*, cui assignantur sex gradus. Primus *beneficium non retribuere.* Secundus *dissimulare non agendo gratias.* Tertius *oblivisci et nolle agnoscere.* Quartus *retribuere mala pro bonis.* Quintus *vituperare beneficium.* Sextus et summus *beneficium pro maleficio reputare;* quæst. 107.

Ingratitudinis gradus.

82. Sequitur sexto loco *vindicatio*, quæ quodammodo se habet ad mala accepta, sicut gratitudo ad beneficia : quatenus utriusque est vicem rependere. Sicut enim gratitudo bonum reddit pro bono, ita vindicatio malum pro malo : scilicet malum pœnæ pro malo culpæ : et Græce sonat idem quod *ultio injuriæ* q. 108. Solet autem diffiniri ex Tull. *Vindicatio est per quam vis aut injuria, et quidquid obscurum est defendendo aut ulciscendo propulsatur.* Quæ tamen diffinitio aliquantulum latior est, nam comprehendit defensionem, quæ non est proprie vindicatio. Pro quo nota ex Div. Thom. et Cajet. ubi sup. malum pro malo reddere non esse ex se opus virtutis, sed indifferens, vel potius male sonans : declinat enim in oppositum charitatis, cujus est velle et facere

Vindicatio.

Tullius.

cere cuique bonum. Quia vero non includit intrinsece malitiam, potest honestari ex fine, sicut etiam vitiari. Si ergo malum pro malo quis reddat animo nocendi, ita quod principalis intentio in hoc sistat, manifeste est peccatum odii. Neque excusatur dum malum intendit ei, qui sibi injuste malum intulit : sicut non excusatur dum odit se odientem : debemus namque non vinci a malo ; sed vincere in bono malum. Si autem intendatur aliquod bonum ad quod pervenitur per pœnam inflictam peccanti, erit actus honestus hujus, vel illius speciei, secundum diversitatem finis intenti.

Multiplex ejus finis.

Potestque hujusmodi finis multiplex esse. Primo bonum ipsius peccantis, ut quod resipiscat et emendetur : sicut pater plectit delicta filii, et magister discipuli : et sic est actus misericordiæ, pietatis aut charita-

D.Bern.

tis, *quæ* (ut Bernardus ait epistol. 2) *pie solet sævire, patienter irasci, humiliter indignari.* Secundo potest esse propria defensio,

Defensio propria.

pro qua unicuique licitum est quemcumque injustum invasorem invadere, et *vim repellere cum moderamine inculpatæ tutelæ* (ut jura loquuntur), id est cum ea moderatione sine qua malum (saltem æquale) declinare non potest. Quod si majori vi utatur, non erit pure defensio, sed ultio. Verum etsi hoc licitum sit etiam usque ad occisionem invasoris : præsertim pro vita, pro honore, pro pudicitia et hujusmodi ; non tamen semper erit in præcepto, sed multoties laudabilius patienter sustinere ad exemplum Christi Domini, qui *sicut ovis ad occisionem ductus est, et tanquam agnus coram tondente se obmutuit.* Hujusmodi autem defensio vel spectat ad amorem naturalem honestum, quem quisque habet ad se, vel ad charitatem, vel ad aliquam aliam virtutem, quæ respiciat bonum illud quod defenditur.

Quo pacto constituat hanc specialem virtutem.

83. Tertio prædictus finis potest esse illa honestas, quæ splendet in punitione malefactoris : cui per se convenit et debetur pœna : sicut laus et gratitudo benefactori ; idque ut rectus ordo servetur, et quod extra ordinem recti per culpam prolapsum est, ad illum per pœnam revocetur. Sic Deus peccatores qui ab ordine pulcherrimo justitiæ et legum divinarum per culpam prolapsi sunt peccando, ad ordinem ipsius justitiæ reducit puniendo : ut nihil in mundo remaneat informe, sed omnia pulchre suis locis et gradibus adaptentur. De quo lege D. Augustin. 5 de Civitat. Dei cap. 9, et lib. 11, cap. 17 et 18. Ad hunc finem reducitur cum intenditur reparare injuriam illius in quem peccatur. In qua reparatione etiam honestas splendet : quia dum peccans punitur propter injuriam illatam, restituitur honor parti læsæ, eique aliqua satisfactio exhibetur : qui enim lædit plus justo, affectui suo indulget, sibique sumit, et alteri detrahit : dum autem punitur, illud *plus* ei quodammodo adimitur, cum contra propriam voluntatem patiatur. Et quia id agitur in gratiam læsi, censetur ei donari, atque ita fit nonnulla compensatio. Huc etiam spectat cum intenditur, ut exemplo puniti ipse et alii a peccatis cohibeantur, et in posterum non audeant similia perpetrare. Igitur cum aliquid horum intenditur a persona privata servatis debita mensura et circumstantiis spectat ad hanc peculiarem virtutem, quam dicimus *vindicationem.* Idcirco inter partes potentiales justitiæ computatur, quia ex una parte est ad alterum respiciendo pœnam illi infligendam secundum justitiæ æqualitatem : et ex alia non importat debitum rigorosum, sed solum morale : nullus enim cogitur ad expetendam propriæ injuriæ vindictam.

Vindicta a quo exequenda.

84. Sed observa primo, quod licet prædicta virtus ponatur in personis privatis ad expetendam honeste vindictam, non tamen ad exequendam, quia executio solum debet fieri a judice, cui est authoritas puniendi malefactores. Nec licet cuilibet seipsum vindicare, sicut licet se defendere. Cum enim in vindicando se unicuique facillimum sit excedere, valdeque difficillimum debitam mensuram servare, voluit Deus hujusmodi causas sibi advocare secundum illud : *Mihi vindicta, et ego retribuam :* et non nisi ab illis vindictam exerceri, quos ipse mediate vel immediate judex designaverit. Unde ut bene notat Cajet. peculiare est in virtute vindicationis, quod persona in qua residet, non possit per seipsam consummare actionem propriam talis virtutis (intellige de consummatione includente etiam actum externum : nam intrinseca bonitas in ipso virtutis subjecto complete habetur) quia materia ejus est malum pœnæ, quod coactivam potestatem exigit in authore : essetque proinde alienum *jus* usurpare, si vellet unusquisque privata authoritate infligere talem pœnam. Stat itaque, et quod vindicatio sit virtus privatæ personæ expetentis vindictam ; et quod ipsa vindicta non possit a privata persona consummari, nisi authoritas judicis accedat. Quod si jura humana

aliquando permittunt quempiam se vindicare, ut vitetur majus malum ; nulla tamen legitima lex talem vindictam approbat, nisi forte per modum naturalis defensionis. In ipso autem judice pœnæ executio non est actus virtutis vindicationis, nisi forte cum vel ob supremam authoritatem, vel ob specialem commissionem ad hoc acceptam, propriam ulcisceretur injuriam, quam posset condonare. Cum vero vindicat alienas, exercet actum justitiæ commutativæ, vel legalis, vel utriusque simul.

Laudabilius est injuriam remittere, quam se honeste vindicare.

Secundo observa, quod licet appetere vindictam modo explicato sit actus virtutis, longe tamen laudabilius est injurias condonare, et ultionem non quærere exemplo Salvatoris nostri, qui *cum malediceretur, non maledicebat : cum pateretur, non comminabatur*. Sed ait : *Pater ignosce illis*, etc. Est enim hoc misericordiæ opus, et charitatis officium, consilium evangelicum, proximorum ædificatio, ac sæpe lucrum malefactoris, semperque fiducia et spes propriorum delictorum veniam impetrandi. Interdum tamen erit actus perfectionis desiderare vindictam, præsertim in injuriis Deo illatis, ut divinus honor reparetur : quo pacto illam sancti aliquando expetebant. Denique observa, proprium nomen virtutis de qua agimus prout communis omnibus personis esse *bonam vindicationem*. Et in Deo erit eadem quam dicimus *justitiam vindicativam*, si semel ad punienda peccata nequit ex justitia proprie dicta obligari. At in personis creatis hoc nomen *justitia vindicativa* frequentius accipitur pro ea quæ residet in judice ut tali ad vindictam exequendam, atque adeo pro justitia legali vel commutativa, secundum quod per pœnam inflictam peccatori, restituit toti vel parti jus suum.

Nomem proprium hujus virtutis.

Vitia opposita.

Per excessum opponitur vindicationi *crudelitas*, seu *sævitia*, quæ excedit mensuram honestæ vindicationis : et per defectum vitium innominatum, quod potest dici *remissio*, art. 2 ad 3.

Veritas.

85. Septima pars potentialis justitiæ est *veritas* : non illa quæ ponitur passio entis, et solet dici *objectiva*, vel *radicalis* : neque illa quæ consistit in adæquatione objecti cum intellectu, quæ appellatur *veritas formalis* : sed aliam quam dicimus *veracitatem*, et utentes illa *veraces* vocamus. Estque habitus existens in voluntate, qui nos facit dicere verum : vel (quod idem est) qui veritatem et notitiam intellectu conceptam facit nos ad extra fideliter significare, recte utendo verbis et signis quæ nobis data sunt ad manifestandum alteri inter nos conceptus et judicia : ita ut his exteriora signa conformentur : hoc enim vocatur *dicere verum*. In quo datur specialis honestas requirens specialem virtutem affinem justitiæ. Est enim fidelis hæc manifestatio valde necessaria ad humanam societatem : atque adeo multoties debita his, quibus convivimus, non debito rigoroso (nisi ex alia virtute accedat) sed debito honestatis. Actus hujus virtutis est recta applicatio et usus prædictorum signorum, ut non discrepent ab interno conceptu quem manifestant : seu electio hujus applicationis, qui usus et electio spectat ad voluntatem, quamvis conceptus significatus in intellectu sit. Objectum sunt ipsæ voces et externa signa secundum quod adæquantur conceptui interno.

Veritatis officia.

Ad hanc virtutem tria spectant. Primo amare veritatem in dictis et factis : ipsa enim virtus essentialiter est hujus veritatis habitualis amor. Secundo cavere ne contra judicium mentis aliquid dicatur vel significetur ; pro quo fundat præceptum negativum, obligans ad semper. Tertio patefacere judicium mentis per verba aut alia signa : hoc tamen non præcipit pro semper, quia multoties expedit ea quæ in mente sunt occultare : et si loqui opus sit, licebit justa ex causa æquivocatione uti, ita tamen quod intentio loquentis interno conceptui semper conformetur : neque intendat audientem decipere, sed tantum secretum suum celare. Imo oportet talibus verbis uti, ut saltem junctis aliis quæ retinentur prædicto conceptui sufficienter adæquentur.

Fidelitas.

Ad veritatem reducitur virtus illa quæ servat proximo fidem in promissis, et appellatur *fides*, seu *fidelitas*. Est enim quasi veritatis pars, quod factum promissioni respondeat. Plus autem participat hæc virtus de ratione justitiæ, quam simplex veracitas : quia majori debito adstringitur homo ad observandum ea quæ promittit, suamque promissionem verificandam, quam ad vitandum simplex mendacium : adeo ut promissio facta animo se obligandi et acceptata, juxta valde probabilem sententiam obliget sub mortali : quod de simplici veritate nullus dixit.

86. Utraque est virtus specialis et atoma. Et fidelitati per defectum opponitur vitium quod vocatur *infidelitas in promissis*, vel *fidei datæ violatio*. Per excessum, si quod illi opponitur, nominatum non est. Veritati autem

Vitia opposita.

tem opponitur vitium mentiendi; quæstione 110, cujus proprius et immediatus actus non est ipsum *mendacium*, sed ejus electio et volitio. *Mentiri* vero dicitur quasi contra mentem ire, cum aliud intra sentimus, et aliud extra significamus. Consistitque ejus malitia in abusu illo signorum, quæ cum data nobis sint ad internum judicium patefaciendum, utimur eis contra ipsum judicium, ponimusque inter hoc et illa contradictionem, dum quæ mens negat, lingua affirmat; vel e converso.

Divisio mendacii.

Dividitur primo mendacium in *jactantiam*, cum quis majora de se prædicat, quam insint, quæst. 112. Et *ironiam*, cum minora quam insint, affirmat, vel laudabilia quæ insunt negat, quæst. 113, articul. 1. Hæc opponitur veritati per defectum : et illa per excessum. Secundo dividitur in mendacium *jocosum*, quod dicitur causa voluptatis propriæ, vel alienæ : *officiosum*, quod dicitur causa propriæ vel alienæ utilitatis : et *perniciosum* quod alicui injuste nocet, sive alteri prosit, sive non, quæst. 110, art. 2. Secundum est malum; pejus primum; pessimum tertium. Rursus ratione signi quo quis utitur, dividitur mendacium, quod consistit in verbis (ad verba reducuntur nutus directe instituti ad significandum). Et hoc retinet sibi in communi locutione nomen *mendacii*. Et in illud quod consistit in factis et actionibus : ut cum habens in corde lætitiam, tristitiam contra veritatem ostendit : appellaturque *simulatio*, quæst. 111, art. 1, sub qua comprehenditur *hypocrisis*, cum quis revera peccator, justum se simulat, art. 2 et sequentibus.

Amicitiæ duplex acceptio.

87. Octava pars justitiæ est *amicitia*, de qua quæstione 111. Sumiturque hoc nomen dupliciter : primo omnino proprie, ut dicit mutuam benevolentiam in aliqua speciali communicatione fundatam : quæ communicatio causa est, ut unus amicus diligat alterum sicut seipsum : et cum eo familiariter tractet. Sic inter milites est amicitia ratione societatis et communicationis militiæ : inter eruditos ratione communicationis in doctrina : inter consanguineos propter communicationem sanguinis : inter Deum et homines ratione communicationis donorum supernaturalium, præsertim gloriæ ad quam gratia nos coaptat. Hanc ultimam perspicuum est esse specialem virtutem, quia est charitas de qua satis § 4. Aliæ enumeratæ et quæ enumerari possunt ut veræ amicitiæ sint, debent esse honestæ et in virtute fundari, quia amicitia solius utilis vel delectabilis, sicut non potest esse firma, sic non est vera amicitia. Posset autem de prædictis dubitari an pro eis ponenda sit aliqua specialis virtus, quæ amicitia nominetur, vel naturalis amor ad id sufficiat supposita prædicta communicatione, quatenus naturaliter unusquisque per se diligit sibi similem : ut sapiens sapientem, humilis humilem, religiosus religiosum, miles militem, etc. Hoc tamen in præsenti examinare non vacat, neque hujusmodi amicitia est quæ ponitur inter partes justitiæ potentiales; sed magis reducenda erit ad charitatem, de qua proinde in ejus tractatu.

Secundo sumitur nomen *amicitiæ* pro quadam virtute quæ procurat ut conversatio nostra cum proximis sit grata, et talis, qualem decet esse, spectata conditione nostra, personarum quibuscum agimus, negotiorum, etc. ut neque nimis blande, neque nimis aspere in colloquiis et congressibus ad illos nos habeamus, sed ut decet aliqualiter amicos et socios, saltem propter generalem communicationem naturæ rationalis. Hæc vocatur *amicitia* non ita propria sicut prima, sed quasi similitudinarie, in quantum ostendit signa illius generalis amoris, qui omnibus quantumvis extraneis et ignotis debetur propter convenientiam in natura speciei, etsi alia strictior amicitia vel communicatio non suppetat. Sufficit enim generalis ille amor omnibus debitus ut prædicta signa non tribuantur simulationi, etiam cum extraneis vel alias inimicis exhibentur; sed huic virtuti, quam minus proprie dicimus *amicitiam*, proprie autem vocatur *affabilitas*. Unde quod communiter dicitur *amicitiam esse ad paucos*, non intelligitur de hac secunda, sed de illa priori, quæ eo facilius remittitur et evanescit, quo communicatio ad plures extenditur : quia limitatus noster amor nequit ita arcte plures complecti. Affabilitas.

Ejus objectum.

Objectum affabilitatis sive prædictæ amicitiæ est tota conversatio unius hominis cum altero in colloquiis, et convictu et hujusmodi : quæ omnia ita nititur moderari ut prudenter grata existant aptaque ad vitam socialem. Ad quod licet non teneamur debito rigoroso, bene tamen debito honestatis, sicut tenemur verum dicere cum fuerit loquendum. Non tamen est contra prædictam virtutem si interdum severius cum proximo agatur, quando res id postulat : quia non tenemur omni tempore affabiles

nos cuivis præstare, sed quando aliud ejus culpa vel alia causa non postulat. Per excessum opponitur huic virtuti vitium adulandi : student enim adulatores nimis blande in convictu se habere : omnia probant, omnia laudant, et in omnibus se accommodant voluntati eorum, quibus blandiuntur. Cumque hoc faciunt alicujus utilitatis causa dicuntur simpliciter *adulari :* cum vero solum ut placeant et delectent, dicuntur *blandiri*, quæstione 115. Per defectum opponitur *litigium*, quod perturbat vitam socialem, paritque pugnas et contentiones quæst. 116.

Vitia opposita.

Liberalitas.

88. Ultima pars potentialis justitiæ est *liberalitas*, quæ versatur circa pecunias (sub pecuniis intellige omnes divitias externas, quarum pretium et æstimatio pecunia metitur) illas ut decet expendendo : non ex alio debito vel mercedis intuitu, nisi quia decet expendentem liberalem et profusivum esse : *liberales* enim ex eo maxime dicuntur quia libenter et hilariter de rebus suis aliis largiuntur. Est autem sub nomine liberalitatis duplex virtus : alia quæ primario moderatur passionem appetitus concupiscibilis, et solum consequenter disponit ad congruam elargitionem : et hæc potius est pars temperantiæ quam justitiæ, residetque in prædicto appetitu ut diximus disp. 2, num. 55. Alia respicit primario exteriorem elargitionem, ut fiat his quibus oportet, et unicuique in ea mensura et quantitate quam oportet : et hæc cum sit ad alterum, spectat ad justitiam ut pars potentialis minimum participans de ratione debiti quæst. 117, subjectaturque in voluntate ut dictum est num. cit. Ad hanc quoque justitiæ partem reducitur illa species *magnificentiæ*, quam eodem num. posuimus in voluntate circa magnos sumptus in ordine ad alterum : nam *magnificentia* est velut quædam egregia liberalitas, sicut virginitas est egregia castitas.

Duplex.

Magnificentia.

Vitia opposita.

D. Greg.

Liberalitati per defectum opponitur *avaritia*, seu *nimia cupiditas divitiarum* quæ radix est omnium malorum 1 ad Timot. 6, ejusque filias enumerat Gregor. lib. 31 moral. cap. 31, *proditionem, fraudem, fallaciam, perjuria, inquietudinem, violentiam et obdurationem contra misericordiam* quæst. 118, artic. 8. Et per excessum *prodigalitas*, quæ plus dat quam oportet, aut his quibus non oportet, etc. quæst. 119. Magnificentiæ per defectum contrariatur *parvificentia*, quæ deficit a magnitudine et proportione debita secundum rationem inter opus et sumptus. Et per excessum *consumptio* vel *superfluitas* de quibus iterum numer. 102.

Observatio.

Circa has tres justitiæ partes, scilicet veritatem, amicitiam, liberalitatem, nota quod Divus Thom. supr. quæst. 60, artic. 5, numerat illas inter virtutes versantes circa passiones concupiscibilis : atque adeo videtur sentire quod sint partes temperantiæ existentes in ipsa concupiscentia. Cæterum 2, 2, cujus ordinem sequuti sumus, ponit eas partes justitiæ : sive ratio hujus rei sit, quod sub quolibet ex illis nominibus continetur duplex virtus ; ita ut non tantum *liberalitas*, ut nuper diximus, duplex sit, sed etiam sit duplex *affabilitas*, et duplex *veritas :* alia circa passiones residens in appetitu sensitivo quæ erit pars temperantiæ ; et alia in ordine ad alterum residens in voluntate, atque pars justitiæ juxta dicta disput. 2, num. 55. Sive quia licet tantum sit unica *veritas*, unica *affabilitas*, etc. extendit se ad utrumque, scilicet ad passiones, et ad alterum ordine quodam, id est vel primario ad passiones, et secundario atque indirecte ad alterum : quo pacto erit subjectixe in appetitu sensitivo, vel primario ad alterum, et secundario ad passiones : quo pactô erit subjective in voluntate : et propter unum munus ponetur pars justitiæ, et propter aliud pars temperantiæ, de quo alibi.

§ XI.

De fortitudine, actibus illius, et partibus integralibus.

89. Virtutes quas usque modo (vel saltem usque ad numerum 85) prosequuti sumus, perficiunt nobiliores et spirituales nostræ animæ potentias : nempe intellectum et voluntatem : et ideo omnes illæ sunt habitus spirituales. Quæ vero deinceps sequentur (paucis exceptis quas suis locis notabinus) perficiunt immediate potentias appetitivas sensitivas : scilicet irascibilem et concupiscibilem : ideoque sunt habitus corporei ; quamvis a materia satis elevati, sicut prædictæ potentiæ. Sunt autem hujusmodi virtutes *fortitudo*, quæ rectificat passiones irascibilis : timorem, audaciam, spem, etc. Et *temperantia*, quæ rectificat passiones concupiscibilis : amorem, odium, concupiscentiam, delectationem, etc. etc. ne si tales passiones effrænes et immensuratæ relinquantur, bonum rationis impediant, et ab ejus

Harum virtutum necessitas.

ejus sequela avertant voluntatem. Utriusque virtutis simul ac præcedentium necessitas ostenditur quæst. 123, art. 1, ubi sic dicitur: « Ad virtutem humanam pertinet, ut « bonum faciat hominem, et opus ejus se- « cundum rationem esse. Quod quidem « tripliciter contingit, uno modo secundum « quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per « virtutes intellectuales. Alio modo secun- « dum quod ipsa rectitudo rationis in rebus « humanis constituitur, quod pertinet ad « justitiam. Tertio modo secundum quod « tolluntur impedimenta hujus rectitudinis « in rebus humanis ponendæ. Dupliciter « autem impeditur voluntas humana ne « rectitudinem rationis sequatur: uno mo- « do per hoc quod trahitur ab aliquo de- « lectabili ad aliquid aliud quam rectitudo « rationis requirat: et hoc impedimentum « tollit virtus temperantiæ. Alio modo per « hoc quod repellitur ab eo quod est secun- « dum rationem propter aliquod difficile « quod incumbit: et ad hoc impedimentum « tollendum requiritur fortitudo mentis, « qua hujusmodi difficultatibus resistat: si- « cut et homo per fortitudinem corporalem « impedimenta corporalia superat et re- « pellit, etc. » Quod vero ordine perfectionis et dignitatis fortitudo præcedat temperantiam, debeatque proinde collocari hic immediate post justitiam, habetur ex numer. 47.

D.Thom.

Accepio fortitudinis.

Porro *fortitudinis* nomen tripliciter sumitur: primo ut dicit firmitatem animi in quolibet virtuoso opere: et sic non est virtus specialis, sed generalis conditio omnes illas transcendens: nam de ratione cujuslibet virtutis est firmiter inclinare ad suum actum. Vide sup. quæst. 61, art. 4. Secundo ut dicit firmitatem animi in sustinendis vel superandis temporalibus periculis, quæ reddunt objectum sive sit malum sensibile, sive bonum, difficile, et arduum: spectatque proinde illorum victoria ad irascibilem. Et hoc modo connumeratur prudentiæ, justitiæ, et temperantiæ. Adhuc tamen non est virtus omnino specialis, sed comprehendit fere omnes in prædicta irascibili existentes: ut magnanimitatem, magnificentiam, etc. quæ non attingunt perfecte rationem fortitudinis, sed ponuntur partes ejus potentiales, de quibus § seq. Tertio sumitur prout dicit firmitatem animi in illa materia ubi difficillimum est firmitatem habere, qualia sunt mortis pericula. Contra quæ firmat animum ne illorum timore bonum rationis deferat: vel detinet, ne nimium audax in ea insiliat. Hoc modo est virtus specialis importans specialem honestatem. Ubi enim est peculiaris difficultas in retinendo rationis præscripto, ibi nobis opus est peculiari virtute: at in periculis mortis adest specialissima difficultas ut quis decenter et juxta rationis præscriptum tam interius quam exterius se gerat. Nam vel excitatur ingens timor ad mali fugam, quam difficillimum est ita coercere, ut non perturbet, et ad aliquid indecorum compellat: vel excitatur motus audaciæ ad mali repulsam, qui etiam moderandus est, ne temere in periculum præcipitet: vel utraque affectio alternantibus animi motibus, et veluti inter se confligentibus, exoritur: et tunc utramque simul juxta rationis regulam temperare oportet: opus igitur erit peculiari virtute quæ has difficultates superet, prædictosque motus secundum rationem moderetur: et hæc vocatur proprie *fortitudo* ex analogia ad robur corporis: quias icut in corpore magno robore opus est ut immoti sustineamus, vel etiam repellamus id quod corpus valde impellit: ita in animo magnum robur et fortitudo requiritur, ut pericula mortis, quæ mediante apprehensione animum concutiunt, sustineamus aut repellamus immoti et stabiles in bono.

Diffinitio. Tullius.

90. Diffinitur autem fortitudo ex Tullio hoc modo: *Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Vel aptius ex Divo Thoma: *Fortitudo est virtus existens in irascibili coercitiva timoris, et audaciæ moderativa instantibus periculis.* Dicitur *existere in irascibili*, ut non solum a concupiscibili excludatur, ubi est temperantia, sed etiam a voluntate in qua nullam ponimus virtutem, quæ sit primario ad moderandas animæ passiones. Quia virtus ibi dumtaxat ponenda est, ubi ejus bonum consummatur: bonum autem prædictæ moderationis non consummatur in voluntate, sed in appetitu sensitivo, cujus sunt actus ipsæ passiones. Quod si petas per quem habitum voluntas eligat medium in passionibus, seu passiones moderatas imperet, et appetitum ad eas moveat? Respondetur, quod attinet ad actus ordinis naturalis, nullum habitum requiri, quia in ordine ad bonum proportionatum proprii suppositi ipsa voluntas natura sua est sufficienter rectificata, ut ostensum est disput. 2, toto dub. 3. In ordine vero ad actus supernatu-

D.Thom.

Notatio.

rales, vel id spectat ad charitatem, quæ se habet tanquam voluntas, potestque in ordine ad Deum quem primario respicit, secundario et ex consequenti imperare et eligere actus cæterarum virtutum. Quod si charitas non sufficiat, recurrendum est ad aliquos infusos primarie institutos propter prædictum munus eligendi medium in passionibus : qui proinde distinguentur et multiplicabuntur secundum distinctionem virtutum infusarum existentium in appetitu sensitivo juxta dicta disput. 3 a num. 42. Cæterum tales habitus deficiunt a ratione virtutis, quia non sunt consummativi recti operis, ut ibi et num. 9 hujus arboris observavimus. Universaliter itaque verum est virtutes primario versantes circa passiones non existere in voluntate, sed in appetitu sensitivo : fortitudinem quidem in irascibili, et temperantiam in concupiscibili.

91. Deinde dicitur quod est *coercitiva timoris, et audaciæ moderativa :* quia sicut pericula non aliter separant voluntatem a bono rationis, nisi vel incutiendo nimium timorem, quo plus æquo formidantur, vel nimiam audaciam, qua immoderate et imprudenter invaduntur : sic fortitudo non aliter firmat animum in illis, quam reducendo utramque passionem ad debitam mensuram. Nec de ratione prædictæ virtutis est auferre omnem timorem, sed dumtaxat immoderatum : timorem vero prudentem quem dicimus *cadentem in virum constantem* ad fugienda pericula, quæ aggredi vel sustinere non oportet (cujus timoris conditiones adduximus sup. quæst. 6, circa articulum 6), potius conservat : sicut conservat moderatam audaciam, et moderatam iram ad aggrediendum prout oportet. Magis tamen spectat ad fortitudinem diminuere timorem, quam audaciam, quia magis est ad stimulandum et roborandum, quam ad detinendum : sicut temperantia e converso magis est ad detinendum et refrænandum, quam ad firmandum et stimulandum : ob idque (ut diximus) ista ponitur in concupiscibili, quæ maxime indigit fræno propter vim et allicientiam boni concupiscibilis : illa vero in irascibili, cui propter difficultatem objecti ardui potissimum calcaribus opus est. Neque idcirco in diffinitione fortitudinis solius timoris et audaciæ mentio fit, quasi has tamen passiones moderetur : sed quia moderatur ipsas primario et ratione sui : ad cæteras vero, ut ad iram, spem, desperationem, aut tristitiam extenditur secundario, quatenus istarum moderatio necessaria est, ut illæ in debita mensura conserventur. Sicut etiam extenditur ad actiones externas, *aggressionem, fugam, permanentiam, etc.* quatenus in eas refundi potest modus prædictarum passionum.

Materia fortitudinis.

Ex his patet materiam proximam, intrinsecam et primariam hujus virtutis esse timores et audacias ; quia in istis intrinsece et primario ponit suam formam et similitudinem, scilicet modum et mensuram rationis : ut quod fiant *prout oportet, quomodo oportet*, etc. (forma enim et essentia virtutis moralis nihil aliud est nisi modus et commensuratio a ratione in appetitum derivata, diximus disp. 1, dub. 3), per quam formam prædictæ passiones constituuntur actus virtuosi et honesti. Materia etiam intrinseca sed secundaria sunt cæteræ passiones, quæ mediante audacia et timore modificantur. Materia extrinseca sunt actiones externæ, *ut fuga, permansio, aggressio, etc.* quæ ex prædictarum passionum moderatione moderantur et componuntur, ut fiant decenter et consentanee ad virum fortem. Dicuntur autem hæc *materia fortitudinis*, quia ex illis et ex prædicta forma integer actus fortitudinis coalescit : qui est non quidem *timere absolute*, vel *audere absolute*, etc., sed *timere prout oportet, audere prout oportet, irasci ut oportet, sustinere*, vel *fugere secundum quod oportet*. Denique pericula quæ per fortitudinem debent sustineri, timeri, aut invadi possunt dici materia omnino remota, quia licet non informentur a fortitudine adhuc extrinsece terminant ejus respectum ; et ideo se habent tanquam objectum vel materia *circa quam*.

Quæ pericula fortitudo respiciat.

92. In his periculis tria debent concurrere ut directe ad fortitudinem pertineant. Primo quod sint honesta ex aliquo fine præsupposito distincto a fine proximo ipsius fortitudinis : qui est *fortiter sustinere, fortiter aggredi*, etc., non enim hæc fortiter et virtuose fient, nisi supponatur justa causa sustinentiæ et pugnæ : ut propter veritatem, propter justitiam, etc. Ut enim dicitur quæst. 124, art. 3 : *Tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem, et ad dilectionem Dei*, etc. Præsupposito autem fine illo extrinseco tanquam conditione honestante pericula, et bonificante materiam (ut loquitur

D. Thom.

tur Cajet.) adest in ipso *sustinere*, vel *aggredi* specialis honestas distincta a bonitate finis præsuppositi propria et specificativa ipsius fortitudinis. Et quia hujusmodi honestas semper est unius speciei, quantumvis fines extrinseci sint diversi, ipsa quoque fortitudo semper est una in specie atoma in quocumque bono animum firmet.

Secundo debent esse pericula maxima, seu illa in quibus difficillimum est firmum permanere: quæ sunt pericula mortis. Quamvis enim fortitudo etiam minora pericula ejusdem lineæ sustineat, non tamen ab his dicitur aliquis simpliciter *fortis*, nisi usque ad mortem sustinere valeat quæst. 123, art. 4. Etenim fortitudo ad hoc ponitur in irascibili, ut tueatur bonum rationis, ne scilicet propter timorem mali corporalis voluntas a prædicto bono retrahatur: unde quia hujusmodi bonum potissimum conservari oportet in maximis periculis, ubi difficilior est ejus conservatio, debet fortitudo in his præcipue animum firmare: quia qui stat firmus contra majora mala, stabit etiam contra minora; sed non convertitur, art. 4.

Tertio debent esse pericula bellica; art. 5, comprehendendo sub his non solum quæ imminent in bello communi, sed in quacumque particulari impugnatione: quæ large etiam *bellum* dicitur. Cum enim fortitudo per se sit ad tuendum et defendendum bonum rationis, ibi directe locum habet ubi prædictum bonum impugnatur, atque adeo in illis periculis quæ directe imminent contra illud et ejus defensionem: qualia sunt pericula belli publici vel privati, ubi fortis patitur vel pugnat pro defensione justitiæ, fidei aut alterius boni impugnati juxta id quod de Martyribus prædicat Apostolus ad Hebr. *Fortes facti sunt in bello*. Alia autem pericula etiam mortis: utquæ sunt ex ægritudine, ex tempestate, ex occursu latronum, etc. non directe imminent contra bonum honestum, sicut neque ad deterrendum vel removendum ab illo urgentur; sed independenter ab illius defensione fortuito accidunt: et ideo in eis constanter permanere, non est directe pro bono pati vel pugnare. Verum est tamen eandem fortitudinem quæ primario firmat contra belli pericula, extendi secundario ad alia ejusdem lineæ, quatenus undecunque immineant, poterit homo honeste et secundum virtutem illa subire.

93. Assignatur fortitudini duplex actus, scilicet *aggredi et sustinere*. Quia aliquando ratio dictat pugnandum esse pro boni defensione, ut impugnatores arceantur et exterminentur: et tunc opus est aggressione forti et prudenti, quæ fit per audaciam moderatam. Aliquando et frequentius dictat esse patienter sustinendum, ut manifestetur affectus voluntatis erga bonum virtutis, qui tantus est, tantique prædictum bonum æstimat, ut quantumvis impugnatus ab illo non recedat, articul. 3. Sed quis actus difficilior et principalior sit, dicitur art. 6, his verbis: « Sicut Philosophus di- D. Thom.
« cit in 3 Ethic. fortitudo est magis circa
« timores reprimendos, quam circa audaci-
« cias moderandas: difficilius enim est
« timorem reprimere, quam audaciam
« moderare, eo quod ipsum periculum
« quod est objectum audaciæ et timoris, de
« se confert aliquid ad repressionem au-
« daciæ, sed operatur ad augmentum timo-
« ris. Aggredi autem pertinet ad fortitudi-
« nem secundum quod moderatur audacias:
« sed sustinere sequitur repressionem
« timoris: et ideo principalior actus forti-
« tudinis est sustinere, id est immobiliter
« sistere in periculis, quam aggredi. » — Quod si timor multoties debitam aggressionem impedit, ideo est quia apprehenditur in illa sustinentia et passio: his vero seclusis solus excessus vel defectus audaciæ auferre potest bonum aggressionis. — Adde ex solutione ad primum, quod *sustinere* est inferioris respectu fortioris invadentis: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris: difficilius autem et gloriosius est pugnare cum fortiore, quam cum debiliore. — Præterea, ille qui sustinet, sentit jam pericula imminentia; qui vero aggreditur, habet ea ut futura: difficilius autem est, majusque proinde fortitudinis signum, non moveri a præsentibus, quam a futuris.

Hinc est, ut actus principalissimus forti- Martyrium.
tudinis qui est *Martyrium*, non sit in aggrediendo, sed in sustinendo consistat q. 124, art. 2, de quo aliqua diximus sup. tract. 9, disp. 3, dub. 2, ubi conditiones ad promerendam martyrii aureolam explicuimus. Hic tamen nota, martyrium, ut hoc nomine significatur, non dicere qualemcumque actum fortitudinis, sed illum qui imperatur a charitate propter fidei testificationem: quo imperio vel causa seclusis, licet maneret ita fortis et constans sustinentia, deficeret a ratione martyrii.

Nota rursus, ex prædictis duobus actibus fortitudinis *aggredi* saltem ut est actus im-

manens, importare in recto passionem sensitivi appetitus, scilicet audaciam moderatam, vel etiam moderatam iram q. 23 art. 10; *sustinere* vero quamvis supponat in appetitu timorem esse moderatum, qui timor elicitur a fortitudine, non tamen prout explicatur nomine *sustinentiæ*, in eo consistit: sed prout sic importat ex parte corporis permanentiam et durationem sub periculis, passionibus, ictibus, etc. et ex parte animæ electionem, imperium, et usum talis permanentiæ, dum et ratio præcipit corpus sub prædictis permanere, et voluntas hoc eligit, et ad hoc utitur ipso corpore. *Sustinere* igitur active sumptum, et secundum quod ex parte animæ se tenet, vel includit tres istos actus, vel consistit in ultimo; nequaquam tamen in actu appetitus sensitivi. Vide Cajet. cit. art. 6. Quomodo autem si actus sustinentiæ subjective est in voluntate vel ratione, tribuatur fortitudini existenti in irascibili, et quomodo fortitudo ad illum concurrat, vide supr. disp. 2, num. 22.

Partes integrales.

94. Ex dictis habetur, adæquatum fortitudinis opus duo prædicta includere: scilicet *sustinere, et aggredi*, et ita non esse perfectam fortitudinem, quæ ad utrumque non valeat extendi. Meritoque dici possent partes ejus integrales, sicut *declinare a malo, et facere bonum* respectu justitiæ. Sed quia uterque actus requirit aliquas conditiones, maluerunt Philosophi et Theologi explicare partes integrales fortitudinis per illas conditiones, quam per ipsos actus. Sunt igitur prædictæ partes sive conditiones quatuor: scilicet *magnanimitas*, *magnificentia*, *patientia, et perseverantia*, binæ ex parte utriusque actus. Ex parte enim *aggressionis* primo requiritur, quod fortis dilatatum animum habeat ad secure aggrediendum: et hæc est *magnanimitas*. Secundo, quod non deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit: et ita est *magnificentia*. Ex parte *sustinentiæ* requiritur primo, ut animus difficultate præsentium malorum non frangatur per tristitiam, decidatque a sua magnitudine: et hæc est *patientia*. Deinde, ut ex diuturna difficilium passione non fatigetur usque ad hoc quod desistat: et ita est *perseverantia*. Ut autem predictæ sint partes integrales, debent restringi ad propriam fortitudinis materiam, scilicet mortis periculæ q. 128. Nam si referantur ad alias materias minus difficiles, potius sunt partes potentiales, de quibus § sequenti.

Donum fortitudinis.

95. Virtuti fortitudinis respondet quartum donum eodem nomine nuncupatum, per quod animus roboratur contra pericula altiori modo quam per virtutem quatenus per illud infunditur ab Spiritu sancto quædam singularis fiducia et magna securitas evadendi quæcumque temporalia mala perveniendique sine animæ detrimento ad finem certaminis: qua securitate in animo existente, evanescit timor: et minæ, passiones, cruciatus, aliaque id genus quantumvis gravia parvipenduntur, quæst. 139. Videtur etiam actus hujus doni illa animositas et fortitudo, qua aliqui martyres ad tyranni præsentiam, illiusque carnificium prævenientes ex speciali Dei instinctu se ignem, vel in mare projiciebant: ut legitur de Beata Apollonia, et de quibusdam aliis Virginibus (juxta ea quæ tetigimus tract. præcedenti disp. 5, num. 20). Quia revera tales actus sicut excedebant regulas prudentiæ etiam infusæ, dirigebanturque per donum consilii, ita superabant communem fortitudinem adhuc infusam, debebantque proinde ad ejus donum spectare.

Beatitudo.

Beatitudo respondens huic dono secundum distributionem Divi Augustini est quarta, scilicet *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam. Quia* (inquit. Div. Thom. articul. 2) *fortitudo in arduis consistit: est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communitur dicuntur opera justitiæ: sed quod faciat cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim justitiæ.* Posset etiam sequendo alium ordinem assignari prædicto dono secunda beatitudo *Beati mites*, quia maximi fortis est mansuetum et mitem ipsis persecutoribus se exhibere. Hicque est altissimus pugnandi et vincendi modus, ad exemplum Salvatoris nostri, qui (ut loquitur Augustin.) domuit orbem, non ferro vel ira; sed ligno et mansuetudine. Vide sup. tractat. 9, disputat. 3, num. 24. Ex fructibus numeratis ab Apostolo, correspondet fortitudini vel ejus dono ille qui vocatur *patientia*, qui est actualis sustinentia malorum: et qui dicitur *longanimitas*, quo suffertur diuturna expectatio bonorum, quæst. cit. art. 2 ad 3.

D. Thom.

Fructus.

Vitia opposita.

Superest assignemus vitia fortitudini opposita. Contrarium per excessum ex parte timoris non habet aliud nomen quam *timiditas*, vel *timor inordinatus* quæst. 125. Contrarium vero per defectum vocatur *intimiditas*, vel *impaviditas* quæstione 126.

Ex

Ex parte audaciæ solum assignat D. Thom. vitium per excessum, quod retinet sibi ipsum nomen *audaciæ*, quæst. 127 ; frequens namque est nomina passionum, earum præcipue quæ sunt circa malum, viitis excedentibus applicare. Sed an reipsa detur vitium per audaciæ defectum distinctum ab eo quod est per excessum timoris : et quare Div. Thom. illud tacuerit, invenies apud Cajet. quæst. proxime citata.

§ XII.

De partibus potentialibus fortitudinis.

96. Non assignantur fortitudini aliquæ species sive partes subjectivæ, quia propter specialitatem materiæ (ut diximus) est una in specie atoma ; attribuuntur tamen illi aliquæ virtutes, quæ circa materias, ubi non est adeo difficile firmitatem habere, id ipsum suo modo observant, quod fortitudo circa mortis pericula : et ideo vocantur partes ejus *potentiales* propter affinitatem cum ipsa, vel in materia, vel in modo perficiendi. Assignantur autem hujusmodi virtutes diversimode a diversis Philosophis q. 128. Tullius enim ponit quatuor : *fiduciam, magnificentiam, patientiam, et perseverantiam.* Macrobius vero ponit septem : *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam et firmitatem.* Similiter Andronicus ponit septem : quæ sunt *eudychia, lema* (in aliquibus D. Thom. codicibus mendose legitur *lenia*) *magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia et andragathia*, seu *andragathenia*, quibus adde etiam *longanimitatem.*

Partes potentiales fortitudinis.

Sed Divus Thom. omnes eas reducit ad quatuor a Tullio assignatas ; nisi quod loco *fiduciæ* ponit *magnanimitatem.* Fiducia enim et *securitas* sub magnanimitate continentur : quia dum hæc animum ad magna extendit, certam facit spem consequendi illa ; in quo consistit *fiducia :* aufertque timorem, per cujus ablationem manet animus securus. Ad eandem reducitur *eupsychia*, nam est idem ac *bona animositas :* quæ animositas in ipsa magnanimitate includitur. Sicut etiam includitur *virilitas*, quæ videtur idem esse atque *fiducia.* Ad magnificentiam reducitur *andragathia*, quæ alio nomine dici potest *strenuitas :* nam pertinet ad magnificum ut ea quæ aggreditur, strenue et solicite exequatur. Ad eandem reduci potest *constantia*, quia valde expedit in his quæ aliquis magnifice facit constantem animum habere. Vel potest reduci ad perseverantiam, ut *perseverans* dicatur aliquis, ex eo quod non desistit a bono propter diuturnitatem : *constans* autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia exteriora impedimenta. Quandoque etiam reducitur ad patientiam quatenus labor qui est ex continuatione operis, natus est causare tristitiam, circa quam est patientia. *Tolerantia* est eadem atque *patientia*, quia utraque firmat in adversis citra mortis pericula. Et similiter *lema*, quæ diffinitur *habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dictat.* Nisi velis attendendo ad nomen, quod sonare videtur *confidentiam animi* et *promptam audaciam*, reducere illam ad magnanimitatem vel magnificentiam. *Longanimitas* potest reduci ad magnanimitatem : quia utraque extendit animum ab bonum sub ratione ardui : cum hac diversitate, quod magnanimitas respicit arduitatem quæ est ex magnitudine operis : longanimitas vero respicit illam quæ est ex dilatione boni desiderati. Et potest etiam reduci ad patientiam, quatenus dilatio boni habet rationem mali affligentis et contristantis : sustinere autem hujusmodi afflictiones et tristitias munus est patientiæ. Manent ergo ut omnino distinctæ et inserendæ nostræ arbori quatuor virtutes fortitudini annexæ : scilicet *magnanimitas, magnificentia, patientia* et *perseverantia.*

97. Et quidem *magnanimitas* ex nomine se explicat : nam denotat animi magnitudinem, seu extensionem ejus ad magna et ardua, quæst. 129 ; potestque sic describi : *Est virtus inclinans ad opera magna et heroica in omni genere virtutum.* Animus enim ex eo dicitur magnus, quia ad magna aspirat, eaque solum æstimat et cogitat, parva vero tanquam sua generositate indigna despicit, aut tanquam minus digna obliviscitur. Et quia in rebus humanis nihil revera magnum est præter virtutem, quæ est proprium hominis bonum ad æternum et summum bonum aspirans et ducens : cætera, ut divitiæ, voluptates, mundi honores, aliaque id genus bona, quæ soli vitæ temporali deserviunt, revera parva sunt, parvique æstimanda : inde est ut magnanimitas solum illa procuret, in eaque efferat animum ; ista vero despiciat et contemnat. Verum licet omnia virtutum opera in comparatione ad res temporales magna

Magnanimitas.

sint, non tamen absolute dicimus *magna* nisi quæ in ipso virtutum genere alia mediocria excedunt, arduaque et egregia reputantur : ut sunt magnorum hostium aggressio, magnæ abstinentiæ, magna vitæ austeritas, magna et profunda humilitas, magna regulæ observantia, eximium orationis studium, magna patientia, cæteraque hujusmodi. Magnanimitas ergo, quæ quasi per excellentiam habet magnum facere animum, solum hæc posteriora respicit : nam ad opera virtutis absolute sumpta, hoc est non attenta prædicta magnitudine, sufficerent reliquæ virtutes, quarum unaquæque respicit proprium actum absolute sumptum : neque opus esset hac speciali virtute, cujus officium est intendere magnum in omni genere virtutum.

Object. 98. Ex hoc patet, quod licet objectum magnanimitatis *in esse rei* adeo sit extensum, ut omnium virtutum actus comprehendat, formaliter tamen *in esse objecti* est aliquid speciale, scilicet *ratio magni :* ut est ratio motiva per se attacta et inspecta : ob idque ipsa magnanimitas est specialis virtus a reliquis distincta, quia ad prædictam rationem sic acceptam de materiali se habet distinctio illorum in quibus reperitur, art. 4. Et quamvis reliquæ virtutes cum perveniunt ad statum virtutis perfectæ et heroicæ (supposita magnanimitate) efficiant unaquæque in sua materia opera magna et egregia ; ita quod non solum speciem actus eliciant, sed etiam magnitudinem ; nunquam tamen respiciunt opera formaliter ut *magna* seu per se primo ob magnitudinem, ita quod hæc sit ratio motiva, sed propter speciem actus : puta quia est religionis, pietatis, pœnitentiæ, etc. Magnitudo vero solum se habet ut conditio et modus : et quia species habitus non ab eo quod est conditio objecti, sed a ratione motiva desumitur, oportet prædictas virtutes distingui a magnanimitate, quæ respicit ipsam magnitudinem per se primo tanquam rationem motivam. Diximus, *supposita magnanimitate*, etc. quia licet hæc non efficiat (saltem immediate et elicitive) aliarum virtutum opera, neque eorum magnitudinem : dum tamen per spem et fiduciam erigit appetitum ad illa ut magna, juvat et disponit ad hoc ut ipsæ virtutes quasi magnanimitati obsequentes, magna operentur.

Ex eo autem quod magnanimitas primario est circa magnitudinem virtutis, habet etiam esse circa magnum honorem, qui virtutem magnam consequitur : non quasi ipsum honorem primario intendat, sed intendit facere opera magna reduplicative ut magna : et quia hujusmodi magnitudinem consequitur magnus honor, intendit honorem ipsum secundario in ordine ad ipsam virtutem : post quem etiam intendit gloriam, quæ est honoris effectus. Et quia honores parvi vel mediocres improportionati sunt prædictis operibus, non eos appetit, sed contemnit ; magnos vero admittit secundum mensuram rationis consistitque hæc mensura in eo quod non appetantur propter se, sed præcise propter virtutem, quatenus ad eam conducunt : neque ita anxie desiderentur, ut si deficiant, animus languescat, et a virtute desistat. Materia intrinseca magnanimitatis sunt passiones vel actus irascibilis, scilicet spes et desperatio : nam his imprimit intrinsece suam formam, dum spem stimulat et erigit ad magna sibi proportionata, firmatque ut usque ad consequutionem non deficiat, et etiam detinet ne ad improportionata ascendat : desperationem vero comprimit, ne propter rei difficultatem a virtutis prosequutione deterreat ; et ne etiam honoris magnitudinem contra id quod dictat ratio recuset, pusillanimesque efficiat.

Quomodo respiciat magnum honorem.

Conditiones magnanimi.

99. In gratiam hujus virtutis, ut ejus dignitas magis elucescat, libet apponere nonnullas ex pluribus conditionibus quas Philosoph. lib. 4 Ethic. cap. 3, magnanimo attribuit. Prima conditio est *dignum se magno honore existimare :* non quidem propter se, sed propter dona et virtutes quæ ex Deo accepit. Cum quo optime stat ut attendendo ad illa quæ ex seipso habet magnanimus, sit humilis, reputetque se vilem et contemnendum. Imo quia magnanimus est, humillimus erit : nam magnanimitas intendit magnum in omni virtute, et sic magnum in humilitate. Vide infra num. 141. Secunda conditio est *magnis honoribus, et qui a viris probis deferuntur modice delectari* (quia cum non reputet eos superexcedentes ad suam virtutem, non magni facit, nec ab ipsis nimium movetur), *illos vero qui a vulgo et ob res parvas tribuuntur contemnere :* tanquam sua virtute indignos. — Tertia, *in prosperis et adversis æquanimem et moderatum se exhibere*, quia utramque fortunam sibi reputat inferiorem, neque ad res humanas fortunæ subjectas ita afficitur, ut earum prosperitate vel adversitate notabiliter moveatur. — Ex hac oritur quarta

quarta, scilicet *queribundum non esse aut supplicem :* quia hoc est animi nimium rebus humanis dediti. Quinta, *acceptum beneficium in plus recompensare.* Unde fit ut non multum acceptorum beneficiorum meminerit, quia majoribus illa obruit. Hoc tamen intellige de beneficiis temporalibus ab hominibus acceptis, quæ ipse magnanimus potest facile vincere. Sexta, *vix quemquam rogare.* Vel enim parva sunt quæ ab aliis hominibus potest accipere, et de istis non curat : vel sua industria potest sibi necessaria consequi, et ita non vult ab aliis multum dependere, neque illis molestus esse. Quod intellige in ordine ad bona temporalia et humana : quia in ordine ad supernaturalia et cœlestia semper se magnanimus egentem agnoscit, et ea libentissime postulat. — Septima, *ad homines qui in dignitate sunt constituti, prosperitatibusque fortunæ utuntur, magnum esse.* Nimirum illis non adulando, nec sinendo libertatem suam eorum opprimi authoritate : *ad mediocres vero et infimos moderatum se præstare.* Ut ita Deum imitetur, qui excelsus est, et humilia respicit.

Octava conditio est, *illa quæ amore digna sunt, aperte amare, et quæ odio, aperte odisse :* timentis enim est latere velle (ait Arist.), aut fronte occultare sententiam. — Cui conditioni affinis est nona, *aperte omnia dicere et agere :* intellige intra limites prudentiæ. — Decima, *uti dissimulatione præcipue ad vulgus :* sua enim in corde retinet, nec patefacit omnibus, quia non quærit vulgi approbationem vel laudem. — Undecima, *non facile admirari :* quia in rebus humanis vix aliquid ei magnum est. — Duodecima *non meminisse malorum et injuriarum, sed potius ea despicere :* adeo se magnum et superiorem magnanimus reputat, ut existimet a nemine posse notabiliter lædi quia virtute, quam solam magni ducit, a seipso dumtaxat potest privari. Denique magnanimi signum est, *non multis se ingerere :* utpote qui solum attendit magnis, quæ pauca sunt : *habere motum tardum, vocem gravem et orationem stabilem.* Velocitas enim in motu, acuitas vocis, et hujusmodi his competunt, qui multis distrahuntur, et de quibuslibet contendunt : quod alienum est a magnanimo : magna enim, quibus solum attendit, pauca sunt. Plures alias magnanimi conditiones depromere poteris ex Philos. cap. cit. et ex Divo Thoma lect. 9 et 10. Plures tamen ex illis oportet caute intelligi ut fiant secundum virtutem ; aliter facile in superbiam vel præsumptionem declinabunt. Vide etiam 2, 2, q. 129, art. 3 ad 5.

100. Circa subjectum hujus virtutis possumus quærere, et suppositum, et potentiam. Suppositum quidem oportet esse alienum a vitiis, saltem sub statu vitiorum, optimis moribus imbutum, cæterisque virtutibus præditum. Cujus optimas rationes accipe ex Phil. loco cit. « Atqui (ait ille) « magnanimus ipse cum sit maximis di- « gnus, fuerit optimus sane : melior enim « majora semper meretur : et optimus « maxima. Eum vero qui magni est animi, « bonum esse oportet : atque magnanimi « videbitur id esse quod est in unaquaque « virtute magnum. Nulloque modo conve- « nit magnanimo pericula fugere ob timo- « rem, aut injusta facere : gratia namque « cujus is aget turpia, cui nihil est ma- « gnum? singula vero consideranti magna- « nimus, si non sit bonus, ridiculus omni- « no videbitur. Nec etiam dignus erit « honore, si pravus sit : quippe cum honor « præmium sit virtutis, ac bonis hominibus « tribuatur. Videtur igitur magnanimitas « ornamentum esse virtutum : nam majo- « res efficit ipsas, et sine illis ipsa non fit. « Quamobrem difficile est vere magnani- « mum esse : non enim esse potest, si non « omnis probitas adsit. » Subjectum. Arist.

Quantum ad potentiam, si loquamur de magnanimitate acquisita, subjectatur in solo appetitu sensitivo irascibili, quia hujusmodi virtutes non habere locum in voluntate constat ex dictis disp. 2, dub. 3 ; loquendo vero de infusis, putamus duas esse magnanimitates : aliam circa passiones, et circa honores qui possunt viribus sensitivis attingi : cujus proinde subjectum erit prædictus appetitus irascibilis juxta dicta disp. 3, n. 30, et aliorum circa honores spirituales, qui solo intellectu agnosci possunt, et sola voluntate diliguntur. Hæc autem subjectabitur in voluntate, qua ratione est eminenter irascibilis : quia bonum quod est in diligendo ordinate hujusmodi honores, non dicit ordinem ad passiones, sed in ipsa voluntate completur. Et quia voluntas naturâ sua ad illud non sufficit, oportet poni in ea virtutem infusam, quam dicemus *magnanimitatem spiritualem.* Vide disp. 3, n 30. Potentia cui inest.

101. Vitia opposita magnanimitati sunt quatuor. Nam ex parte objecti primarii, quod est *opus magnum,* opponitur illi *præ-* Vitia opposita.

sumptio, quæ tendit ad magna improportionata et supra vires agentis : *præsumens* enim inde dicitur, quia ad agendum assumit quæ suæ virtuti præferuntur. Non tamen est præsumptio, quod homo ad ea quæ supra vires naturæ sunt tendat ut conficienda Dei auxilio : quia ut Phil. ait 3 Ethic. cap. 3, *quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, et nemo est ita amicus sicut Deus, q. 130. Alia autem est hæc præsumptio ab illa quam num. 20 posuimus contrariam virtuti spei, ut ex utriusque subjecto et materia facile constabit. — Ex parte objecti secundarii, scilicet honoris, opponitur magnanimitati *ambitio:* quæ est appetitus honoris inordinatus. Contingitque hæc inordinatio tripliciter : vel quia homo appetit honorem quem non meretur : vel quia honorem quem ob virtutes meretur, sibi secundum se attribuit : vel quia ejus appetitus in ipso honore quiescit ; cum potius debeat referri ad Dei gloriam et proximorum utilitatem quæst. 131. Tertio ex parte gloriæ quæ est honoris effectus, opponitur inordinatus ipsius gloriæ appetitus, qui sumpto nomine ab objecto dicitur *inanis*, seu *vana gloria :* cujus vanitas etiam ex tribus provenire potest. Primo ex parte rei de qua quis gloriari quærit : ut si de re mala, quæ potius vituperanda est, aut de re vili, quæ non est gloriæ digna. Secundo ex parte ejus apud quem gloria quæritur : ut si solum apud homines, qui nequeunt suo testimonio vel judicio solide glorificare. Tertio ex parte ipsius quærentis gloriam, quia non refert illam ad Dei honorem, et ædificationem proximorum. Est *inanis gloria* vitium capitale (quod nomine superbiæ in septenario numero refertur, q. 132, art. 4) cui Div. Greg. lib. 31 mor. cap. 31, septem filias assignat : *inobedientiam, jactantiam, hypocrisim, contentionem, pertinaciam, discordiam et novitatum præsumptionem.* Tria prædicta vitia opponuntur magnanimitati per excessum. Per defectum vero opponitur *illi pusillanimitas*, quæ animum inordinate retrahit a magnis suæ virtuti congruentibus quæst. 133.

Magnificentia. 102. Secunda pars potentialis fortitudinis est *magnificentia*, quæ est virtus magnorum operum factiva in ordine ad bonum ipsius magnifici (si namque prædicta opera in ordine ad alienum bonum intendantur, erit alia magnificentia quam nu. 88 posuimus inter partes potentiales justitiæ juxta dicta Tull. disp. 2, nu. 55). Diffinitur autem a Tullio hoc modo : *Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio*, q. 134. Differt hæc virtus a præcedenti, quia magnanimitas intendit per se primo *magnum* in ipsis actibus virtutum intrinsecis et immanentibus, ubi bonitas moralis primario consistit : sed magnificentia primario intendit magnitudinem in operibus arte ad extra factis : ut magnam domum, templum sumptuosum, splendidum convivium, etc., quod vero ipse actus interior a magnificentia elicitus magnus sit ea magnitudine quæ supervenit speciei actus, spectat ad magnanimitatem. Et quoniam difficultas in operibus magnificis construendis potissimum oritur ex sumptibus ad illa necessariis, ipsa magnificentia versatur etiam circa magnos sumptus, et circa pecunias quibus præparantur.

Unde præcipuum ejus munus est rectificare et confortare passionem spei, ne obruatur a prædictorum magnitudine et difficultate : vel si opus sit detinere illam ut non aggrediatur quæ non oportet. Comprimit etiam desperationem et timorem, ne a magnis sumptibus inordinate retrahant : et ideo istæ passiones ponuntur ejus intrinseca materia : sed principalior *spes*. Objectum vel materia *circa quam* sunt ipsi sumptus, et externa operata in quantum magna.

Subjectum est appetitus irascibilis. sup. q. 60, art. 5 et 2, 2, q. 134, art. 4 ad 1. Cur autem magnanimitas et magnificentia quæ respiciunt magnum in honoribus et sumptibus, non etiam per se respiciant mediocria horum generum, sed opus sit ad ea distinctis virtutibus scilicet *philotimia* et *liberalitate* existentibus in diversa potentia, dicetur n. 150. Subjectum.

Magnificentiæ per defectum opponitur *parvificentia* q. 135, art. 1. De quo vitio sic ait Arist. 4 Eth. c. 2 : *Parvificus autem circa omnia deficit, et maxima consumens in parvo bonum perdet : et quodcumque facit tardans et intendens qualiter minimum consumat utique : et hoc tristatur. Et omnia existimans majora facere quam oportet.* Vitium oppositum per excessum nuncupatur ab eodem Aristot. *bonausia*, quæ Latine sonat *furnum* vel *fornacem :* quia, sicut ignis in fornace, omnia consumit. Dicitur etiam *apyrocalia*, id est *sine bono igne*, quia tanquam ignis omnia consumit non propter bonum. Latine hoc vitium vocatur *consumptio* q. cit. art. 2. Arist. Vitia opposita.

103. Sequitur *patientia*, quæ ex Tullio ita describitur

Patientia. describitur : *Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.* Et licet multoties accipiatur pro illa quæ firmat animum contra tristitias in periculis mortis, quo pacto diximus esse partem integralem fortitudinis : ut tamen est pars potentialis, de qua modo agimus, sumitur pro virtute quæ firmat animum ad præsentiam aliorum malorum : ut in morbis, in exilio, in contumeliis, in amissione parentum, filiorum, bonorum fortunæ, aliisque id genus malis, quæ inferunt mœrores et tristitias : et per hoc ab arce rationis et virtutis officio hominem non patientia armatum deturbant. Est igitur munus patientiæ hujusmodi tristitias comprimere vel moderare secundum mensuram rationis, ut prædicta mala æquanimiter tolerentur, mentemque sui compotem relinquant, nec cæteras virtutes a propriis officiis impediant. Et ideo prædictæ tristitiæ sunt materia intrinseca patientiæ, quibus suum modum et formam imprimit. Materia extrinseca possunt dici ipsæ externæ actiones, motus et verba, quatenus in his interior moderatio elucet, dum omnia fiunt convenienter ad rationem, et consentanee viro probo et patienti. Mala vero quæ sustinentur habent se sicut objectum vel materia remota.

ubjectum. Hæc virtus subjectatur in appetitu concupiscibili : quia ut dictum est versatur immediate circa tristitiam, quæ est passio istius appetitus. *Neque hoc impedit* (ait D. D.Thom. Tho. q. 136, art. 4 ad 2), *quin patientia sit pars fortitudinis : quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam.* Unde quia patientia servat formam et modum fortitudinis, quia perficit firmando in bono contra malum, merito illi adjungitur ut pars potentialis.

Notatio. Est autem satis probabile (et a Divo Tho. insinuatur paulo inferius in prædicta solutione) præter hanc patientiam existentem in concupiscibili, quæ est simpliciter virtus, dari alium habitum ejusdem nominis in voluntate, non ad tristitias moderandas, sed ad firmandam illam, ne propter tristitias quantumvis magnas deducatur et deficiat a præscripto rationis. Hic tamen habitus non erit simpliciter virtus, quia non reddit opus perfectum, sed admittit habitualiter in appetitu passiones immoderatas : ut de quodam habitu perseverantiæ statim dicemus, et de continentia nu. 126. — Vitium contrarium patientiæ per defectum est *impatientia.* Per excessum, si quod est non nominatur.

104. Ultima pars fortitudinis est *perseverantia.* Sumiturque hoc nomen tripliciter q. 137. Primo pro continuatione justitiæ et gratiæ collatæ usque ad mortem : non quasi necesse sit per totam vitam, vel aliquam ejus notabilem partem in gratia permanere : sufficit enim (hocque ad minus requiritur) ut saltem in postremo vitæ gratiam respiciat, et cum ea decedat : hoc namque dicitur *perseverare in gratia*, et *continuare illam usque ad mortem*, nimirum vitam in gratia cum morte conjungere. Hoc autem modo *perseverantia* non est aliquis habitus aut virtus, sed quoddam specialissimum Dei beneficium proprium prædestinatorum, quod sancti Patres et Theologi donum *perseverantiæ* appellant : quodque licet impetrare possimus, non tamen proprie mereri. Secundo pro quodam habitu existente in voluntate ad firmandum illam in bono contra passiones irascibilis, spem, desperationem, timorem, etc. nec tamen passiones ipsas moderante. Et neque hoc modo est simpliciter virtus, sed habitus non consummativus neque perfectivus recti operis : quia quamdiu ex parte appetititus sensitivi per passiones immoderatas adest repugnantia habitualis ad bonum rationis, sicut adest in eo qui hoc dumtaxat modo perseverat, nondum est perfecta virtus. Vide sup. num. 9, et disp. 2, a num. 56, ubi hæc explicuimus. Perseverantiæ triplex acceptio.

Tertio sumitur pro habitu existente in appetitu irascibili ad firmandum illum, moderandasque ejus passiones, ne propter difficultatem quæ sentitur ex continuatione et diuturnitate virtuosorum actuum, recedat a bono rationis, et ab illo retrahat voluntatem. Et hæc perseverantia est proprie et simpliciter virtus, et ponitur pars potentialis fortitudinis. Convenit enim cum illa, tum in subjecto et materia, nam utraque est in irascibili, q. cit. art. 2 ad 2. Tum etiam in modo perficiendi, qui est firmando et roborando ad sustinendum ; fortitudo quidem sustinet difficultatem provenientem ex periculis mortis, quæ est omnium maxima : perseverantia vero sustinet illam quæ provenit ex operis continuatione et diuturnitate, vel ex ejus repetitione : quæ licet minor sit, est tamen satis magna et gravis. Unde objectum istius virtutis Object. comprehendit omnes actus aliarum; vel

saltem illos qui mensurantur nostro tempore : non præcise secundum se ut sunt talis vel talis speciei, sed ratione durationis, vel repetitionis : in quantum ex hac duratione vel repetitione difficiliores et ardui redduntur, inferuntque timorem defatigationis et defectus. Et hic timor, aliæque passiones irascibilis, quæ vel per excessum, vel per defectum impediunt bonum consistens in prædicta continuatione, sunt materia intrinseca perseverantiæ.

Vitia opposita.

Vitium oppositum huic virtuti per defectum dicitur *mollities :* non illa quæ est luxuriæ species (de qua infra num. 123), sed alia per quam facile quis recedit a bono inchoato propter timorem deficiendi, vel propter tristitiam provenientem ex defectu delectationis. Et dicitur *mollities*, quia cedit debili moventi, scilicet prædicto timori aut tristitiæ q. 138, art. 1. Per excessum opponitur *pertinacia*, qua quis nimium propriæ scientiæ adhærens, non desistit ab incepto, cum oportet. Et ita dicitur *pertinax*, quasi *per tenax*, seu *tenax*, vel *tenens per omnia*. Philosophus 7. Ethic. cap. 9, *pertinaces* appellat *ischyrognomones*, id est, *fortis sententiæ*, vel *idiognomones*, id est propriæ sententiæ : quia permanent in propria sententia plus quam oportet.

§ XIII.

De temperantia, et ejus partibus tam integralibus quam subjectivis.

Temperantiæ duplex acceptio.

103. Postrema cardinalium virtutum est *temperantia :* ex eo sic dicta, quia excessum et nimiam vim nostrarum passionum vel affectuum refrænat et moderatur, atque ad debitam temperiem reducit. Sumitur autem dupliciter : vel prout in qualibet materia constituit actus humanos in debita mensura : quo pacto non est habitus specialis, sed generalis conditio omnium virtutum. Vide sup. q. 61, art. 4. Vel prout determinate habet refrænare appetitum sensitivum in concupiscentiis et delectationibus corporalibus, quæ maximam vim habent deducendi a bono rationis : et hoc modo est specialis virtus una ex cardinalibus. Nomine vero *corporalis delectationis* non intelliguntur omnes quæ a corpore dependent, sed quæ a sensibus externis percipiuntur, vel ex illorum sensationibus proveniunt. Quæ enim

Ejus materia.

sequuntur operationes sensuum internorum : ut quæ sunt circa honores, divitias, confabulationes, etc. comprehenduntur a Philos. 3 Ethic. cap. 10, sub delectationibus spiritualibus, quia sunt a materia satis elevatæ, quamvis absolute ab illa dependeant. Temperantia ergo non est proprie circa hujusmodi spirituales delectationes : neque propter earum moderationem vel excessum dicitur aliquis simpliciter *temperatus* aut *intemperatus :* sed circa delectationes corporales, quæ vehementiores sunt, et earum excessus magis rationi repugnat.

Imo neque circa delectationes omnium externorum sensuum primario est temperantia, sed circa delectationes tactus, et gustus. Ab aliis enim, ut a delectatione aspectus cœlorum et figurarum, a delectatione cantus vel odorum nemo dicitur absolute *temperatus* vel *intemperatus :* nisi forte quatenus in delectationes tactus vel gustus redundant : unde pro solis delectationibus horum duorum sensuum instituta est primario temperantia. Tum quia hujusmodi delectationes, et earum concupiscentiæ vehementissimæ sunt, utpote quia versantur circa operationes maxime connaturales, quibus natura suam conservationem et propagationem intendit. Tum etiam, quia sunt nobis brutisque communes, ob idque a ratione longissime abscedunt, maxime quæ turpitudinem et dedecus conjunctum habent : aliorum enim sensuum objectis bruta non delectantur, nisi in quantum excitare habent tactum vel gustum. Pro istorum ergo delectationibus et eorum concupiscentiis opus fuit speciali virtute : cujus sit munus illas temperare et refrænare ut non excedant mensuram rationis : et hæc est *temperantia*. Cæteræ autem passiones concupiscibilis quæ facilius moderantur, vel erunt materia secundaria temperantiæ, vel primaria aliarum virtutum, quæ ab ipsa temperantia deficiunt, dicunturque partes ejus *potentiales*.

Observatio.

106. Advertendum tamen delectationes gustus non ex eo primario ad temperantiam pertinere, quia gustus sunt, sed quia tactus. Tum quia ut sunt præcise delectationes, non magni æstimantur, neque magnam difficultatem afferunt : ut patet in iis qui vina, aut obsonia probandi experiendique saporem causa degustant. Neque ex eo quod aliquis in deliciis ciborum et saporum oblectamentis excedat, servata debita quantitate, tam dicitur *intemperatus* quam *delicatus*. Tum etiam quia præcipua delectatio cibi, aut potus non est in gustando, sed in

in fruendo et utendo, quæ fruitio et usus per contactum fit : nam omnis usus (ut D. Tho. Philos. dicit) est in tangendo, q. 141, art. 5 *ad* 1, ibi : *Dicendum quod etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit in* 2 *de anima, quod tactus est sensus alimenti : nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, quæ conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.* Quia tamen gustus propinquior est tactui, quam alii sensus, nec modica est voluptas quæ ex gustu percipitur, magis ponitur temperantia, post delectationes tactus, ad delectationes gustus, quam ad quascumque alias; maxime cum gustatio per contactum fiat, et Aristoles dicat *gustum esse quendam tactum.*

Ex his habetur materiam intrinsecam et primariam temperantiæ esse concupiscentias et delectationes tactus, prout iste se extendit ad cibum et potum et quodammodo comprehendit gustum, atque adeo delectationes circa venerea, esculenta et poculenta: aliæ passiones concupiscibilis possunt dici materia secundaria. Sicut etiam dicitur materia extrinseca, exterior usus ciborum, venereorum, etc. Et denique ipsa objecta delectabilia, cibus, potus, etc. possunt dici materia remota.

Munia temperantiæ. Sed quæ sint munia hujus virtutis explicat optime Divus Prosper lib. 3 de vita D. Prosp. contemplat. cap. 19, ubi sic ait : *Temperantia temperantem facit, abstinentem, parcum, sobrium, moderatum, pudicum, tacitum, serium, verecundum. Hæc virtus si in animo habitat, libidines frænat, affectus temperat, desideria sancta multiplicat, vitiosa castigat, omnia intra nos confusa ordinat, ordinata corroborat, cogitationes pravas removet, inserit sanctas, ignem libidinosæ voluptatis extinguit, animi teporem desiderio futuræ remunerationis accendit, mentem placida tranquillitate componit, et totam semper ab omni vitiorum tempestate defendit.* Hæc Prosper. Neque intendit omnes hujusmodi effectus ab ipsa temperantia immediate et elicitive præstari ; sed aliquos hoc modo, alios vero dispositive vel imperative.

Partes integrales. 107. Assignantur temperantiæ partes *integrales, subjectivæ* et *potentiales :* de his postremis dicitur § seq. et deinceps. Partes *integrales* dicuntur quæ ad opus temperantiæ concurrunt et illud quasi integrant. Sunt autem duæ, nempe *verecundia* et *honestas.* Prima ex eo solum dicitur pars temperantiæ, quia est dispositio ad illam quasi antecedens, seu (ut loquitur D. Ambros. lib. de officiis, c. 45.) quia jacit temperantiæ fundamenta. Nec tamen ipsa virtus est, sed quædam laudabilis passio timoris, quo quis horret propriam turpitudinem propter confusionem et opprobrium, quæ illam consequuntur. Indeque laudatur prædictus timor, quia dum opprobrium et confusionem fugit, facit exprobabilia et turpia vitare. Sed deficit a virtutis ratione ex motivo, quod non est insequutio boni honesti, ut ad virtutem requiritur, sed tantum fuga hujus mali, quod est *confundi* et *exprobrari.* Nec verecundia primario timet culpam, sed timet primario vituperationem, et culpam secundario. Contingitque hoc dupliciter : vel ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii, et hæc non tam dicitur verecundia, quam *erubescentia.* Vel ut in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter prædictum timorem, et hæc vocatur stricte *verecundia* quæst. 144.

Aliam rationem ob quam verecundia deficiat a ratione virtutis, assignat D. Thom. D. Tho. 3 p. quæst. 85, art. 1 ad 2, reddens discrimen inter illam et pœnitentiam, quæ etiamsi sit de malo, sicut verecundia, est tamen proprie virtus. *Nam verecundia* (ait) *respicit turpe factum ut præsens* (intellige, vel physice quia jam adest, vel moraliter quia in promptu est, aut saltem præsumitur, vel imputatur) *pro quo timet confundi ; pœnitentia vero ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis, quod aliquis in præsenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari : non est autem contra perfectionem virtutis, quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum pœnitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.* Vide 2, 2, quæst. cit. art. 4, ubi docet verecundiam non competere virtuosis ; *quia neque apprehendunt illam ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe de hoc verecundarentur.* Quod non ita intelligendum est, quasi virtuosus nullo modo verecundiam pati possit : nam si turpe factum, quod non commisit, objiciatur sibi, sæpe verecundabitur ; sed quia hæc tantum est verecundia secundum quid : simpliciter autem verecundia respicit turpe factum revera commissum, aut quod potest facile committi.

108. Secunda, scilicet *honestas* magis in-

Honestas. trinsece se habet ad temperantiam, imo videtur cum ipsa vel ejus actu identificari. Pro quo nota, *honestum* dici aliquid, quia est honore dignum : nam *honestas* sonat quasi *honoris statum*. Et quia honore nihil vere dignum est præter virtutem : idcirco *honestum* generatim sumptum cum virtute coincidit et convertitur. Neque hoc modo ponitur pars temperantiæ aut alicujus particularis virtutis, sed genus ad omnes, vel quid eas transcendens, quæst. 145.

Deinde nota honestatem converti cum spirituali seu morali pulchritudine atque decore : nam sicut pulchritudo corporis in eo consistit, ut membra ejus sint proportionata cum quadam debiti coloris claritate : ita moralis pulchritudo et decor in eo sita sunt, ut voluntariæ actiones sint bene commensuratæ et ordinatæ secundum rationis claritatem et lumen : in quo ipso ratio virtuosi et honestas consistit, quæst. cit. art. 2. Idem igitur est in moralibus *pulchrum* sive *decorum*, atque *honestum*. Cum autem pulchro turpe contrarietur, et unum oppositorum comparatione alterius magis eluceat : oportet moralem pulchritudinem sive honestatem in illa virtute potissimum elucere, quæ id quod turpissimum est, tanquam sibi contrarium repellit, et ejus materiam ad ordinem et pulchritudinem rationis reducit. Hujusmodi vero est temperantia excludens ab homine carnales et brutales concupiscentias et delectationes, quæ sicut longissime a ratione abscedunt, sic turpissimæ sunt, ipsumque hominem maxime dedecorant et brutis assimilant. Oportet igitur ut in ipsa temperantia honestas potissime splendeat, ipsique peculiari titulo tribuatur et pars ejus dicatur : non ut quid reipsa distinctum sicut verecundia, sed ut ratio inadæquata talis virtutis, vel ut ipsamet virtus inadæquate concepta, in quantum inclinat ad honestum sui generis. Non enim est de ratione partis integralis distingui realiter a virtute cujus dicitur pars, ut de providentia respectu prudentiæ diximus, n. 40.

Vitia opposita. 109. Temperantiæ opponitur duplex vitium, scilicet *intemperantia*, et *insensibilitas* : et in utroque est aliquid excessus, et aliquid defectus. *Intemperantia* dicit excessum ex parte materiæ, quia in materia ciborum et venereorum excedit utendo illis plus quam oportet : dicit vero defectum ex parte formæ, quia non refrænat delectationes et concupiscentias prædictorum quantum oportet, et refrænare illas prout oportet, est forma temperantiæ, quæst. 142. *Insensibilitas* autem deficit ex parte materiæ, quia non utitur materia temperantiæ quantum oportet, sed minus quam oportet : excedit tamen ex parte formæ, quia cohibet et detinet appetitum plus quam oportet. Quod vitium, etsi raro, potest tamen contingere : ut si quis in tantum delectationes prædictas refugeret, quod prætermitteret ea quæ divina lex præciperet ad naturæ conservationem vel propagationem. Utrumque vitium est quid genericum et habet diversas species juxta diversitatem specierum temperantiæ, quas inferius assignabimus. Ex parte verecundiæ opponitur temperantiæ *inverecundia*, qua quis etiam de turpibus quæ agit, non timet exprobrari et confundi. Et licet illa non sit virtus simpliciter, hæc tamen simpliciter est vitium, quia ad malum sufficit quilibet defectus, quæst. 144, art. 1 ad 4. Sub inverecundia comprehenditur etiam *inerubescentia*, sicut *erubescentia* sub verecundia.

Partes subjectivæ. 110. Partes subjectivæ temperantiæ sunt ejus species : ipsa enim potius est genus et species subalterna, sicut justitia. Numeranturque a D. Thom. quatuor sub illa : scilicet *abstinentia, sobrietas, castitas et pudicitia*, quas quæst. 143, ita distinguit : *Oportet* (inquit) *diversificari species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum, et in his quantum ad cibum est abstinentia, quantum ad potum proprie sobrietas. Quædam vero ordinantur ad vim generativam : et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est castitas ; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia.* D. Tho.

Abstinentia. *Abstinentia* ergo, quæ est prima species, in plus se extendit juxta acceptionem Divi Thom. quam ex vi nominis importat. Hoc enim denotat substractionem alimentorum majorem quam postulat temperantia communiter dicta circa cibos (solet *temperantiæ* nomen ad alias materias extendi, sed cum addito : ut cum dicitur *abstinentia a potu, abstinentia a venereis* etc.) nam qui moderate vescitur carnibus per diem sumpto mane jentaculo, et hora cœnæ sufficientem capit refectionem, potest dici *temperatus*, sed non dicitur *abstinens* : quasi hoc nomen designet majorem aliam temperantiam et parcimoniam

parcimoniam circa cibos : vel eandem virtutem ut se extendit ad insigniorem actum, quo etiam ex cibis temperatis aliquid subtrahitur ad corporis castigationem, vel alium honestum finem. Cæterum juxta acceptionem Divi Thom. quæst. 146, *abstinentiæ* nomen aliquantulum latius sumitur prout dicit adæquatam virtutem temperantiæ versantem circa cibos. (Sive sit una atome et specifice continens distinctos gradus majoris et minoris abstinentiæ : sive sit duplex, alia quæ solum excessum moderatur, tribuens sufficientia et necessaria ad congruam corporis sustentationem et dispositionem : alia vero quæ ex convenientibus prædicto fini aliquid substrahit propter finem altiorem, qui est salus animæ : huicque nomen *abstinentiæ* et *parcimoniæ;* et illi commune nomen *temperantiæ* applicetur : quod ad præsens examinare non vacat.) Abstinentia igitur secundum quod utrumque munus complectitur, est virtus cupiditates et delectationes esculentorum inordinatas refrænans, et in ipso usu debitam moderationem constituens.

Abstinentiæ mensura. D. Aug.

111. Et si petas, quæ mensura in cibis tenenda sit, ut temperate sumantur ? respondet Divus Aug. lib. de morib. Eccles. cap. 21 his verbis : *Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulam in utroque testamento firmatam : ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem quantum satis est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.* Et lib. 10 Confess. cap. 31, sic ait : *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Juxta quam doctrinam duo cavenda sunt in usu ciborum : primo ne propter se appetantur, vel sumantur, quasi eorum delectatio finis sit ; sed propter corporis sustentationem, vitæque necessitatem. Secundo, ut in ea quantitate et non majori sumantur, quæ saluti necessaria est, et ut corpus officiis animæ, mentisque functionibus apte inserviat. Unde nequaquam ab abstinentiæ mensura deficit, qui propter animæ bonum, et ut spiritus salvus fiat, vel divinis expeditior attendat, etiam plus substrahit corpori (adhibita semper prudentia) quam ut robur ejus, salus et vires diu atque in toto suo vigore conserventur, congruat. Cum enim corpus propter animam sit, ea censenda est optima illius dispositio et valetudo, qua menti plus servit.

112. Principalis abstinentiæ actus est *jejunium :* quo etiam ex alimento non immoderato aliquid substrahitur corpori : tum ad concupiscentias carnis reprimendas : tum etiam, ut mens elevetur ad sublimia contemplanda, liberiusque Deo vacet : tum præterea, ut per voluntariam corporis castigationem peccata purgentur : aliosque ob honestos fines. Jejunium.

Sed nota quod est duplex jejunium : aliud *naturale* dicens præcise negationem sumptionis cibi : aliud vero *morale* importans mentis propositum abstinendi a multiplici comestione, necnon ab esu carnium et similium propter pœnitentiam et mortificationem. A primo dicitur aliquis *jejunus*, ipsumque consuevit appellari *jejunium jejuni :* neque est actus alicujus virtutis, sed pura negatio. A secundo dicitur *jejunans* et ipsum vocatur *jejunium jejunantis*, quæst. 147, art. 1 ad 3, et hoc posterius est principalis actus virtutis abstinentiæ, quem Sancti Patres ob plurimas ejus utilitates valde commendaat : August. apud Divum Thom. sic ait : *Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accendit.* Lege Cyprianum serm. de jejunio, ubi inter alia hæc inquit : *Jejunio vitiorum sentina siccatur, petulantia marcescit, concupiscentiæ languent, fugitivæ abeunt voluptates, extinguitur ardentis Etnæ incendium, et flammivomi fornax Vulcani extincta intrinsecus, montes conterminos non adurit. Jejunium si discretione regitur, omnem carnis rebellionem edomat, et tyrannidem gulæ spoliat et exarmat. Jejunium extraordinarios motus in cippo claudit et arctat, et appetitus vagos dispergit et ligat*, etc. Neque huc spectat explicare essentiam aut legem jejunii ecclesiastici, de quo plura Theologi morales. August. Cyprian.

113. Vitium contrarium abstinentiæ per excessum ex parte materiæ, et per defectum ex parte formæ est *gula*, quæst. 148. Cui assignantur quinque species secundum totidem conditiones, ex quibus comestio et usus ciborum possunt reddi immoderata : quæ continentur hoc versiculo : Vitia opposita.

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose,

quæst. citat. artic. 3. *Præpropere* dicit inordinationem comestionis ex parte temporis, cum hoc nimis prævenitur. *Laute* dicit inordinationem ex parte substantiæ ciborum, quia sunt nimis pretiosi aut delicati *Nimis* di-

cit indebitam quantitatem, cum plus sumitur cibi, quam oportet. *Ardenter* dicit inordinationem ex parte modi comedendi; ut nimio affectu, nimis intente. *Studiose* dicit excessum ex parte qualitatis cibi, ut quod sit nimis accurate præparatus. Præter has species assignantur gulæ quinque filiæ quæ ex illa originantur : scilicet *inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium*, et *hebetudo mentis*, art. 6. Vitium gulæ contrarium, oppositumque abstinentiæ per defectum ex parte materiæ, et per excessum ex parte formæ, non habet nomen incomplexum ; sed potest dici *nimia vel indiscreta abstinentia*.

Sobrietas. 114. Secunda species temperantiæ est *sobrietas*. Quod nomen sumptum est ab observatione mensuræ, nam quod Latini *mensuram*, Græci *briam* appellant : et ita *sobrius* idem est atque *servans mensuram*. Quamvis autem in latiori acceptione omnis temperantia sobrietas dicatur secundum illud Sap.8: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem* etc. quo loco numerantur quatuor virtutes cardinales; et in acceptione minus lata saltem comprehendit species temperantiæ quæ sunt circa cibum et potum: at omnino proprie loquendo, sola illa temperantiæ species *sobrietas* appellatur, quæ versatur circa potum, non quemcunque, sed inebriare valentem, et cerebrum perturbare, uti est vinum : in quo oportet maxime observare debitam mensuram, eo quod quilibet excessus etiam modicus valde lædit, et vituperatur plus quam excessus cibi etiam major. quæst. 149. Diximus, *circa potum inebriare valentem*, etc. quia hunc solum moderatur sobrietas : eo quod speciali modo nimirum perturbando mentem, impedit bonum rationis. Potus vero non inebrians, ut aqua, non est materia istius virtutis, neque ejus excessus dici potest *ebrietas*, quæ est vitium oppositum sobrietati : sed magis contrariatur abstinentiæ, reducendusque est ad gulam. Vide q. cit. art. 2 ad 1.

Sap.8.

Ex quibus potest colligi diffinitio hujus virtutis in hunc modum : *Sobrietas est virtus, quæ affectum et usum potus inebriare valentis debite moderatur*. Spectat namque ad illam non solum interiorem delectationem et appetitum potus refrænare, sed etiam ipso potu ea moderatione uti, quæ saluti proficiat, et mentis serenitati congruat, neque eam lædat vel obtenebret. Circa illam vero quæstionem, an aliquando licitum sit per modum medicinæ tantum prædicti potus sumere, ut inebriet? Lege Divum Thom. q. 150, art. 2 ad 1, et ibi Cajetanum.

Adnotatio. 115. Quærit Angelic. Doctor. quæst. 149, art. 4, quibus personis magis necessaria sit sobrietatis virtus? Et repondet ita : *Dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo : uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit et concupiscentias quas refrænat : alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænare, et ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc sobrietas maxime requiritur in juvenibus et mulieribus : quia in juvenibus urget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis : in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc ut concupiscentiis resistant.* (Adde fœminarum judicium utpote debile, facilius vini virtute perturbari.) *Unde secundum Valer. Max. mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio modo vero sobrietas magis requiritur in aliquibus utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum : vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit usum rationis : et ideo senibus in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere ; et regibus qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.* Vitium oppositum sobrietati per excessum ex parte materiæ, et per defectum ex parte formæ dicitur *ebrietas*, quasi *extra briam* seu mensuram q. 150. Oppositum contrario modo si quod est, caret nomine.

Vitia opposita.

Castitas. 116. Sequitur *castitas*, sic dicta a *castigando* : eo quod per ipsam ratio venereorum concupiscentias coërcet et castigat : ut enim Philos. 4 Ethic. ait, prædictæ concupiscentiæ assimilantur puero, qui si suæ voluntati relinquatur, magis in nequitia crescit ; castigatione non corrigitur. Ita ergo carnales concupiscentiæ indigent castigari et coërceri per aliquam virtutem, ne crescant et indomitæ fiant : et talis virtus vocatur *castitas*. Significatque quandam puritatem et alienationem a delectationibus et tactibus venereis, in quibus maxima est turpitudo et impuritas. Et sicut abstinentia moderatur affectum simul et usum in esculentis, et sobrietas in poculentis, ita castitas in venereis : ne plus, alio tempore, loco, modo,

modo, etc. homo illis utatur aut delectetur, quam recta ratio dictat. Regula vero in hac re observanda hæc est : extra matrimonium omnino a prædictis abstinere : in matrimonio autem non aliter eis uti, quam ut congruit humanæ generationi, nequaquamque in ipsa delectatione sistendum est.

Dividitur castitas in eam quæ solum abstinet a delectationibus illicitis, pro qua stare solet *castitatis* nomen absolute prolatum : et in eam quæ abstinet perpetuo ab omnibus etiam licitis : quæ vocatur *virginitas*. Ex quibus illa prima potest rursus dividi in castitatem *conjugalem*, per quam conjuges servant regulam a ratione præscriptam in usu illius materiæ. Et in castitatem *vidualem*, qua totaliter quis abstinet a venereis : non quidem pro omni tempore sed post transactum matrimonium. Et in aliam qua juvenes eo tempore quod matrimonium præcedit, caste vivunt, quam proinde vocare possumus castitatem *juvenilem*. In his autem tribus nolumus immorari, examinando an sint distinctæ species intra genus castitatis ; vel solum distincti gradus aut quasi partes objectivæ ejusdem atomæ speciei. Legatur D. Thom. citata q. 152, art. 3 ad 5, ubi hoc posterius quod est communiter receptum, aperte insinuat. Id autem habeatur præ oculis quod nuper tetigimus : nempe *castitatis* nomen absolute prolatum in communi locutione potius supponere pro castitate abstinente solum ab illicitis, cui assignavimus prædictas tres partes, quam pro prædicato superiori ambiente etiam virginitatem : et ideo quoties deinceps nominaverimus *castitatem* sub hoc nomine *castitatis communis*, vel *castitas communiter dicta*, sumimus illam prout excludit virginitatem, et continet solum alias tres partes enumeratas. Veniamus jam ad ipsam virginitatem, cujus excellentia et pulchritudo cogit in explicatione ejus aliquantulum detineri.

Virginitas. 117. Igitur *virginitatis* nomen a virore deducitur q. 152, art. 1. Nam sicut illud dicitur *virens*, quod non est ex abundantia caloris adustum : ita quæ concupiscentiæ adustionem per veneream delectationem et operationem expertæ non sunt, *virgines* vocantur, quasi in suo nativo virore persis-
Ambros. tentes. Unde Div. Ambr. lib. de virginit. diffiniens illam, inquit : quod est *expers contagionis integritas*. Solet vero distingui duplex virginitas : alia *naturalis*, quæ præcise dicit ipsam carnis integritatem, quam a natura accepimus opposita experientia non violatam, sed prorsus ab injuria immunem : et hæc cum sit totaliter a natura non est virtus, est tamen materia a virginitate virtute observanda. Alia dicitur virginitas *moralis*, quæ supra naturalem addit electionem et animum illam conservandi. Et hæc est proprie virtus : designatque id quod excellentissimum est in suo genere : nam et castitatem conjugalem et vidualem, et juvenilem superat : et dum a corporeis et carnalibus delectationibus prorsus recedit, possessores suos Angelicis spiritibus quodammodo æquat, ipsique Deo assimilat. Et quoniam temperantiæ et castitati antonomastice attribuitur decor, ut vidimus num. 108, ideo ipsi virginitati quæ perfectissimum castitatis gradum tenet, attribuitur excellentissima pulchritudo, juxta illud Ambrosii lib. citato : *Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur a rege, probatur a judice, dedicatur Domino, consecratur Deo?* Idem.

Quid vero ad hanc moralem virginitatem tam ex parte animi, quam ex parte corporis requiratur et sufficiat, recte per comparationem ad oppositam delectationem carnalem explicat Ang. Doct. art. cit. cujus verbis utemur : « In delectatione venereorum « (inquit) tria est considerare. Unum qui« dem quod est ex parte corporis, scilicet « violatio signaculi virginalis : aliud autem « est in quo conjungitur id quod est animæ « cum eo quod est corporis, scilicet ipsa « resolutio seminis delectationem sensibi« lem causans. Tertium autem est solum « ex parte animæ, scilicet propositum per« veniendi ad talem delectationem. In qui« bus tribus id quod primo positum est, per « accidens se habet ad moralem actum, qui « non consideratur per se nisi secundum ea « quæ sunt animæ. Secundum vero mate« rialiter » (intellige, sed per se) « se habet « ad actum moralem : nam sensibiles pas« siones sunt materia moralium actuum. « Tertium vero se habet formaliter et com« pletive, quia ratio moralium in eo quod « est rationis completur. Quia ergo virgi« nitas dicitur per remotionem prædictæ « corruptionis, consequens est quod integri« tas membri corporalis per accidens se « habet ad virginitatem. Ipsa autem immu« nitas a delectatione, quæ consistit in vo« luntaria seminis resolutione se habet « materialiter » (utique per se) « ipsum « autem propositum perpetuo abstinendi a

Requisita ad virginitatem moralem.

D. Tho.

« tali delectatione, se habet formaliter et « completive in virginitate. » Ex quibus liquet, ad virginitatem moralem, seu quæ est virtus, duo indispensabiliter debere concurrere, et sufficere : nempe ex parte voluntatis propositum conservandi illam in perpetuum : et ex parte corporis inexperientia et immunitas ab ea delectatione voluntarie capta sive licite, sive illicite, quæ consequitur aut secum trahit (saltem quantum est ex se) seminis resolutionem. Vide Cajet. hoc loco. Ipsa vero materialis integritas signaculi virginei, quamvis ut plurimum duo prædicta comitetur, absolute tamen præcise secundum se spectata, necessaria non est : et ideo potest sine præjudicio virtutis virginitatis amitti : ut per infirmitatem, vel violentiam.

Animadversio. 118. Nota vero propositum voluntatis semel amissum, posse iterum reparari, sicut aliæ virtutes infusæ, quæ per peccatum deperduntur, restaurantur per pœnitentiam : et ideo præterita interruptio istius propositi non obstat virginitati, dummodo saltem in hora mortis firmum et constans interveniatur. At vero immunitas vel inexperientia a delectatione carnali voluntaria semel deperdita per contrariam experientiam, non est reparabilis etiam de potentia absoluta : quia impossibile est, eum qui expertus fuit prædictam delectationem, fieri inexpertum : sicut quod ea quæ facta jam sunt, non fuerint facta. Unde est Hieron. illud Divi Hieron. in epist. ad Eustoch. *Quod cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare.* Scilicet quantum ad prædictam immunitatem, sine qua non salvatur absolute simpliciter virginitas : et ideo quæ semel eam amisit nunquam poterit *virgo simpliciter* denominari : quia ut ab aliqua virtute simpliciter quis denominetur, non sufficit habere illud quod est in ea formale, scilicet mentis propositum, si desit propria et per se talis virtutis materia.

Gradus virginitatis. Ex quo fit, quod licet in virginitate possint esse gradus majoris et minoris perfectionis, illorum tamen distinctio non sumitur per ordinem ad immunitatem corporalem, quia hæc consistit in indivisibili, et tota unico actu irreparabiliter amittitur : sed sumitur per ordinem ad propositum voluntatis. Quod sane propositum in aliquibus, durante adhuc corporis immunitate, non invenitur : ut in puellis quæ habent voluntatem nubendi : et hujusmodi appellat Divus Thom. in 4, dist. 49, quæst. 5, artic. 4, quæstiunc. 1. *Virgines quoad actum*, quia conservant actu integritatem, quæ est virginitatis materia, sed deficit animus in ea permanendi. Hæc tamen solum est virginitas secundum quid contenta sub communi castitate, ut vidimus nnm. 116. Utrum autem sufficiat ad meritum aureolæ, diximus sup. tract. 9, disputat. 3, numer. 27. — In aliquibus vero invenitur prædictum propositum, non utcumque, sed voto firmatum : et has appellat Sanctus Doct. *Virgines quoad statum*, quia per ipsum votum constituuntur in statu securius conservandi virginitatem. — Denique potest inveniri propositum sine voto : quia etiam si quis habeat efficax propositum continentiæ perpetuæ, non est necesse quod ad illum voto se adstringat. Utroque isto modo denominatur virgo *talis simpliciter* : promerebiturque virginitatis aureolam si in gratia decesserit, ut vidimus disp. cit. numer. 30. Atque adeo virginitas distincta a communi castitate, de qua ad præsens, utramque hanc complectitur.

Alia animadversio. 119. Sed ulterius observa, quod licet castitas communiter dicta sit virtus per se-ipsam, hoc est independenter ab aliquo fine extrinseco, ex eo dumtaxat quod illicitas delectationes comprimit, et licitas juxta rationis præscriptum moderatur : virginitas tamen ut virtuosa sit, requirit finem extrinsecum ipsa, aut saltem communi castitate præstantiorem : (quæst. 152, artic. 5 et artic. 3 et artic. 2, corp. et ad 2), quo præsupposito tanquam connotato, omnimoda abstinentia a venereis, quæ virginitatis est materia, licita et honesta reddatur : sicut num. 92, agentes de fortitudine diximus similem finem requiri, ut sustinentia mortis quæ est illius materia, honesta efficiatur. Et ratio est, quia usus venereorum moderatus per seipsum abstrahendo a quocumque fine extrinseco, est bonus et honestus, utpote intentus a natura, deserviensque magno ejus bono, quod est conservatio et propagatio : et ideo castitas respiciens talem usum, ex ipso independentem, ab alio extrinseco fine habet, quod sit virtus. At vero omnimoda abstinentia a venereis spectata secundum se et sistendo in illa, nullam importat honestatem : quia nec secundum se ratione, ut sic dicamus, solius sterilitatis naturæ proficit, vel commodum affert : honestatur autem ex fine cui deservit, qui est vacare Deo et rebus divinis, pro quo necesse est a terrenis et temporalibus feriari, secundum

1 Cor. 7. dum illud 1 Corinth. 7 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta,* August. etc. Unde dixit Divus Augustin. lib. de virginit. capit. 8 : *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt* (hoc est nudam sterilitatem et infœcunditatem), *sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt,* id est in ordine ad finem religionis et contemplationis.

Quod adeo verum est, ut in statu justitiæ originalis, si permansisset, omnimoda continentia a venereis non esset virtuosa aut laudabilis : quia non esset necessaria ad prædictum finem : eo quod usus illorum nullum contemplationi impedimentum præberet (ut ait D. Thom. 1 p. quæst. 98, art. 2 ad 3). Hoc autem non ita intelligendum est, quasi status ille delectationem sensibilem excluderet : fuisset enim tanto major, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile : sed quia excluderet ardorem libidinis præ se ferentem mentis vagationem et inquietudinem animi, excluderetque curas et solicitudines, sine quibus nunc non valet homo filiorum procreationi et educationi consulere. Cæterum in hoc statu ubi omnia hæc matrimonium consequuntur, magnumque divinæ contemplationi præstant impedimentum, virtuosissimum est et eximia laude dignum, ob consequendum hujusmodi finem a venereis delectationibus prorsus abstinere, etiam cum carentia fœcunditatis, quam natura ita anxie expetit. Eo quod finis ille altior est, et majus bonum quam sit ipsa fœcunditas, prout ex hoc vel illo supposito particulari dependet. Lege D. Thom. loco cit. ex 1 p. et 2, 2, citata quæst. 152, art. 2.

Difficultas. 120. Hæc sunt in hac re fere communiter recepta. Non tamen dissimulare possumus quæstionem cujus adhuc sub judice lis est : an nimirum virginitas sit virtus specifice et essentialiter distincta a castitate communiter dicta ; vel solum differant accidentaliter penes majorem vel minorem perfectionem intra eandem speciem ? Quamvis enim nullus ambigat virginitatem sive voto, sive solo proposito firmatam esse veram virtutem, idque Div. Thom. ubique proclamet ; non tamen ita certo constat de prædicta distinctione illius a communi castitate. Nam licet plures cum Cajet. videantur tenere partem affirmativam : quia tamen loquuntur de virginitate, non utcumque, sed reduplicative ut voto affecta, quo pacto egreditur lineam temperantiæ, spectatque ad religionem, relinquunt adhuc prædictam quæstionem indecisam, quæ procedit de distinctione essentiali intra ipsum genus temperantiæ et castitatis. Dicere namque virginitatem reduplicative ut affectam voto distingui essentialiter a castitate ratione bonitatis quam accipit ex religione, non est aliquid peculiare asserere : quia id commune est omnibus virtutibus etiam ipsi castitati conjugali, quoties voto firmantur.

Igitur juxta alium sensum proprium hujus quæstionis, quamvis sit valde probabilis sententia negativa (de qua valde Cajet. sup. q. 64, art. 1, circa solutionem ad 3 et citata q. 152, art. 3, circa solut. ad 4). Nobis tamen (saltem loquendo de virginitate quam votum comitatur) affirmativa semper magis arrisit. Cui magnopere favet D. Th. quæst. sæpius cit. 152, art. 3 in corp. ubi sic ait : « Manifestum est, quod ubi est specialis materia boni, habens specialem « excellentiam, ibi invenitur specialis ratio « virtutis. Sicut patet in magnificentia, quæ « est circa magnos sumptus, et ex hoc est « specialis virtus a liberalitate distincta, « quæ communiter se habet circa omnem « pecuniarum usum. Hoc autem quod est « conservare se immunem ab experimento « venereæ voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione « venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est « quædam specialis virtus, habens se ad « castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem. » Ubi nota, Divum Thom. non utcumque distinguere virginitatem a castitate communiter dicta, sed sicut aliam virtutem specialem ac novam, atque adeo distinctione specifica. Deinde nota, quod non desumit prædictam distinctionem ex aliquo spectante ad religionem, vel ad aliam virtutem extra genus castitatis, sed ex propria virginitatis materia intra prædictum genus, quæ est omnimoda continentia a venereis : in qua sicut invenitur specialissima quædam difficultas in superando vehementissimam inclinationem naturæ ad sui propagationem, alterius rationis ab ea quam vincit communis castitas : sic dari necesse est (supposito tamen fine extrinseco) specialem atque egregiam bonitatem et honestatem propriam talis materiæ, distinctamque essentialiter ab ipsa communi castitate, quæ prædictam inclinationem non superat ; sed magis eam insequitur, et juxta illam, non vero supra passiones moderatur. Quod

Decidi tur.

D. Tho.

totum confirmat exemplum de magnificentia respectu liberalitatis. Quo etiam utitur in solut. ad 5 ubi facta collatione ad castitatem conjugalem et vidualem concludit :

Idem. *Sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.* Magnificentiam autem et liberalitatem distingui essentialiter in via D. Thom. secundum propriam materiam, nemo est qui dubitet.

Animadversio. 121. Diximus, *loquendo saltem de virginitate, quam votum comitatur*, etc. quia Angelic. Doct. in solutione ad 4 ejusdem articuli expresse dicit : *quod virginitas secundum quod est virtus importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ.* In-

August. ducitque ad hoc auctoritatem Divi August. libr. de virginit. cap. 8 dicentis : *quod per virginitatem integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.* Et quia votum nequit sine peccato vio-

Angelic. D. lari, concludit Div. Thom. *Virginitatem secundum quod est virtus, nunquam amitti nisi per peccatum.*

Nota. Et obiter nota, quam consone ad mentem Divi Thom. nostri alibi scripserint, virginitatem, ut sit virtus specialis distincta a communi castitate, postulare votum : deduxerintque existentiam istius voti in Parente Elia, Elisæo, et multis familiæ Propheticæ, ex existentia prædictæ virtutis, quam Patres frequenter eis tribuunt juxta

Hieron. illud Hieronymi ad Eustochium : *Virgo Elias, Elisæus virgo, virgines multi filii Prophetarum.* Deprehendesque quantum Thomisticam doctrinam ignoraverit neotericus quidam, qui nostris illud asserentibus, recessum a vestigiis Angelici Doct. objecit.

Dubium incidens resolvitur. Nec modo examinare vacat an Divus Thom. votum ad prædictam distinctionem requirat tanquam conditionem omnino indispensabilem : vel solum loquatur de necessitate morali : ita ut licet firmum propositum durans per totam vitam, si daretur, etiam sine voto sufficeret ad intentum, moraliter tamen loquendo propositum omnimodæ continentiæ non erit constans, et perpetuo duraturum, nisi voto afficiatur. Quamvis autem hoc posterius non sit improbabile : prius illud videtur efficacius hac ratione persuaderi. Quia nullum propositum quantumvis firmum videatur, potest appetitum et affectum in perpetua continentia adeo firmiter statuere, ut difficultas illa, quam diximus, omnino superetur : cum enim tale propositum semper sit ab intrinseco licite variabile, semper relinquit locum (etiam attenta communi lege) spei conjugii, saltem sub hac conditione, *si ratio id postulet :* quæ spes omnino tollitur accedente voto, reddenteque matrimonium (saltem secundum legem ordinariam) quolibet tempore, qualibetque existente ratione, illicitum : videtur autem maxime proprium esse virginitatis prout a communi castitate distinctæ, auferre totaliter prædictam spem per quandam veluti desperationem et moralem impotentiam unquam experiendi veneream delectationem : nec non superare arduitatem, quæ in amplectendo hujusmodi impotentiam et desperationem consistit. Verum, ut diximus, hoc plus examinare non vacat : sat enim pro præsenti virtute calamo indulsimus.

Pudicitia. 122. Sequitur *pudicitia*, ultimo loco posita inter species temperantiæ. Pro qua sufficiet adjicere quæ tradit Divus Thom. D. Tho. q. 151, art. 4 ibi : « Nomen pudicitiæ a pu-
« dore sumitur, in quo verecundia signifi-
« catur : et ideo oportet quod pudicitiæ pro-
« prie sit circa illa de quibus homines
« maxime verecundantur. » (Aliter tamen pudicitia hæc respicit, quam verecundia : quia illa tollit aut moderatur verecundabilia propter bonum honestum ; ista vero solum fugit ea vel occultat propter timorem opprobrii). « Maxime autem verecundan-
« tur homines de actibus venereis, ut Aug.
« dicit in 14 de Civit. Dei : in tantum quod
« etiam concubitus conjugalis, qui hones-
« tate nuptiarum decoratur, verecundia non
« careat. Et hoc ideo quia motus genita-
« lium membrorum non subjicitur imperio
« rationis, sicut motus aliorum exteriorum
« membrorum » (quamvis hujus rei alia etiam sit ratio ex peccato originali, ejusque traductione descendens). « Verecundatur
« autem homo non solum de illa commix-
« tione venerea, sed etiam de quibuscun-
« que signis ejus, ut Philosoph. dicit in 2
« lib. Rhetoric. et ideo pudicitia attenditur
« proprie circa venerea, et præcipue circa
» signa venereorum : sicut sunt aspectus
« impudici, oscula et tactus. Et quia hæc
« magis solent deprehendi, ideo pudicitia
« magis respicit hujusmodi exteriora signa :
« castitas autem magis ipsam veneream
« commixtionem. Et ideo pudicitia ad cas-
« titatem ordinatur, non quasi virtus ab
« ipsa distincta, sed sicut exprimens casti-
« tatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen

« tamen et unum pro alio ponitur. » Quod si pudicitia reipsa a castitate non distinguitur, dividetur utique cum illa in *virginalem, conjugalem*, etc.

Domum timoris. Circa donum correspondens temperantiæ sic ait Divus Thom. sup. q. 68, art. 4 ad 1 : « Temperantiæ autem respondet « quodammodo donum timoris. Sicut enim « ad virtutem temperantiæ pertinet secun- « dum ejus propriam rationem, ut aliquis « recedat a delectationibus pravis propter « bonum rationis : ita ad donum timoris « pertinet, quod aliquis recedat a cogita- « tionibus pravis propter Dei timorem. » Dicit *quodammodo*, quia donum timoris primario et simpliciter correspondet virtuti spei, ut vidimus num. 19, secundario autem extenditur ad materiam temperantiæ : Ut explicat idem Angelic. Doct. 2, 2, quæst. 141, art. 1 ad 3 ibi : « Dicendum, quod « temperantiæ etiam respondet aliquod do- « num, scilicet timoris, quo aliquis refræ- « natur a delectationibus carnis secundum « illud Psalm. 118: Confige timore tuo car- « nes meas. Donum autem timoris princi- « paliter quidem respicit Deum, cujus « offensam vitat : et secundum hoc corres- « pondet virtuti spei, ut supra dictum est. « Secundario autem potest respicere quæ- « cumque aliquis fugit ad vitandum Dei « offensam. Maxime autem homo indiget « timore divino ad fugiendum ea quæ « maxime alliciunt, circa quæ est tempe- « rantia. Et ideo temperantiæ etiam cor- « respondet donum timoris. » Vid. n. 19.

Fructus. Quæ autem beatitudo huic dono respondeat, explicuimus n. 20. — Inter duodecim fructus numeratos ab Apostolo ponuntur *castitas* et *continentia :* et est satis probabile primam supponere pro actu castitatis communiter dictæ, et secundam pro actu virginitatis. — Omnes species temperantiæ subjectantur in appetitu concupiscibili, ubi sunt delectationes et concupiscentiæ quas refrænant. Vide num. 89.

Vitia opposita. 123. Superest dicendum de vitiis contrariis. Quorum aliud opponitur per defectum ex parte materiæ, et per excessum ex parte formæ : huic vero nomen non est, nisi nomen sui generis, scilicet *insensibilitas*, de qua n. 109. Dividitur autem *in insensibilitatem contra virginitatem :* qualis esset si quis absque fine extrinseco quem diximus, solumque ex horrore ad ea quæ generatio humana per se requirit, matrimonium perpetuo recusaret. Et *in insensibilitatem contra communem castitatem :* ut si conjugatus ex prædicto horrore conjugale debitum non solveret, cum oporteret : quod sine alio peccato, scilicet injustitiæ, esse non poterit.

Aliud vitium per contrarium extremum est *luxuria :* quod nomen significat profluxionem et excessum : nam *luxuriosus* secundum Isidorum dicitur quasi *luxatus, et solutus in voluptate :* et quia venereæ maxime animum dissolvunt, ideo *luxuriæ* nomen specialiter ipsis applicatur quæst. 153. Numerat D. Thom. sex luxuriæ species ab antiquioribus assignatas : scilicet *fornicationem*, quæ est soluti cum soluta : *adulterium*, quod committitur cum conjugata, vel conjugato : *incestum*, qui est cum consanguinea, vel affine (tribuitur huic vitio quasi antonomastice privatio et corruptio castitatis : nam *incestus* dictus est quasi *incastitas :* et hoc ideo quia sanguinis conjunctio ardere plus facit libidinem q. 154, art. 9 ad 1) *stuprum*, quod est cum Virgine : *raptus*, quo infertur vis non consentienti : et *vitium contra naturam*, quod est circa illos actus luxuriosos, ex quibus sequi non potest generatio : subdiviturque in *immunditiam* seu *mollitiem, sodomiam*, et *bestialitatem*. Sed nota quod etsi *mollitiei*, et *bestialitatis* nomina loquendo in hac materia, prædictis duobus vitiis applicentur ; ex se tamen quasi generica sunt, et ad alia vitia extenduntur : ut de mollitie vidimus num. 104, rursusque videbimus num. 160 et de bestialitate num. 130.

124. Sacrilegum concubitum, qui est cum persona Deo consacrata, reducit D. Thom. ad adulterium : nam similes personæ censentur quodam spirituali matrimonio Deo conjunctæ. *Impudicitia* vero, quod est vitium pudicitiæ contrarium, reducitur ad illam luxuriæ speciem, ad cujus peccatum disponit : eo quod impudici aspectus, tactus, amplexus, et hujusmodi, circa quæ est impudicitia, eatenus sunt luxuriosa, quatenus ad illicitam copulam vel mollitiem disponunt, estque in illis quædam istarum inchoatio. Pro explicatione prædictorum vitiorum, eorumque distinctione, plura essent dicenda quæ aliena sunt a nostra arbore. Videatur Angelic. D. q. 154, et ibi Cajetanus. Vide etiam quæ diximus tract. præced. circa art. 7, q. 18, ubi innuimus quo pacto *adulterium, incestus, raptus* et *sacrilegium* dicantur luxuriæ species, cum revera illorum differentiæ extra genus luxuriæ sint. — Et quia luxuria vitium capitale est, assignan-

tur illi a D. Greg. lib. 31 moral. cap. 31, octo filiæ : videlicet *cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi*, et *horror futuri*. Addunturque ex D. Isid. quatuor aliæ : nempe *turpiloquium, scurrilitas, ludicra loquutio, stultiloquium*, q. 153, art. 5.

§. XIV.

De partibus potentialibus temperantiæ : ubi specialiter de continentia, mansuetudine et clementia : et de modestia in genere.

125. Ex dictis num. 39 et 96, constat satis, eas appellari partes potentiales alicujus virtutis cardinalis, quæ modum, quem ipsa virtus ponit circa materiam principalem et difficiliorem, observant in aliis materiis, quæ minus habent difficultatis. Quia igitur proprius temperantiæ modus ex quo præcipue laudatur, est refrænare et reprimere impetus passionis circa delectationes tactus quæ difficilius compescuntur : ideo omnes virtutes per se primo refrænantes impetus nostrarum passionum et affectionum circa alias materias, vel actiones externas moderantes, possunt illi tanquam virtutes secundariæ adjungi, et partes temperantiæ *potentiales nuncupari*. Numerum vero hujusmodi partium prout a D. Tho. diversis in locis, ex Arist. Tull. Macrob. et aliis collectum, possumus sic statuere. Prima est *continentia*, secunda *mansuetudo* seu *mititas*, tertia *clementia*, quarta *modestia* (sub qua continentur quæ sequuntur), quinta *humilitas*, sexta *philotimia*, septima *studiositas*, octava *modestia morum*, nona *eutrapelia*, decima *modestia cultus*. Sub his continentur, vel ad eas reducuntur quædam aliæ, quas suis locis successive nominabimus.

Continentia. 126. Nomen *continentiæ*, quæ primo loco posita est, tripliciter sumitur. Primo large pro qualibet abstinentia et retractione ab eo in quod appetitus fertur. Et hoc modo non est habitus specialis : nam per omnes virtutes continet se virtuosus ab illis, quæ ipsis virtutibus repugnant. — Secundo magis proprie sumitur pro virtute refrænante passiones quæ sunt circa venerea : quo pacto convertitur cum castitate. Specialiterque continentiæ nomen in hac acceptione tribuitur castitati viduali, et etiam juvenili, ipsaque virginitas dicitur perfectissima continentia. Neutro tamen ex his modis continentia accipitur, cum ponitur pars potentialis temperantiæ : sed pro quodam habitu per quem voluntas resistit passionibus concupiscibilis, taliterque in bono firmatur, ut quantumvis prædictæ passiones intumescant, non trahatur ab illis contra rectum judicium rationis. Itaque munus hujus habitus est, non passiones refrænare aut compescere sicut facit temperantia, sed dumtaxat firmare et detinere voluntatem, ut illarum impetus non sequatur. q. 155, art. 1 et supra quæst. 70, art. 3.

Ex quo fit, hujusmodi continentiam non esse simpliciter virtutem, quamvis ad genus virtutis reducatur, ut aliquid imperfectum. Est enim de ratione virtutis facere opus perfectum, atque adeo rectificare adæquatum ejus principium : quod sane principium in actibus qui sunt circa passionum objecta, non est sola voluntas, sed etiam appetitus sensitivus : unde quia continentia non perficit hujusmodi appetitum ad recte appetendum, sed relinquit in eo passiones immoderatas ; licet voluntatem detineat, ne sequatur ipsas passiones, deficit a ratione virtutis. Vide sup. nu. 9, et disp. 2, num. 56, necnon quæ circa artic. 3 quæstionis 58, adnotavimus, ipsamque litteram Divi Tho. in solution. ad 2. — Subjectum continentiæ est voluntas, quam firmat et detinet, quæst. 155, articul. 3.

126. Opponitur illi *incontinentiæ*, quæ potest accipi dupliciter : vel formaliter ut est in voluntate, quo pacto non videtur importare aliquem habitum : quia voluntas circa malum proprii suppositi nequit per habitum assuefieri. Vide sup. disp. 2, n. 49, sed est privatio habitus continentiæ, qui in voluntate ad munus prædictum existere debebat. Vel potest sumi materialiter ut se tenet ex parte appetitus sensitivi : et sic nihil dicit distinctum ab habitu vel dispositione intemperantiæ, nisi passionem inordinatam deducentem et trahentem ad se voluntatem. Incontinentia.

127. Mansuetudo, quæ etiam *mititas* vocatur, virtus est irarum moderatrix. Et ideo quamvis propter modum perficiendi, qui est refrænando, adjungatur temperantiæ, existit tamen in appetitu irascibili : quem rationi ita subjicit, ut oblatis irritantibus, in motum iræ non prorumpat : vel si irasci opus sit, debitam mensuram observet, juxta illud Ps. 4 : *Irascimini, et nolite peccare*. Unde proxima et intrinseca materia Mansuetudo. Psal. 4.

ria istius virtutis est passio iræ, quam ita componit et moderatur, ut non exurgat nisi cum oportet : et in ea mensura in qua fuerit necessaria : aliquando enim moderate irasci, debitum et honestum est ; et ad serviendum justitiæ, et pro juvanda fortitudine, quæ utitur ira in suo actu aggresionis q. 123, art. 10. Nunquam tamen ita iræ dandus est locus, ut judicium rationis perturbet. Actus mansuetudinis numeratur ab Apostolo inter duodecim fructus.

Opponitur huic virtuti duplex vitium : aliud per defectum (intellige ex parte formæ) et aliud per excessum. Primum dicitur *iracundia*, vel *ira*, a passione circa quam versatur quæst. 158. Dividiturque in tres species secundum hæc tria, *acutum, amarum et difficile. Acuti in ira* dicuntur, qui nimis cito ex qualibet occasione irascuntur: quæ species dici solet *excandescentia. Amari* vocantur, qui diu conservantes in memoria injuriam sibi illatam, indeque longam tristitiam concipientes, sibi et aliis graves et amari efficiuntur : potestque dici hæc species *amarulentia. Difficiles* autem sunt, qui propter obstinatum vindictæ appetitum non deponunt iram, quousque vicem rependant, quæst. cit. artic. 5. Vide etiam supra quæst. 46, artic. 8, ubi iræ passionis similes tres species distinguuntur, appellanturque *fel, mania, et furor*. Et quoniam vitium iræ capitale est, adscribit ei Gregor. lib. 31 moral. cap. 31, sex filias : nempe *rixam, tumorem mentis, contumeliam, clamorem, indignationem, et blasphemiam*, quæst. 158 cit. articul. 7. — Vitium contrarium mansuetudini per excessum potest dici *inirascentia*, sive *lentitudo :* quia per illud nimis lente homo se habet circa malum irritans, nec debitam iram assumit ad illud repellendum, vel superandum, aut ulciscendum.

Clementia. 128. Mansuetudini affinis est *clementia*, ob idque ab aliquibus non distinguuntur. Sed revera differunt quæst. 157, articul. 1. Nam mansuetudo directe versatur circa iram, ipsam moderando : clementia vero respicit pœnam et vindictam, mitigando externam punitionem quantum justitia et communis boni ratio permittit. Et ideo illa communis est omnibus personis ; hæc autem propria et superiorum et judicum, quibus determinatio et executio vindictæ incumbit. Specialiterque spectat ad principem, quem valde decet pœnas et supplicia in sibi subjectos benigne mitigare. Unde Seneca lib, 2 de clementia diffiniens illam sic ait : *Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.* Et inferius : *Clementia est moderatio, aliquid ex debita pœna remittens.* Per pœnam debitam intellige, non quam judex irremissibiliter applicare tenetur, sed quam meretur culpa ; est tamen in potestate judicis eam remittere, vel minorem taxare. Verum est tamen aliquando esse locum clementiæ, etiam cum verba legis sonant ut tota pœna quam meretur culpa irremissibiliter applicitur : ut si ex tali applicatione immineret bono communi aliquod majus malum, quam esset opposita remissio : verbi gratia, si judex prudenter timeret populi seditionem. Sed in hoc casu et similibus non fieret remissio ex vi solius clementiæ ; sed adjuncta epikeia, quæ prospicit bono communi etiam contra verba legis. Quid autem in prædicta remissione correspondeat clementiæ, et quid epikeiæ explicuit Div. Thom, quæst. cit. articul. 3 ad 1, ibi : « In diminutione pœnarum duo « sunt consideranda : quorum unum est, « quod diminutio pœnarum fiat secundum « intentionem legislatoris, licet non se- « cundum verba legis : et secundum hoc « pertinet ad epikeiam. Aliud autem est « quædam moderatio affectus, ut homo non « utatur sua potestate » (hoc est tota) « in « inflictione pœnarum : et hoc proprie per- « tinet ad clementiam. Propter quod Se- « neca dicit, quod clementia est temperan- « tia animi in potestate ulciscendi. Et hæc « quidem moderatio animi provenit ex « quadam dulcedine affectus, qua quis ab- « horret omne illud quod potest alium « contristare. Et ideo dicit Seneca, quod « clementia est quædam lenitas animi ; « nam e converso austeritas animi videtur « esse in eo, qui non veretur alios contris- « tare.

Seneca.

D.Tho.

Quamvis autem tam clementia, quam mansuetudo sæpe in eundem effectum, qui est diminuere pœnam concurrant, non tamen eodem modo, neque sub eodem motivo. Pro quo nota dupliciter contingere posse quod aliquis incitetur ad sumendam vindictam majorem, quam clementiæ conveniat. Vel ex impetu iræ : et hoc modo diminuit vindictam mansuetudo, minorando ipsam iram, quæ ad vindictam intendit : imminuta enim vindictæ cupiditate, sequitur minoratio vindictæ. Vel ex consideratione inclinatur a potestate ipsa quantum potest, vel juste, vel etiam immode-

Quomodo differat a mansuetudine.

rate utendum, delectatus ejus ostensione. Et hoc modo pœnam mitigat clementia : quia detinet animum, ne tota sua potestate in illo munere utatur : sed cum ea moderatione, quæ decet animum lenem, non rigidum, crudum, atrocem, vel austerum. Sicut enim in præmiis conferendis honestum est *supra condignum* retribuere, ut benignitas præmio aliquid adjiciat : ita e converso in malis, pœnisque inferendis, sæpe decet non uti tota potestate, sed aliquid remittere, et *infra condignum* punire : ut ita humani judices Deum imitentur, qui præmiat *ultra condignum*, ad idque tendit ex propria bonitate et quasi primaria inclinatione : punit autem *citra condignum*, et non nisi provocatus nostris demeritis, ac veluti coactus.

129. Diximus, *sæpe decet*, etc. non vero *semper* : quia aliquando magis expedit severe agere, nihil justæ pœnæ remittendo ; præsertim illis, qui non ex ignorantia vel infirmitate, sed ex malitia et habitu delinquunt, nec tam virtutis amore, quam supplicii timore moventur. Commendatur etiam severitas in ipsos superiores et justitiæ ministros, qui Dei potestate, quâ modestissime, et non nisi in ordine ad commune bonum uti deberent ; ad proprium commodum, et innocentium oppressionem abutuntur. Unde nequaquam clementiæ adversatur *justa severitas*, quæ spectat veluti pars integralis ad justitiam vindicativam, de qua n. 82. Et est inflexibilis animi rigor, nihil de statuta pœna remittens, ubi justitia et prudentia non dant locum remissioni. Indeque dictus est *severus*, quasi *sævus, et verus*, vel *sævus circa veritatem*, quia intuendo veritatem et justitiam punitivam non flectitur, q. 159, art. 2 ad 2. Vide q. 157, art. 2 ad 1.

Severitas.

Circa clementiæ subjectum, non ita nobis constat. Videtur autem satis probabile, eam in voluntate esse : quia non sic apparet circa quam passionem appetitus versetur : nec potest negari quod sit directe circa externam punitionem, quæ est ad alterum : et ita quantum ad materiam et subjectum convenit cum justitia, possetque inter partes ejus potentiales scribi : sed propter modum, qui est moderando, et diminuendo, adjungitur temperantiæ. Probabile etiam est dari clementiam in appetitu sensitivo ad emolliendam ejus duritiem et asperitatem erga delinquentes : sicut de misericordia numero vigesimosecundo tetigimus. Insinuat Divus Thomas quæst. 157, art. 1 ad 2, prædictum appetitum esse *concupiscibilem*, ubi sunt amor et odium : sed non clare id constat.

Clementiæ subjectum.

130. Vitium oppositum clementiæ per defectum ex parte formæ, et per excessum ex parte materiæ est *crudelitas*, quæ majorem pœnam constituit, quam culpa meretur. Supponit autem ipsam culpam juxta illud Senecæ (apud Divum Thomam quæst. nuper citat. articulo primo ad tertium). *Crudeles vocantur, qui puniendi causam habent, modum tamen non habent.* Diximus, *majorem pœnam, quam culpa meretur, etc.* Dummodo enim judex non puniat supra condignum, quamvis pœna culpam omnino adæquet, non ideo committet vitium crudelitatis : quamvis nec tunc ex clementia operetur : sed poterit operari ex vera justitia : quæ licet ex parte materiæ videatur clementiæ opponi, formaliter tamen non ei contradicit : quia virtutes pro formali omnes sunt germanæ et connexæ, eo quod omnes operantur secundum quod oportet, et juxta regulas prudentiæ. Quod si aliquis culpa non præsupposita, vel non attenta, pœnam irroget, quasi solo patientis malo delectatus, est novum et pejus vitium, quod appellatur *feritas* vel *sævitia*, aut *immanitas* : differtque a crudelitate, sicut affectiones bestiales differunt a malitia humana, ut habes in prædicta solutione ad tertium et quæstion. 159, articulo secundo, excludit enim omnem humanitatis affectum, bellúinamque demonstrat feritatem, quod ex proximi afflictionibus et cruciatibus delectationem aliquis capiat. *Nam talis delectatio* (ait Divus Thomas) *non est humana sed bestialis proveniens ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestialitatis affectiones.*

Vitia opposita.

Seneca.

Sed cui virtuti aut principio honesto hoc pessimum vitium directe contrarietur, non ita facile reperies : accipe verba D. Thomæ artic. 2 cit. ad 1. « Dicendum » (inquit) « quod clementia est virtus humana : unde « directe sibi opponitur crudelitas, quæ est « malitia humana. Sed sævitia vel feritas « continetur sub bestialitate : unde non di« recte opponitur clementiæ, sed superex« cellentiori virtuti, quam Philosophus vo« cat heroicam vel divinam, quæ secundum « nos videtur pertinere ad dona Spiritus « sancti. Unde potest dici, quod sævitia op« ponitur dono pietatis. »

Per excessum ex parte formæ, et defectum ex parte materiæ opponitur clementiæ aliud

aliud vitium, quod potest dici *nimia lenitas*: per quod judex pœnam quam infligi oportet, imprudenter remitit, vel mitigat plus quam oportet. Estque hoc vitium Reipublicæ valde nocivum : plus fortasse quam crudelitas, propter magnum periculum quod imminet bono communi ex nimia pœnarum remissione. Verus igitur et pius judex ab utroque isto vitioso extremo debet recedere, et clementiæ admiscere, cum oportet, justam severitatem ; ipsamque severitatem, cum oportet, clementia temperare : juxta
Gregor. illud Greg. lib. 20 moral, c. 8 : *Sit amor, sed non emolliens : sit rigor, sed non exasperans ; sit zelus, sed non immoderate sæviens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens.*

Modest. 131. Sequitur *modestia*, quam posuimus quarto loco : non ut unam virtutem specialem et atomam, sed ut genus ad omnes subsequentes. Voluimusque illius seorsum mentionem facere, et non tantum suarum specierum (quod et præstitit Divus Thomas quæst. 160), ut ipsam communem *modestiæ* rationem, in qua sequentes virtutes conveniunt, satis vulgatam explicaremus. Quoad nomen ergo *modestia* a *modo* dicta est : vel quasi modum sciens, qui in humanis affectionibus, et actionibus servari debet ; vel quasi prædictum modum statuens. Quapropter illos consuevimus *modestos* appellare, qui intra modum et limites sui status, ingenii, fortunæ, etc. se continent, sua sorte, suoque modulo contenti. Est itaque *modestia* illa virtus, qua quis prædictam moderationem in se amat, motusque suos internos aut externos, ipsumque exteriorem apparatum juxta mensuram sibi consonam componit.

Et ex hoc constat, quod sit pars potentialis temperantiæ : quia servat ejus modum, qui est *detinere* et *refrænare*. Deficit tamen a perfecta illius ratione : quia temperantia versatur circa illa quæ propter elongationem et distantiam a ratione, valde difficile refrænantur : quales sunt delectationes et concupiscentiæ tactus, quæ sunt nobis, brutisque communes, et judicium rationis valde obtenebrant et perturbant. Modestia vero statuit modum in aliis affectionibus, et operationibus quæ minus a ratione distant, neque ita obscurant intellectum : et ex hac parte facilius refrænantur. Habent tamen sufficientem difficultatem, ut virtute opus sit : et forte ex aliis capitibus majorem virtutem exposcunt. Hanc distinctionem modestiæ a temperantia indicant ipsa nomina, ut notat Div. Thomas quæstione citata articulo 1 ad 3 ; nam *temperari* non dicuntur, nisi quæ magnam vim et vehementiam habent : temperamus enim vinum, quia forte ; qua temperie alius potus remissus et debilis non indiget. *Modificari* autem convenit etiam mediocribus et debilibus, quia omnia quæ fiunt, requirunt suum modum et mensuram. Congruit igitur nomen *temperantiæ* virtuti refrænanti vehementiores et obscuriores animi passiones : nomen vero *modestiæ* apte relinquitur virtuti, quæ reliquis affectibus et actionibus modum imponit.

132. Ob eandem fere rationem subtrahuntur a modestia *continentia* et *mansuetudo*, cui adjungitur *clementia*, de quibus hactenus diximus : quia etiam motus voluntatis concitatæ a prædictis passionibus, et motus iræ, quos illæ refrænant, satis vehementes sunt, et rationem obnubilant. Reliquæ partes potentiales temperantiæ sub modestia continentur, debentque ad has reduci : *humilitatem*, *philotimiam*, *studiositatem*, *modestiam morum*, *eutrapeliam et modestiam cultus*. Ratio vero est quia præter passiones et affectus, quæ posuimus materiam aliarum virtutum, quinque dumtaxat supersunt a virtute moderanda : nempe affectus spei tendentis in excelsa, et hunc moderatur *humilitas*. Concupiscentia mediocris honoris, et hanc moderatur *philotimia*. Studium sive appetitum cognoscendi, ad hujusque moderationem ponitur *studiositas*. Motus et gestus corporales pertinentes ad externam conversationem, tam in factis, quam in dictis : pro quibus in rebus seriis ponitur *modestia morum ;* in ludicris autem *eutrapelia*. Et denique exterior apparatus vestium, utensilium, et divitiarum et hujusmodi : quorum moderatio spectat ad *modestiam cultus*, quæst. citat. artic. 2. Scimus, aliquos strictius sumere *modestiam*, prout solas tres ultimas species comprehendit : quia his specialiter in communi usum nomen *modestiæ* tribui solet. Sed Divus Thomas cujus ordinem sequimur, comprehendit sub ea humilitatem, et studiositatem : et nos ex doctrina ipsius sup. q. 60, art. 5, addimus philotimiam. An vero omnes hujusmodi species sint atomæ ; vel aliquæ ulterius dividantur constabit ex dicendis.

§ XV.

De prima specie modestiæ, quæ est humilitas.

Nomen et natura.

133. Humilitatis excellentia, pariter et amor cogit nos seorsum, et aliquantulum latius de ea tractare. Atque a nomine incipiendo, *humilitas* dicta est ab *humo* quia per illam quis ad ima et veluti ad humum usque deprimitur. Et secundum Isidorum, quem Divus Thomas refert quæstione 161, articulo primo, *Humilis* dicitur quasi *humi aclivis*, id est, *imis hærens*. Quod potest intelligi dupliciter : vel cum talis depressio sit ab alio contra patientis voluntatem : et hæc humilitas non est virtus, sed magis pœna ; quæ specialiter superbis applicatur,

Luc. 18. juxta illud Lucæ 18 : *Omnis qui se exaltat, humiliabitur*. Vel cum homo ipse ex consideratione proprii defectus sponte se deprimit, dejectusque ab aliis, id voluntarie amplectitur : et hæc est virtus humilitatis,

Bern. quam diffiniens D. Bernardus lib. de gradib. humilit. inquit : *Humilitas est virtus, qua quis verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit.*

D. Tho. Et Divus Thom. quæst. 161, articulo 1 ad 1: *Humilitas* (inquit) *est virtus, qua quis considerans suum defectum tenet se in infimis secundum modum suum.* Et ad 2 : *Humilitas secundum quod est virtus, in sui ratione importat laudabilem dejectionem in ima.*

Fundamentum humilitatis.

Ex quibus habetur humilitatem fundamentaliter et præsuppositive importare cognitionem, qua quis defectus suos considerans reputat se indignum æstimatione et honore ; dignumque abjectione et despectu. Formaliter vero dicit habituale propositum, quo *vis* affectiva sequens intellectus judicium, amplectitur talem abjectionem tanquam sibi condignam. — Diximus *sequens intellectus judicium*, etc. quia vera humilitas semper innititur veritati : neque enim humilis aliquid fingit ; imo omnem fictionem et hypocrisim execratur : neque aliter exterius se gerit amplectendo vilia et abjecta, verbis aut factis, quam intus recognoscit.

Diva Mat. N. Teres. Quocirca Seraphica Magistra et Matriarcha nostra Teresia Virgo æque humilis ac sapiens solita erat dicere, idque in suis libris reliquit non semel exaratum, *idem esse humilitatem, atque veritatem :* quia vere humilis ideo se dejicit et contemnit, quia se contemptu dignum in animo agnoscit.

134. Comparatur autem prædicta cognitio, dum homo coram Deo, ad ipsumque veritatis lumen constitutus (ut ait Bernard. serm. 42, in Cant.) seipsum sine dissimulatione inspicit, et sine palpatione dijudicat : considerans attente qualis sit, tum animo, tum corpore, quam ignorans, quam ad malum pronus : ad bonum quam difficilis et infirmus, quantis peccatis obnoxius, quantis miseriis subjectus, quam in Deum ingratus, etc. Præcipue vero considerare debet quomodo ex seipso nihil est, nihil potest, nihil habet, nisi miseriam, vanitatem, defectum : quidquid autem bonitatis, virtutis, scientiæ, et cujuslibet perfectionis in eo est, aut esse potest, omnino gratis sibi a Deo donari, ab ipsiusque voluntate in *esse*, *fieri* et *conservari* prorsus dependere : ita ut suspendente illo suum concursum, in nihilum omnia redigantur. Perficiturque tota hæc consideratio ex Dei cognitione : nam quo plus bonitatis, perfectionis et majestatis in eo cognoscimus, eo nostra vilitas et defectus ex comparatione sui contrarii magis splendet, juxta vulgatum illud D. August. cum Deo loquentis : *Noverim te, et noverim me.* August.

Actus, et functiones.

Hanc considerationem efficacem et practicam, uti esse debet, sequuntur plures affectus et motus, qui sunt actus et functiones humilitatis. Primo enim in illo qui se ita cognoscit, sequitur vilipensio et contemptus sui, quem videt quantum ex se est, ad omnia insufficientem et inutilem, ipsisque Dei muneribus indignum.

Sequitur secundo, quod humilis veritatis, quam cognoscit, amore impulsus, talem velit ab aliis judicari, æstimari et haberi, qualem se in Deo in oculis esse recognoscit, et qualem ipse se judicat, et æstimat. Unde neque honorari ab aliquo, neque laudari cupit ; sed quantum in ipso est, despectu et vilipensione haberi. — Diximus, *quantum in ipso est :* quia non semper expedit ut nostros defectus alii noverint, aut nos despectui habeant : oportet enim aliquando præsertim eos, qui in dignitate sunt constituti, curam habere de bono nomine, non tantum coram Deo (quod expedit omnibus) sed etiam coram hominibus, quatenus ex hoc aliorum profectus et ædificatio dependet. Ob quam etiam rationem humilis, urgente necessitate, sinit se aliquando honorari et æstimatione haberi, totum hoc in Dei gloriam referendo : neque adhuc tunc prædictum honorem sibi in animo attrahit, sed tantum permittit. Secluso vero prædicto fine, vere humilis dolet, cum se videt magnifieri : neque honorem admittit quantumvis ultro oblatum.

Tertio

135. Tertio sequitur, quod humilis dum aliis se confert, censet se omnibus deteriorem et viliorem, neque ulli se præferre audet, sed potius in ordine ad Deum, et propter dona quæ ex ipso habent, omnibus
I Pet. 2. se subjicit : secundum illud 1. Pet. 2: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum*. Quod qualiter fiat sine præjudicio
D. Tho. veritatis, optime declarat Divus Thomas quæstione citata articulo tertio et ideo nolumus verba ejus lectori debere : « In ho« mine » (inquit) « duo possunt conside« rari : scilicet id quod est Dei, et id quod « est hominis. Hominis autem est quidquid « pertinet ad defectum ; sed Dei est quid« quid pertinet ad salutem et perfectionem, « secundum illud Oseæ 13 : Perditio tua « Israël ex te est : ex me tantum auxilium « tuum. Humilitas autem sicut dictum est, « proprie respicit reverentiam, qua homo « Deo subjicitur : et ideo quilibet homo « secundum id quod suum est, debet se « cuilibet proximo subjicere quantum ad « id quod est Dei in ipso. Non autem hoc « requirit humilitas, ut aliquis id quod est « Dei in seipso subjiciat ei, quod apparet « esse Dei in altero : nam illi qui dona Dei « participant, cognoscunt ea se habere se« cundum illud 1 ad Corinth. 2 : Ut scia« mus quæ a Deo donata sunt nobis. Et « ideo absque præjudicio humilitatis pos« sunt dona quæ ipsi acceperunt præferre « donis Dei, quæ aliis apparent collata. « Sicut Apostolus ad Ephes. 3, dicit : Aliis « generationibus non est agnitum filiis ho« minum, sicut nunc revelatum est sanctis « Apostolis ejus. Similiter etiam non hoc « requirit humilitas, ut aliquis id quod est « suum in seipso, subjiciat ei quod est ho« minis in proximo. Alioquin oporteret ut « quilibet reputaret se magis peccatorem « quolibet alio : cum tamen Apostolus abs« que præjudicio humilitatis dicat Galat. 2: « Nos natura Judæi ; et non ex gentibus « peccatores. Potest tamen aliquis reputare « aliquid boni esse in proximo, quod ipse « non habet ; vel aliquid mali in se esse, « quod in alio non est : ex quo se potest ei « subjicere per humilitatem. »

Humilitatis ingenium. Hæc cum ita sint, mirandum est humilitatis ingenium : ut enim suppositum in quo est absolute deprimat, et cæteris quantumvis peccatoribus subjiciat, illa solum in eo intuetur quæ ex seipso habet, atque adeo imperfectiones et defectus : a virtutibus autem et cæteris Dei donis, quæ æstimatione digna erant, quasi oculos avertit. E contra vero in aliis defectus licet magnos non attendit, sed si quid perfectionis et virtutis, dignumque æstimatione ex Deo habeant, hac attente considerat, hacque ingeniosa præcisione nihil falso affirmans vel negans, cum veritate illos sibi præfert, et se illis postponit.

136. Imo, quo præclariores virtutes secum habet humilitas, eo humilis magis se deprimit. Tum quia clarius cernit proprium nihil, et proprios defectus, ob quæ dignus est secundum se vilipensione : nam crescit hujusmodi cognitio cum ipsis virtutibus, velut earum pars et fundamentum. Tum etiam, quia considerat ipsa Dei dona quasi nævum contrahere ex conjunctione ad nostram defectibilitatem, quam quodammodo participant : quatenus ratione prædictæ conjunctionis fit, ut perfectiones quæ in Deo omnino sunt indefectibiles tam in essendo, quam in operando ; in nobis utroque defectibilitatis modo maculentur, saltem respectu defectus negativi : nam quia nos sumus ex nihilo, et capacitatem manendi sub nihilo, ubi fuimus ab æterno, exuere non possumus ; ideo dona Dei et virtutes quæ in illo æternaliter et indefectibiliter sunt, quando in nobis existunt, participant ex nobis ipsis similem capacitatem sub nihilo manendi. Ex qua habent posse saltem negative deficere : tum in *essendo*, quia si a Deo non conserventur, statim redigentur in nihilum ? sicut lux recedente sole. Tum in *operando*, quia non semper habent esse in actu secundo operationis ; vel saltem non sine admixtione potentialitatis. Dum ergo humilis plures excellentiores virtutes in se quam in aliis videt, ex hoc ipso accipit motivum se magis dejiciendi, considerans plures nævos juxta numerum virtutum ex proprio marte se eis injecisse, pluraque Dei dona et præstantiora, in quibus proinde labes turpior est, propria defectibilitate velut maculasse : et hac via defectibilitatem ipsam esse in eo magis dilatatam, quam in alio, cui prædicta dona deficerent. Ad quæ attendens Sanctissima Mater nostra Theresia lib. suæ vitæ cap. 18, sic Deum alloquitur : *No pongais Giador mio tan precioso liquor* (uti sunt cœlestia dona) *en vaso tan quebrado, pues aveis ya visto otras vezes, quo lo torna aderramar : no pongais tesoro semejante donde no esta como ha de estar* (cum ea scilicet actualitate, indefectibilitate, et pulchritudine quam in Deo sortitur). *No pongais*

en aventura joias tan preciosas (exposita nimirum amissioni et defectu) *parece Senor mio se da ocasion dara que se tengan en poco, pues las poneis en poder de cosa tan ruin, tan baja, tan flaca, y miserable : parece que no solo se esconden los talentos, si no que se entierran en ponerlos en tierra tan astrosa.* Ecce quot nævos et imperfectiones ingeniosa Matris nostræ humilitas in Dei muneribus deprehendit ex conjunctione ad propriam nihilitatem : quatenus inde defectibilitatem et periculum abeundi in nihilum participant : haud secus atque liquor missus in vas ejus contrahit odorem, et ipsum vas commissum terræ rubigine tangitur. Recte igitur hac via ille qui sanctior est potest sine veritatis præjudicio se viliorem reputare, dum quo ampliora dona ex Deo accepit, eo propriam defectibilitatem quodammodo magis dilatatam videt. Diximus, *hac via*, etc. quia ex aliis capitibus defectibilitas peccatoris absolute et simpliciter multo magis illum deturpat, magisque in eo dilatata est dum per plura vitia extenditur ; virtutes ab ipso excludit, et in actualia peccata prorumpit. Sed ut diximus, humilis hæc non attendit ; sed tantum illa unde sibi dejectio et despectus ; aliis vero honor et excellentia competunt.

137. Denique ex eodem principio sequitur, quod humilis sicut habet interius, ita in externis rebus et functionibus se gerat, amans ubique veritatem : et ita quantum in se est semper amplectitur quod abjectius est et vilius : ut locum inferiorem in consessibus, latus sinistrum in congressibus, humiliora officia, viliores vestes, supellectilem, etc. Sed quamvis horum affectus omnibus cordi esse debeat, præcipueque ipsis Superioribus et Prælatis secundum illud D. August. in 3 regula : *Timore coram Deo Prælatus substratus sit pedibus vestris.* In usu tamen externo habenda est ratio officii et dignitatis : ne (ut idem Augustinus ait : *Dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur authoritas.* Sed in hoc non nimia cura adhibenda est : quia multoties plus proficiet Prælatus humilitatis exemplo, seipsum aliqualiter despici permittens, quam majestatis verbo, nihil indecorum sustinens. Nec circa hoc potest certa regula statui, sed committendum prudentiæ, ut medium teneat inter utrumque extremum vitiosum.

August.

Hæc sunt præcipua officia humilitatis.

Non tamen quælibet humilitas ad omnia se extendit ; sed quæ est perfecta, et secundum affectum. Distinguit enim Divus Bernardus serm. 42 in Cant. duplicem humilitatem : aliam *imperfectam*, quam appellat *humilitatem judicii :* aliam *perfectam, quam humilitatem affectus* vocat. Humilitas judicii est : qua quis seipsum ad lumen veritatis intuens agnoscit suam vilitatem, et se apud se, aut etiam coram Deo demittit ; non tamen vult ab aliis contemni aut vilis haberi ; sed potius æstimari et honorari : et sic talis humilitas potissimum in judicio remanet. Humilitas affectus est, qua quis etiam ab aliis talis haberi cupit, qualem se coram Deo cognoscit. Audi Bernardum loco citato : « Est humilitas (inquit) quam nobis veritas parit, « et non habet calorem : et est humilitas, « quam charitas format et inflammat : « atque hæc quidem in affectu, illa in cognitione consistit. Etenim tu si temetipsum « ad lumen veritatis et sine dissimulatione « inspicias, et sine palpatione dijudices, non « dubito quin humilieris et tu in oculis tuis, « factus vilior tibi ex hac vera cognitione « tui : quamvis necdum fortasse id esse pa- « tiaris in oculis aliorum. Eris igitur humilis, sed de opere interim veritatis, et mi- « nime adhuc de amoris infusione. Nam si « veritatis ipsius, quæ te tibi veraciter « atque salubriter demonstravit sicut splen- « dore illuminatus, ita amore affectus fuis- « ses, voluisses proculdubio, quod in te est, « eandem de te omnes tenere, sententiam, « quam ipsam apud te veritatem habere « cognoscis. » Et infra : « Pondus et pondus « abominatio est apud Deum. Quid enim ? « tu te depretiaris in secreto veritatis tru- « tina ponderatus ; et foris alterius pretii « mentiens, majori te pondere vendis nobis, « quam ab ipsa accepisti ? Time Deum, et « noli hanc rem pessimam facere, ut « quem humiliat veritas, extollat volun- « tas. »

Duplex humilitas.

Bern.

138. Ex dictis habetur, materiam intrinsecam humilitatis esse internum animi motum et affectum quem refrænat, ne tendat in sui celsitudinem supra id quod oportet ; sed intra mensuram ex propriis meritis sibi debitam, se contineat. Objectum vero erit quidquid nobis advenire potest vile, probrosum et abjectum. Vel (ut melius dicamus) est proprium suppositum affectum prædictis : ita quod ipsa persona quæ respectu aliarum virtutum solum est subjectum, aut etiam terminus in proportione ad quem

Humilitatis materia et objectum.

quem objectum metitur, respectu humilitatis habet etiam rationem objecti. Nam quod humilis revera amat, non tam est ipsa vilipensio et contemptus quasi per se sumpta, quam seipsum contemni et vilipendio haberi, amat enim continere se intra proprios limites suæ nihilitatis, subjectum per omnia divinæ Majestati et excellentiæ, usque ad ima demissus : hancque omnimodam subjectionem assumit ut propriæ excellentiæ mensuram. De quo lege Cajetanum super articulo primo et secundo quæstionis 162, et quæ diximus in tractatu de Angelis disp. 10 a num. 195.

Neque intelligas humilitatem inclinare ad faciendum aliquid dignum reipsa contemptu et probro : hoc enim esset inclinare ad malum : sed inclinat ad tenendam propriam personam dejectam sub contemptu et probro, quæ possunt sibi provenire. Imo non amplectitur ista præcise secundum se : quia *contemni* et *despici* non est secundum se laudabile, sicut debet esse objectum virtutis; sed quatenus induere possunt rationem honesti. Honestantur autem si considerentur ut congruunt nostræ vilitati : quia honestum est amplecti unumquemque quod sibi congruit, et continere se intra propriam mensuram. Accedit, hoc ipsum esse quandam testificationem, qua profitemur nos ex nobis nihil esse, nihil posse, nihil habere : et consequenter omne bonam nostrum ex Deo provenire, in quem proinde quidquid laudis et honoris nobis tribuitur, est referendum. Sub hac igitur ratione *despici* et *contemni*, quod est objectum humilitatis, honestissime appetitur, tanquam signum quo nostram sortem, et subjectionem ad divinam excellentiam, ipsiusque divinæ excellentiæ potestatem atque eminentiam super nos testificamur.

Humilitas differt a religione.

139. In quo humilitas valde appropinquat religioni, cujus actus et objectum ut num. 58 et deinceps vidimus, continet professionem divinæ excellentiæ, et etiam nostræ erga Deum subjectionis. Differunt tamen hujusmodi virtutes, quia quod respectu unius est formale et primarium; respectu alterius est quasi materiale et consequens. Actus enim religionis primario continet testificationem divinæ excellentiæ, et secundario nostræ vilitatis, quatenus hæc arguitur ex omnimoda dependentia a supremo illo principio. E contra vero actus humilitatis primario dicit confessionem nostræ vilitatis et inferioritatis; implicite autem et ex consequenti testamur illo excellentiam primi principii, cui nos omnino submittimus, tanquam sine cujus influxu sub nihilo maneremus. Itaque humilis submittit se Deo, et ejus excellentiæ, ut seipsum deprimat, et intra mensuram propriam contineat : religiosus autem humiliat et deprimit se coram Deo, ut ejus excellentiam exaltet, et cultu illo divinam influentiam in omnes creaturas profiteatur.

Quomodo a magnanimitate distinguatur.

Difficilius est distinguere humilitatem a magnanimitate : quia si humilitatis officium, ut diximus, est cohibere affectum hominis, ne inordinate tendat in excelsa (quod enim tendat ordinate humilitas non prohibet) hoc etiam præstat magnanimitas, dum perficit appetitum erga magna et excelsa, et vitat præsumptionem.

D. Tho.

140. Hanc rationem solvit Divus Thomas quæst. 129, art. 3 ad 4 et quæst. 161, art. 1, ubi ostendit necessitatem et munia utriusque istius virtutis : et qualiter, licet circa idem aliquo modo versentur, inter se distinguantur : ita enim inquit : « Bonum arduum » (sub isto enim continetur propria excellentia) « habet aliquid unde attrahit ap-
« petitum, scilicet ipsam rationem boni : et
« habet aliquid retrahens, scilicet ipsam dif-
« ficultatem adipiscendi : secundum quorum
« primum insurgit motus spei, secundum
« aliud motus desperationis. Dictum est
« autem supra, quod circa motus appetiti-
« vos, qui se habent per modum impulsio-
« nis oportet esse virtutem moralem mode-
« rantem et refrænantem. Circa illos
« autem qui se habent per modum retrac-
« tionis et resilitionis ex parte appetitus,
« oportet esse virtutem moralem firman-
« tem et impellentem. Et ideo circa appe-
« titum boni ardui necessaria est duplex
« virtus : una quidem quæ temperet et
« refrænet animum, ne immoderate tendat
« in excelsa : et hoc pertinet ad virtutem
« humilitatis. Alia vero quæ firmet animum
« contra desperationem, et impellat ipsum
« ad prosequutionem magnorum, secun-
« dum rationem rectam : et hæc est
« magnanimitas. »

Super quem locum multa dicit ad rem Cajetanus, quæ videri debent. Sed præcipue ex eo notandum est, virtutes non ex quibuslibet functionibus, sed ex primariis specificari : quamvis autem utraque hæc virtus perficiat appetitum tendentem in excelsa : aliter tamen, et aliter : nam magnanimitas primario id facit impellendo et confortando

ipsum appetitum, ut per vires a Deo receptas vel promissas tendat ad magna : secundario vero illum detinet, ne in improportionata extollatur. E contrario humilitas primario refrænat appetitum ne tendat in ardua et excelsa, quærens propriam exaltationem : secundario autem confirmat ipsum ne dum videt propriam insufficientiam, a magnorum prosequutione divini immemor auxilii nimis deficiat. Unde magnanimitati magis adversatur pusillanimitas, quæ est vitium per defectum, quam præsumptio quæ est per excessum. Humilitati autem magis opponitur superbia, quæ est vitium per excessum ex parte materiæ, quam contrarium extremum infra assignandum.

Aliud discrimen.

141. Differunt etiam prædictæ virtutes penes rationes motivas et regulativas: nam magnanimitas sumit motivum et regulam operandi ab eo, quod est Dei in nobis : videns enim in se magnanimus magna Dei dona, aut saltem magna auxilia sibi promissa, sumit inde motivum et regulam operandi magna, eorum arduitati non succumbens, quia scit non superexcedere prædicta dona vel auxilia : dumque magna agit, reputat se, non propter se, sed propter illa quæ ex Deo accepit, magno honore dignum, et quidquid minus est honoris et laudis (uti est quidquid potest ab homine retribui) tanquam illis inadæquatum contemnit. Cæterum humilitas sumit motivum et regulam suæ operationis ab eo, quod in nobis est ex nobis ipsis : videnque nos ex nobis solum habere defectum, imperfectionem et culpam, quibus non excellentia et honor; sed vilipensio et contemptus debetur, cohibet animum ne ad illa tanquam ad aliquid sibi secundum se debitum tendat; et ne ista tanquam se indigna refugiat.

Unde nulla ex his virtutibus alteri contradicit, licet videantur contrario modo procedere : quia optime stat, ut idem homo ex Dei donis ad magna tendat, quod est esse magnanimum; et ex sibi propriis ad ima se dejiciat, quod est esse humilem. Et ideo Philipp. 4. Apostolus, qui ut magnanimus aiebat : *Omnia possum in eo qui me confortat;* ut humilis prædicabat : *Non quasi sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis,* 2 Cor. 3. etc. 2 Corinth. 3. — Imo ipsa magnanimitas majorem facit humilitatem : nam quia magnanimi est ad magna tendere in omni opere virtuoso et ex Deo proveniente, etiam in hoc quod est se humiliare, cum sit opus virtutis, eminere vult : et sicut vult esse eminenter fortem, eminenter justum, etc, ita esse eminenter humilem, eminenter deprimentem seipsum : sicut etiam eminenter obedientem, eminenter modestum, etc. ut omnia in illo sint magna. Accedit quod dum magnanimus plures in se ex beneficio Dei agnoscit virtutes ob quas ad magna sit aptus, magnoque honore dignus, pariter considerat plura Dei dona, sua defectibilitate velut maculasse, et pluribus perfectionibus, ex se pulcris, nævum imposuisse juxta dicta numero 136, ex quo majorem sumit ansam seipsum deprimendi et contemnendi. Ipsa etiam humilitas magnanimitatem exaltat : quia dum propriam insufficientiam et inhabilitatem ad omne genus boni recognoscit, facit magnanimum propriis viribus diffidere, et omnem suam fiduciam atque spem in Deo per quem omnia potest, collocare. Quo fit, ut nec propria insufficientia, neque aliquid aliud illum retardet a magnorum prosequutione, dicentem cum Paulo : *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et iterum : *Sufficientia nostra ex Deo est.*

Scala humilitatis.

142. Assignant Patres et Theologi humilitati plures gradus, quasi hæc virtus sit mystica illa scala, quam vidit Jacob Genes. 28, Angelosque pariter ascendentes et descendentes : pari enim gradu ascendit humilis in Dei appretiatione, et in virtutum omnium progressu, atque in sui æstimatione descendit. Prædicti vero gradus tripliciter assignari possunt. Primo, ex parte ejus, cui humilis se subdit : et hoc modo ponuntur tres. Primus, *subdere se majoribus, et non præferre se æqualibus.* Secundus, *subdere se æqualibus, et non se præferre minoribus.* Tertius, *non modo nulli se præferre, sed omnibus etiam minoribus se subjicere.* Vide Glossam super 3 capite Matthæi ad illa verba : *Oportet nos implere omnem justitiam.*

Secundo possunt assignari juxta ordinem actionum, quibus ad perfectissimum humilitatis actum pervenitur. Et hoc pacto Divus Anselmus lib. de similitudine ponit septem gradus : quorum primus est, *peccatorem et contemptibilem se esse cognoscere.* Secundus, *de suis peccatis et imperfectionibus dolere.* Tertius, *illa confiteri*, non tantum in sacramentali confessione, sed etiam extra. Quartus, *velle ut etiam alii defectus nostros cognoscant, et in nobis esse credant.* Quintus, *patienter sustinere, quod nobis objiciantur ab* aliis,

aliis, et divulgentur. Quidam enim ait Anselmus semetipsos satis judicant et culpam fatentur; sed ferre nequeunt, ut tale quid ab aliis dicatur. Sextus est, *ferre patienter se pro sua culpa contemptibiliter tractari.* Septimus, *de hoc gaudere :* ille enim perfectissime se humiliat, qui non solum culpabilem et dignum dejectione se fatetur, idque sine-murmuratione sustinet, sed etiam ipsam dejectionem amat.

Tertio prædicti gradus statui possunt secundum comparationem actuum internorum ad exteriores in quo redundant : vel externorum ad interiores pro quibus disponunt : hoc modo Beatus Benedictus in sua regula duodecim assignat, quos hic omittimus, referendos infra una cum duodecim gradibus superbiæ. Vide Divum Thomam quæstione 161, articulo 6, ubi explicationem et rationem illorum reperies. Et observa ex solutione ad 1, aliquas operationes in prædictis gradibus denotari, quæ immediatius spectant ad alias virtutes : sed adscribuntur humilitati propter aliquam specialem connexionem; vel quia ex ejus proprio actu originantur.

Humilitati inter virtutes qui locus competat. D. Tho.

143. Postulabis quem gradum et locum ipsa humilitas teneat in collatione ad alias virtutes? Respondet Divus Thomas quæstione citata articulo 5, his verbis : *Post virtutes theologicas, et virtutes intellectuales quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam præsertim legalem potior cæteris est humilitas.* Sed dubitat Cajetanus, an his verbis præferat Divus Thomas humilitatem omnibus aliis virtutibus tanquam perfectiorem absolute et simpliciter; vel solum quantum ad aliquid? Quod enim non simpliciter præferatur virtuti religionis, sumitur ex eodem Angelico Doctore quæst. 81, art. 5, ubi hanc virtutem præponit omnibus moralibus. Et rationem reddit : *Quia religio magis de propinquo accedit ad Deum, in quantum operatur ea, quæ immediate ordinantur in honorem divinum.* Quæ ratio convincere videtur etiam respectu humilitatis, cujus actus et objectum non ita immediate accedit ad Deum, sicut ipse Dei cultus, qui est objectum religionis. Huic ergo virtuti non audemus præferre simpliciter humilitatem.

Sed quid dicendum de obedientia? De qua Divus Thomas quæstione 104, articulo 3, inquit : *Laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem; quam aliæ virtutes morales quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.* Certe si inter amicos judicare (ut dicere solebat Augustinus), amico odiosum est : nobis qui unam et aliam virtutem amicabili fœdere conjunctissimas, summeque germanas pro viribus diligimus, gratum esse non poterit inter eas judicium ferre : aut minus aliquid alicui tribuere. Et forte ita se mutuo excedunt, et exceduntur secundum diversas rationes, ut neutram possis simpliciter inferiorem vocare. Aliis vero virtutibus moralibus quæ sunt circa passiones, imo et justitiæ particulari, præsertim commutativæ, non dubitamus humilitatem esse simpliciter præferendam.

Humilitatis subjectum.

144. Superest assignemus humilitatis subjectum : quod non potest esse unicum : nam ex dictis disputatione secunda num. 54, habetur, duos esse habitus humilitatis : alium qui refrænat passionem spei circa propriam excellentiam sumptam absolute sine respectu ad alterum : et hujus subjectum est appetitus sensitivus irascibilis, in quo residet prædicta passio : alium vero moderantem affectum voluntatis circa propriam excellentiam, secundum quod hæc primario metiri debet ex subjectione ad Deum tanquam ad supremum excellentem : et secundario ex subjectione ad alios secundum id quod ex Deo habent. Et hæc esset præstantissima humilitas, quam diximus valde accedere ad religionem, et quam Divus Thomas tot aliis virtutibus præfert. Convenit autem cum justitia, in eo quod est ad alterum, possetque proinde poni inter potentiales illius partes, ut num. 80 tetigimus : sed propter modum perficiendi, qui est refrænando, adjungitur potius temperantiæ. Subjectum istius humilitatis, sicut et cæterarum virtutum, quæ sunt ad alterum, est voluntas prout eminenter irascibilis, ut constat ex dictis disputatione et numero citatis.

Et quidem loquendo de habitibus acquisitis, nullum alium cognoscimus præter hos duos, cui *humilitatis* nomen absolute congruat : voluntas enim in ordine ad propriam excellentiam absolute consideratam, omninoque sistendo in bono proprii suppositi, non eget virtute acquisita, ut ostensum est citata disputatione dubio 3. Sed loquendo de virtutibus infusis (quarum potius quam acquisitarum lineam sequimur) valde probabile censemus ultra duos prædictos dari in voluntate alium habitum humilitatis in ordine ad excellentiam prout consideratur in spiritualibus sine ordine ad passiones,

et etiam sine respectu ad alterum. Vide disp. 3, num. 30.

Vitia opposita.

145. Superest assignemus vitia humilitati directe opposita : quæ sunt duo. Alterum per excessum ex parte materiæ; et per defectum ex parte formæ : quia videlicet excedit in appetendo propriam excellentiam; et in hujusmodi appetitu moderando deficit. Alterum per contrarium extremum, in appetendo prædictam excellentiam, deficit; et immoderando talem appetitum excedit. Hoc secundum vitium caret proprio nomine, nisi dicatur *nimia demissio*. Et multoties confunditur cum pusillanimitate, quæ est vitium magnanimitati contrarium; sed revera distinguitur ab illa : quia pusillanimitas directe magnanimitati opposita, importat defectum a prosequutione magnorum operum, atque adeo primario est in ordine ad ipsa opera : prædictum autem vitium oppositum humilitati, primario est in ordine ad personam, quam nimium deprimit applicando ad viliora, quam oportet, et quam hominem decent. Sed quia utrumque vitium ex animi parvitate procedit, non inconvenit si utrumque *pusillanimitatis* vocetur q. 172, art. 1 ad 3.

Primum vitium vocatur *superbia*, et diffinitur *Appetitus immoderatus propriæ excellentiæ*. Nam secundum Isidorum, quem refert Divus Thomas : *Superbus dicitur*, quia *super vult videri, quam est :* seu quia *vult supergredi illud quod est, atque taxatam suo esse mensuram*. Habet autem pro objecto excellentiam propriam, non ad hanc vel illam materiam determinatam : puta ad opera, ad honorem, vel laudem : quo modo respicitur a præsumptione, ambitione, aut inani gloria : sed simpliciter ut directe afficit personam, eamque sublimat et exaltat, ponitque extra congruam mensuram et subjectionem : superbus enim hoc directe amat, ut scilicet superexcellat, ima deserat, nullique subdatur; neque alicujus etiam ipsius Dei jugo cervicem vult inflectere. De hoc plura diximus in tractatu de Angelis, disputatione 10, dubio primo : ubi fuse explicuimus, quo pacto non subjectio ad Deum fuerit volita ab Angelo in suo primo peccato, quod fuit superbiæ : ibique plura de hoc vitio reperies.

Quatuor species superbiæ.

146. Assignat illi Divus Thomas ex Gregorio lib. 23 moral. capite 7, quatuor species. Prima est, *cum aliquis bonum a seipso habere existimat*. Secunda, *cum etsi datum desuper credat, putat tamen suis meritis accepisse*. Tertia, *cum jactat se habere, quod non habet :* et quarta, cum *cæteris despectis, singulariter videri appetit habere quod habet*, quæstione 162, art. 4. — Non numeratur hoc vitium a D. Greg. inter septem capitalia (nomine enim *superbiæ* in communi capitalium calculatione intelligitur *inanis gloria*, ut habes quæst. 132, artic. 4), neque illi specialiter filias assignat : non quia minus aliquid quam capitalia habeat, sed potius quia est omnium caput et Regina, et ideo non debuit illis connumerari; sed potius omnia vitia debent ei velut Reginæ attribui. *Ipsa vitiorum Regina superbia* (ait Gregorius) *cum devictum plene cor ceperit,* Greg. *mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit : ex quibus vitiorum multitudines oriuntur*, apud D. Thom. q. 162, art. 8.

147. Superbiæ gradus possent facile ex oppositione ad gradus humilitatis cognosci. Verum, ut notitia hujus perversi et execrandi vitii ab illo deterreat, referemus breviter duodecim illius gradus, quos Divus Bernar- Bern. dus tract. *de grad. humilit. et superb.* assignat. — Primus est *curiositas*, qua quis Duodecim gradus. huc, illucque vago aspectu circumspicit, Curiositas. cupidus omnia videndi et audiendi. Secundus *levitas* animi, quæ est facilitas ad Levitas animi. judicandum de aliorum factis, et ad suam sententiam de illis proferendam : aliaque id genus. Tertius, *inepta lætitia*, cujus pos- Inepta lætitia. sessorem ita describit Divus Bernardus : « Illum qui hujusmodi est, aut nunquam, « aut raro gementem audies, aut lacryman- « tem videbis : putes si attendas aut sui « oblitum, aut ablutum a culpis. In signis « scurrilitas, in fronte hilaritas, vanitas « apparet in incessu. Pronus ad jocum, « facilis ac promptus in risu, etc. » Quartus est *jactantia*. Ad hunc gradum « qui Jactantia. « conscendit, (ait mellifluus Doctor) plenus « est sermonibus, et coarctat eum spiritus « uteri sui : esurit et sitit auditores, qui- « bus suas jactitet vanitates, quibus omne « quod sentit, effundat, quibus qualis et « quantus sit, innotescat. Inventa autem « occasione loquendi, si de litteris sermo « exoritur, vetera proferuntur et nova, « volant sententiæ, verba resonant ampul- « losa. Prævenit interrogantem, non quæ- « renti respondet : ipse solvit, et verba « colloquutoris imperfecta præscindit. Cum « autem pulsato signo necesse est inter- « rumpi colloquium, horam longam breve « quæritur intervallum, etc. »

Quintus

Singularitas. Quintus est *singularitas*, cum aliquis a communi via discedit, ut præ cæteris æstimetur : de quo sic Bernardus : « Ad omnia « sua strenuus ; ad communia piger. Vigilat in lecto ; dormit in Choro. Cumque « aliis psallentibus ad vigilias tota nocte « dormitet ; post vigilias aliis quiescentibus, « solus in oratorio remanet : excreat et « tussit, gemitibus ac suspiriis aures foris « sedentium de angulo implet, etc. » Sextus *arrogantia*, qua quis plus bonitatis, scientiæ, virtutis, nobilitatis, etc. sibi tribuens, quam habet, ostendit se aliis præstantiorem. Septimus *præsumptio*, qua quis ad omnia se parem æstimat, et multa supra vires audet. « Primus (ait Bernard.) in « conventibus residet, in conciliis primus « respondet, non vocatus accedit : non missus se intromittit, reordinat ordinata, « reficit facta. Quidquid ipse non fecerit, « aut ordinaverit, nec recte factum, nec « pulchre existimat ordinatum. » Octavus gradus est *defensio peccatorum*, quæ multas frivolas excusationes comprehendit. « Aut « enim dicit qui se excusat (inquit Sanctus « Doctor) non feci : aut feci quidem, sed « bene feci : aut si male, non multum « male : aut si multum male, non mala « intentione, etc. »

Arrogantia. Præsumptio. Defensio peccatorum.

Simulata confessio. Nonus, *simulata confessio*, cum quis videns excusationi locum non esse, fatetur quidem delictum, et præ se ferens signa doloris et emendationis, in corde retinet contrarium. Decimus est *rebellio*, cum subditus *patenter inobediens etiam magistrum* contemnit. Undecimus, *libertas peccandi*. Et duodecimus, *peccandi consuetudo* : « Postquam enim (ait mellifluus Pater) terribili « Dei judicio prima flagitia impunitas sequitur ; experta voluptas libenter repetitur, repetita blanditur : concupiscentia « reviviscente sopitur ratio, ligat consuetudo, trahitur miser in profundum malorum, traditur captivus tyrannidi vitiorum : ita ut carnalium voragine desideriorum absorptus, suæ rationis, divinique timoris oblitus dicat insipiens in « cordo suo, non est Deus, etc. » Hæc ex Bernardo : apud quem plura alia non minus pulchra, quam mellita reperies.

Rebellio. Libertas peccandi. Consuetudo peccandi.

Oppositio ad gradus humilitatis. D. Tho. 148. Qualiter autem hujusmodi superbiæ gradus totidem illis gradibus humilitatis assignatis a Beato Benedicto, quos num. 142 referre omisimus, correspondeant explicat Divus Thomas quæst. 162, articul. 4 ad 4, ubi sic ait : « Illa autem « duodecim quæ ponit Bernardus sumuntur per oppositum ad duodecim gradus « humilitatis, de quibus supra habitum est. « Nam primus gradus humilitatis est corde « et corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus : cui « opponitur curiositas, per quam aliquis « curiose ubique et inordinate circumspicit. « Secundus gradus humilitatis est, ut pauca « verba et rationabilia loquatur aliquis non « clamosa voce : contra quem opponitur « levitas mentis, per quam scilicet homo « superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, ut non sit facilis et « promptus in risu : cui opponitur inepta « lætitia. Quartus gradus humilitatis est « taciturnitas usque ad interrogationem : « cui opponitur jactantia. Quintus gradus « humilitatis est, tenere quod communis « regula monasterii habet : cui opponitur « singularitas, per quam scilicet aliquis « sanctior vult apparere. Sextus gradus « humilitatis est, credere et pronuntiare se « omnibus viliorem : cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo sese aliis « præfert. Septimus gradus humilitatis est « ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere : cui opponitur præsumptio, per quam scilicet aliquis se reputat « sufficientem ad majora. Octavus gradus « humilitatis est confessio peccatorum : cui « opponitur defensio eorumdem. Nonus « gradus humilitatis est, in duris et asperis « patientiam amplecti : cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, « quæ simulate confitetur. Decimus gradus « humilitatis est obedientia, cui opponitur « rebellio. Undecimus gradus humilitatis « est, ut homo non delectetur facere propriam voluntatem cui opponitur libertas, « per quam scilicet homo delectatur libere « facere quod vult. Ultimus autem gradus « humilitatis est timor Dei : cui opponitur « peccandi consuetudo, quæ implicat Dei « contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et « consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est. » Nota hæc ultima verba : plura enim ex his, quibus Bernardus componit scalam superbiæ, sunt vitia directe opposita aliis virtutibus : sed quia ex superbia majori vel minori originantur, ponuntur gradus illius, quibus demonstratur incrementum ipsius

superbiæ a posteriori, et tanquam per effectus.

§ XVI.

De reliquis partibus potentialibus temperantiæ, et modestiæ speciebus.

Philotimia. 149. Secundam modestiæ speciem posuimus *Philotimiam.* Quod nomen ex primæva impositione potius est vitii, quam virtutis: sicut etiam *aphilotimia.* Nam illa dicitur quasi *amor honoris*, et ideo proprie significat vitium excedens circa honorem : hæc vero dicit *absque honore*, atque adeo vitium circa honorem per defectum. Sed quia virtus quæ medium inter utrumque tenet, proprio nomine caret, consuevit nominari per ipsa extrema : quatenus vitat defectum aphilotimiæ, *philotimia :* et quatenus vitat excessum philotimiæ, *aphilotimia.* Objectum ejus est honor : non prout consequitur magna opera, induitque rationem ardui : quo pacto est objectum irascibilis, spectatque ad magnanimitatem juxta dicta num. 98, sed absolute secundum se ut est quoddam bonum amabile et delectans, qua ratione attingitur a concupiscibili. Et quia sub ista consideratione a magnitudine præscindit, solet dici philotimiam versari circa honores mediocres ; revera tamen non respicit illos reduplicative ut mediocres : alias opus esset alia virtute, a qua respicerentur ut parvi : sed respicit eos absolute modo explicato, ut sumitur ex Divo Thoma sup. quæst. 60, articul. 5. Materia intrinseca prædictæ virtutis sunt passiones concupiscibilis, *amor, desiderium*, etc. quas refrænat, ne immoderate ad honorem ferantur : et etiam perficit, ne nimium ab illo retrahantur, sed mensuram rationis observent.

Difficultas. 150. Si vero petas, cur circa appetitum honoris ponenda sit duplex virtus, altera quæ respiciat honorem absolute, nempe hæc de qua agimus : et altera respiciens illum ut magnum, scilicet magnanimitas (militatque eadem difficultas in magnificentia et liberalitate : hæc enim versatur circa divitias et sumptus absolute ; illa vero circa sumptus magnos) cum tamen in aliis generibus virtutes non multiplicentur penes *magis*, vel *minus*, aut penes *magnum, et non magnum ?* — Facile respondebimus, tunc saltem multiplicandas esse virtutes circa eandem materiam penes *magnum et non magnum*, cum materia illa ratione magnitudinis habet esse objectum distinctæ potentiæ : quia distinctio potentiarum necessario infert distinctionem virtutum, ut ostendimus disput. 2, dub. 1. Unde quia honor (idem est de sumptibus et divitiis) ratione magnitudinis induit conditionem ardui, quod est objectum irascibilis ; cum tamen honor absolute sumptus potius sit bonum delectabile et objectum concupiscibilis : idcirco ad sui attingentiam secundum utramque rationem distinctas virtutes postulat.

Sed aliam profundiorem rationem prædictæ distinctionis, nec non ejus quæ est inter magnificentiam et liberalitatem accipe ex Divo Thoma quæst. 129, articul. 2 : D. Tho.

« Considerandum est (inquit) quod quædam
« passiones sunt, quæ habent magnam vim
« resistendi rationi principaliter ex parte
« passionis : quædam vero principaliter ex
« parte rerum quæ sunt objecta passionum.
« Passiones autem non habent magnam
« vim repugnandi rationi, nisi fuerint ve-
« hementes : eo quod appetitus sensitivus,
« in quo sunt passiones, naturaliter subdi-
« tur rationi : et ideo virtutes quæ sunt
« circa hujusmodi passiones, non ponuntur
« nisi circa id quod est magnum in ipsis
« passionibus. Sicut fortitudo est circa ma-
« ximos timores et audacias. Temperantia
« autem circa maximarum delectationum
« concupiscentias : et similiter mansuetudo
« est circa maximas iras. Passiones autem
« quædam habent magnam vim repugnandi
« rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ
« sunt passionum objecta : sicut amor, vel
« cupiditas pecuniæ vel honoris. Et in his
« oportet esse virtutem, non solum circa id
« quod est maximum in eis, sed etiam circa
« mediocria, vel minora : quia res exterius
« existentes etiamsi sint parvæ, sunt mul-
« tum appetibiles, utpote necessariæ ad
« vitam hominis : et ideo circa appetitum
« pecuniarum sunt duæ virtutes : una qui-
« dem circa mediocres vel moderatas, sci-
« licet liberalitas : alia autem circa pecu-
« nias magnas, scilicet magnificentia.
« Similiter etiam et circa honores sunt duæ
« virtutes : una quidem circa mediocres
« honores, quæ innominata est : nominatur
« autem ex suis extremis, quæ sunt philo-
« timia, id est amor honoris, et aphiloti-
« mia, id est sine amore honoris. Laudatur
« autem quandoque qui amat honorem :
« quandoque autem qui non curat de ho-
« nore ; prout scilicet utrumque moderate
fieri

« fieri potest. Circa magnos autem honores « est magnanimitas, etc. » Videatur Cajetanus.

Subjectum philotimiæ.

151. Ex dictis perspicue habetur subjectum philotimiæ esse appetitum sensitivum concupiscibilem. Quod docet Divus Thomas sup. citata quæst. 60, articulo 5. Nec sicut posuimus in voluntate quandam magnanimitatem infusam circa magnos honores spirituales, quos appetitus sensitivus non attingit : ponendam esse putamus circa eosdem honores ut abstrahunt a magnitudine et arduitate, aliam virtutem distinctam a magnanimitate, quæ sit philotimia spiritualis infusa ; sed sufficit pro omnibus unica virtus infusa, quæ convenientius appellatur *magnanimitas spiritualis*. Et si velimus vocare *philotimiam* prout ad honores mediocres extenditur, quæstio erit de nomine : nec de ea curandum, dummodo sciatur ex parte rei significatæ eundem prorsus habitum esse. Ratio vero est, quia respectu objecti voluntatis *magnum*, et *non magnum*, seu *arduum*, et *non arduum* non sunt differentiæ per se, sed pure materiales (sic habet 1 part. quæst. 82 articul. 5); et ideo non oportet ut habitus voluntatis penes illa distinguatur : secus respectu appetitus sensitivi. — Vitia philotimiæ opposita tam per excessum, quam per defectum assignata jam sunt.

Studiositas.

152. Sequitur *studiositas*, sic dicta ab studio circa quod versatur (quæstione 166). Studium autem proprie dicit usum, applicationem et conatum potentiæ cognoscitivæ ad cognoscendum : ut imaginationis ad imaginandum, memoriæ ad memorandum, intellectus ad discurrendum, oculorum ad videndum, etc. In qua applicatione duo sunt : nempe usus passivus, qui non differt ab actu potentiæ applicatæ, ut habes sup. numero 4, atque adeo ab ipsa cognitione. Et usus activus, qui est actus voluntatis applicantis. Uterque autem usus venit in præsenti nomine *studii* : et primus se habet ad studiositatem ut objectum, secundus vero ut actus, vel quem elicit, licet non omnino immediate, vel ad quem disponit.

Ejus actus.

Proprius vero et immediatus illius actus est amor et affectus erga studium : huncque perficit, tum moderando ne plura aut altiora scire velit, quam scientis conditioni et capacitati conveniat : ne dum altiora quam oportet, aut aliter quam oportet quærit, potius in errorem labatur. Et rursus, ne pluris facat scientiam quam oportet, præponendo illam aliis virtutibus ad salutem necessariis, vel magis conducentibus ; sed eam æstimet et amet in suo gradu. Quo affectu moderato, modum etiam recipit ipsum studium et conatus ad discendum, ut fiat sicut oportet. Tum etiam impellendo et incitando appetitum, ne propter laborem et fatigationem quæ studio admiscentur, ab illo retrahatur, aut sufficientem diligentiam non adhibeat. Et quia hoc posterius plerisque accidit, nominata fuit prædicta virtus ab officio impellendi, potius quam ab officio refrænandi. Unde quantum ad illud quod nomen ex vi sua denotat, imitatur fortitudinem, possetque inter partes ejus potentiales referri. Sed adjungitur potius temperantiæ, quia difficultas, quæ est in moderando studii appetitum, magis per sese habet ad virtutem, utpote tenens se ex parte animæ, in qua est inclinatio et propensio ad cognoscendum, quam illa quæ est in impellendo, quæ provenit ex impedimentis se tenentibus ex parte corporis. Vide Divum Thomam quæst. citat. artic. 2 ad 3.

Subjectum.

153. Subjectum studiositatis, quod attinet ad acquisitam, diximus disput. 2, num. 55, non esse voluntatem propter generalem rationem ibidem a num. 30 explicatam, videlicet quia voluntas in ordine ad bonum proprii suppositi nulla eget virtute acquisita. Unde talis studiositas solum est in appetitu sensitivo concupiscibili, ut etiam est studiositas infusa, illi in materia correspondens. Sed præterea concedenda est alia virtus studiositatis infusa existens in voluntate, perficiensque illam erga studium, quod passiones appetitus non attingunt. Vide citato num. 55.

Vitia opposita.

Opponitur studiositati duplex vitium : aliud per excessum, quod vocatur *curiositas* quæst. 167, denotatque nimiam et superfluam curam vel diligentiam circa res inutiles : et specialiter applicatur ad materiam studiositatis : cum quis superfluam diligentiam adhibet ut aliquid sciat, quod nihil ad ipsum scire attinet, vel quod ejus captum superat, aliaque id genus, quæ Divus Thomas quæst. 167, art. 1 explicat. — Aliud per defectum, quod vocatur *negligentia*, et est quædam omissio vel remissio animi in ordine ad addiscendum illa, quæ unusquisque scire tenetur, et quæ sibi incumbunt.

Modestia morum.

154. Quarta species modestiæ est quam appellavimus *modestiam morum* soletque stare pro illa nomen *modestiæ* absolute pro-

latum. Est autem hæc modestia virtus quæ externos motus et gestus corporis in seriis ex rationis præscripto componit et temperat, servatque in illis decorum. Unde ejus objectum est exterior gestus et omnes actiones corporales sensibus obviæ : puta incessus, statio, sessio, motus capitis, contractio et explanatio vultus, membrorum jactatio, vox, risus, aspectus, aliaque id genus, quæ internam animi dispositionem velut index demonstrant. Ut enim aiebat Ambros. D. Ambrosius lib. 1 de offic. cap. 18 : « Vox « quædam est animi, corporis motus » juxta illud Eccles. 19 : « Ex visu cognoscitur vir, « et ab occursu faciei cognoscitur sensatus. » Quod inter Philosophos maxime Stoici asCicero. sequuti sunt. Unde Cicero lib. 1 de offic. « Ex oculorum obtutu (inquit) supercilio« rum aut contractione, aut remissione, ex « mœstitia, ex hilaritate, ex risu, ex locu« tione, ex reticentia, ex contentione vocis « et submissione, ex cæteris similibus fa« cile judicamus quid apte fiat, quid ab of« ficio naturaque discrepet. » Hæc igitur omnia prædicta modestia componit ut honeste fiant, et juxta rationis præscriptum : habita ratione personæ, loci, temporis, negotiorum, etc. Cum enim omnes prædicti motus sint per rationem ordinabiles, et in hac ordinatione sua reperiatur difficultas, oportet ad istam devincendam dari aliquam virtutem moralem. Et hæc est quam absolute dicimus *modestiam*, aut *modestia morum*.

Ejus materia intrinseca sunt passiones concupiscibilis, prout circa prædictos motus, qui sunt materia extrinseca, versantur : nam ex illarum moderatione isti modum recipiunt quæstione 168. Circa formam vero in hujusmodi observandam multa docet Ambrosius lib. 1 de officiis a capite 18, incipiensque ab incessu sic ait : « Est etiam gressus probabilis, in quo sit « species auctoritatis, gravitatisque pon« dus, tranquillitatis vestigium, ita tamen « ut studium desit atque affectatio : sed mo« tus sit purus ac simplex ; nihil enim fu« catum placet, motum natura informet. « Si quid sane in natura vitii est, indus« tria commendet : ut ars desit, non desit « correctio. » Deinde cap. 19, de voce sic ait : « Vox ipsa non remissa, non fracta, « nihil fœmineum sonans, sed formam « quandam et regulam, ad succum virilem « reservans. » Et infra : « Ut molliculum « et fractum aut vocis sonum, aut gestum « corporis non probamus : ita neque agres« tem et rusticum. Naturam imitetur, ejus « effigies formula disciplinæ, forma hones« tatis est. » Prosequitur cap. 22, qualis debeat esse oratio, sive in colloquiis, sive in concione, aut tractatu : « Oratio sit « pura, simplex, dilucida atque manifesta, « plena gravitatis et ponderis : non affec« tata elegantia, sed non intermissa gratia. Et iterum : « Disceptatio sine ira, suavitas « sine amaritudine, monitio sine asperi« tate, hortatio sine offensione. »

Modestiæ forma et materia. Ambros.

155. Subdividit hanc modestiæ partem Andronicus apud Divum Thomam quæstione citata, articulo 1. Alia enim attendit decentiam ad personam, et hanc appellat *ornatum* : alia vero convenientiam ad negotia, et istam vocat *bonam ordinationem*. Nec satis constat an duæ istæ sint proprie species distinctæ essentialiter, vel solum partes objectivæ unius atomæ virtutis : utrumque enim potest probabiliter defendi. Sub hac etiam virtute contineri debent, vel ad eam reduci *veritas*, *et affabilitas*, seu *amicitia*, quas Divus Thomas sup. quæst. 60, articul. 1, ponit circa passiones concupiscibilis : nam respiciunt exteriorem hominis conversationem et externam interni conceptus manifestationem. Imo citata quæstione 168, articul. 1 ad 3, videtur converti cum his duabus virtutibus modestia de qua loquimur. Confer utrumque locum nuper citatum cum his quæ habentur 2, 2, quæst. 109 et quæst. 114, forte reperies quod nos scire satis non valuimus : an nimirum veritas et affabilitas quas numero 85 et 87, inter partes justitiæ recensuimus, specie differant in via Divi Thomæ ab istis quas modestiæ et temperantiæ adjungimus, eo quod versantur circa prædictas passiones. Ratio enim stare videtur pro distinctione non inefficax : nam partes justitiæ cum sint ad alterum, debent esse in voluntate juxta dicta numero 54. Virtutes vero quæ sunt circa passiones debent esse in appetitu sensitivo ubi sunt passiones : neque eadem specie virtus potest esse in utraque potentia.

Ornatus. Bona ordinatio.

Subjectatur hæc modestia cum suis partibus in appetitu concupiscibili, circa cujus passiones immediate versatur. — Vitium oppositum per excessum ex parte materiæ, et per defectum ex parte formæ vix habet aliud nomen quam *immodestia*. Nisi cum aliquibus appelles illud *insolentiam* vel *petulantiam*. Verum hæc duo nomina in communi usu majora vitia designant. Oppositum

Subjectum. Vitia opposita.

positum contrario modo non est nominatum.

Eutrapelia. 156. Sequitur quinta scilicet *Eutrapelia*, quæ in ludicris et jocosis tenet medium : sicut modestia nuper dicta in rebus seriis : potestque sic diffinire : *Eutrapelia est virtus quæ in ludicris decorum servat*. Vel : *Est virtus quæ jocis et ludis modum rationis imponit*, quæst. 158, artic. 2. Ejus enim objectum sunt actiones ludicræ : sive consistant in factis, quibus proprie convenit nomen *ludus*, sive in verbis, ad quæ proprie pertinet *jocus*. Diximus, *proprie* : nam in communi locutione, quam nos etiam sequemur utrumque nomen promiscue sumitur.

Ejus necessitas. Necessitatem hujus virtutis ostendit Divus Thomas articulo citato animadvertens primo, quod sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuo laborare propter limitationem suæ virtutis : ita ex parte animæ quiete et refocillatione quandoque eget : quia etiam virtus animæ limitata est, determinatisque actionibus proportionata : et ideo quando extra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat et fatigatur. Præsertim quia cum ad operationes etiam intellectuales necesse habeat uti viribus sensitivis per corporalia organa operantibus (neque enim pro hoc statu naturaliter elicere valet operationem omnino a sensibus independentem) corpus quoque simul cum anima laborat : et ita ex utraque parte incidit defatigatio. Secundo notat, quod bona sensibilia sunt homini pro hoc statu magis connaturalia, quam ea quæ ad intellectualem ordinem spectant propter dependentiam quam diximus a sensibus in operando : et ita eo ipso quod ultra prædicta sensibilia anima elevetur, intellectualibusque operationibus nimium intendat, sequitur animalis defatigatio : tanto major, quanto fuerit major attentio, et circa magis elevata a sensibilibus, uti sunt opera contemplationis et speculationis. Oportet ergo ne virtus animæ extinguatur aut deficiat, hujusmodi laborem et fatigationem per aliquid solvi. Observat tertio, quod sicut corporis fatigatio solvitur per corporalem quietem : ita fatigatio animi, per quietem animalem, quæ est sensibilis delectatio : nam sicut concupiscentia dicit tendentiam ad bonum sensibile, ita delectatio sensibilis dicit quietem in hujusmodi bono. Unde necesse est, ut remissa aliquando cura circa spiritualia, et circa ea quæ magnam requirunt attentionem, homo ad quædam bona sensibilia, quæ majorem causant delectationem, se convertat : qualia sunt ludicra et jocosa, sive verba, sive facta.

157. Hinc necessitas Eutrapeliæ constat : quia si homo aliquando necesse habet ludicris et jocosis vacare, ut inde convenientem sumat delectationem : necessaria erit aliqua virtus moralis, quæ in illis modum rationis observet : præsertim cum in ea materia perfacilis sit excessus ; et mensura difficilis. Hanc virtutem vocat Aristoteles *Eutrapeliam* quasi *bonam conversionem* : quia per illam homo bene et cum dexteritate aliqua dicta vel facta ad honestum solatium convertit : latine vero dici potest *jucunditas*, articulo citato.

Tria autem potissimum eutrapelus observare debet. Primo ut verba vel facta in quibus quæritur delectatio, neque obscœna vel turpia sint, neque proximis nociva : tale enim jocandi genus appellat Tullius apud Divum Thomam *illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum* : et est maxime condemnandum. Quod si verba et actus per se honesta sint, adhuc curandum est, ne ob majorem dignitatem sint ad intentum improportionata, ipsoque ludo vel joco injurientur : ut si quis verbis sacris ad jocos et facetias uteretur. Hac enim ratione Concilium Tridentinum sess. 4, in fine : *Mandat et præcipit, ne de cætero quisquam ullis Sacræ Scripturæ locis utatur, ad scurrilia, fabulosa, vana, etc.* — Secundo cavendum est : ne totaliter gravitas animi solvatur juxta illud Ambros. apud Divum Thomam : *Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam et quasi concentum quendam bonorum operum.* Et Tullius apud eundem, ut *pueris* (inquit) *non omnem licentiam ludendi damus, sed eam quæ ab honestatis actionibus non sit aliena : sic ut in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat.* — Tertio attendendum est, ut ea quæ in ludum vel jocum assumuntur, competant personæ attenta ejus dignitate, sexu, statu, etc. congruantque tempori, loco, et cæteris circumstantiis. Etsi enim hæc conditio in omnibus moralibus actibus observari debeat, sed potissimum in materia hujus virtutis, quæ ex præ dictis circumstantiis valde dependet : facillimeque ad illarum variationem, ex materia virtutis in vitium transit.

Observanda in hac virtute.

Trident.

Ambros.

Tullius.

Eutrapeliæ subjectum est appetitus concupiscibilis, cujus passiones sunt materia

Subjectum.

Vitia opposita. intrinseca illius sup. q. 60, art. 5. — Opponitur illi duplex vitium : alterum per excessum materiæ, et defectum formæ : quod appellatur *scurrilitas :* ad ipsumque spectat *inepta lætitia*, quam inter filias gulæ habes ex Divo Gregorio supr. num. 113, et ex Bernardo inter gradus superbiæ num. 147. Alterum contrario modo oppositum potest appellari *duritia*, vel *agrestitas* ex Philosopho apud D. Thomam quæst. 168, articul. 4. Et nota, quod licet utrumque extremum sit vitiosum, excessus tamen ex parte materiæ pejor est, quia humanæ vitæ officia magis impedit superfluus ludus, quam delectationis ex ludo capiendæ defectus. Et ideo ait Philosophus apud Divum Aristot. Thomam citato articulo 4, quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi : quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento : sicut parum de sale sufficit in cibo.*

Modestia cultus. 158. Ultima pars potentialis temperantiæ, et modestiæ species est *modestia cultus*, quam ex Divo Thoma, quæst. 169, possumus diffinire : *Modestia cultus est virtus quæ in corporis cultu, rerumque externarum apparatu mensuram rationis ac decorum servat.* Sicut enim motus et gestus corporis possunt bene et male disponi, ob idque opus fuit virtute, quæ in illis modum rationis constitueret : ita in externo rerum usu prout ad cultum et ornatum corporis, externumque apparatum domus, lecti, famulorum, etc. spectat, potest esse excessus et defectus : ad cujus proinde debitam moderationem necessaria est aliqua virtus, quæ omnia prædicta juxta præscriptum rationis disponat : et hanc nominamus *Modestiam cultus.*

Dividitur secundum Andronicum apud Divum Thomam in tres species, nempe *humilitatem* (non illam de qua § præced. quam ut ait Cajet. nemo principum hujus sæculi vidit, nec Philosophi cognoverunt) *per se sufficientiam et simplicitatem.* Sumiturque earum distinctio penes triplicem excessum, quem in externo apparatu et cultu oportet moderari. Primus est, cum aliquis intuitu æstimationis et gloriæ majorem adhibet ornatum, aut pretiosiorem, quam oportet : et hunc excessum reformat hæc Humilitas. *humilitas :* quam Andronicus diffinit, *est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus.* Secundus est, cum aliquis per superfluum ornatum quærit corporis delicias : huncque excessum tollit *per se sufficientia*, quam ille diffinit : *Est habitus contentus quibus oportet, et determinativus eorum quæ ad vivere conveniunt.* Tertius est, secundum quod in cultu et ornatu nimia cura adhibetur ob solam curiositatem sine alio pravo fine : et hunc aufert *simplicitas*, quæ ab illo diffinitur : *simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt..*

Per se sufficientia. Simplicitas.

159. Et nota, ex duobus capitibus posse contingere quemlibet ex prædictis excessibus : vel ratione quantitatis, quia plus expenditur quam oporteat. Vel ratione (ut ita dicamus) insolentiæ quia præter consuetum patriæ morem, receptamque proborum consuetudinem, novi usus a peregrinis nationibus, alienove sexu mutuantur. Quod sane dolendum est hac nostra tempestate : ubi quotidie novas cernimus vestium prodire formas (melius hispane diceremus *figuras*) : cernimusque viros sexu, mundum usurpare muliebrem, nutrientes comam, intorquentes capillos, atque more fœminarum se colentes. Quod et Ethnici exprobrarunt, juxta illud : *sint procul a nobis juvenes ut fœmina compti.* Hæc igitur omnia *modestia cultus* moderatur ratione prædictarum specierum : sive sint proprie species essentialiter distinctæ ; sive partes objectivæ ejusdem atomæ speciei : utrumque enim potest non improbabiliter sustineri. — Quod si primum tenere velis : scias distinctivum formale humilitatis a *per se sufficientia*, et a *simplicitate* non esse moderationem cultus præcise quia in isto quæritur æstimatio et gloria : nam hic finis potius opponitur magnanimitati, vel humilitati de qua § præced. quarum proinde est conferre tales excessus. Sed est moderatio cultus excessivi in pretiositate majori, quam personam deceat : et quia hic excessus ordinari solet ad gloriam tanquam ad finem extrinsecum, explicatur per illam ; revera tamen spectat ad materiam hujus modestiæ.

Observatio.

160. Ad hanc modestiæ partem reducenda, vel sub ea collocanda liberalitas illa quam D. Thom. sup. quæst. 60, art. 5, ponit in appetitu concupiscibili circa pecunias et sumptus, quatenus hæc deserviunt ad externum apparatum, suntque ejus materia et velut pars. Vide num. 88, ubi diximus de liberalitate, quæ ponitur inter partes potentiales justitiæ. Reducenda etiam videtur paupertas voluntaria, quæ prout est virtus, forte non differt ab hac liberalitate : videtur enim utriusque esse idem munus : nempe refrænare appetitum a cupiditate, et

Liberalitas.

et amore pecuniarum, reddereque animum ab eis liberum et expeditum. Diximus *prout est virtus :* quia illa sublimior paupertas spiritus, quam Evangelium adeo commendat, et inter beatitudines collocat, potius attribuenda est donis Spiritus Sancti, reducendaque ad donum timoris, quam inter virtutes connumeranda. Diximus etiam *forte* quia satis probabiliter dici potest, quod sicut circa honores ponuntur tres virtutes distinctæ : nempe circa magnos magnanimitas, circa mediocres philotimia, et pro eorum totali abjectione humilitas : ita circa divitias triplex est virtus, videlicet magnificentia circa magnas, liberalitas circa moderatas, et circa earum totalem renuntiationem paupertas. Quidquid vero horum teneas, erit paupertas in hoc loco collocanda.

Subjectum. Subjectum hujus speciei modestiæ prout complectitur partes nuper assignatas, est appetitus concupiscibilis, cujus passiones

Vitia opposita. habent esse proxima illius materia. — Vitia contraria per excessum ex parte materiæ sunt innominata. Per defectum vero nominat Aristot. apud Divum Thomam *mollitiem*, ad quam dicit pertinere quod *aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum*. Per quod confirmatur id quod diximus num. 123, videlicet *mollitiem* esse nomen genericum, quod extenditur ad plura vitia et in diversis materiis.

En virtutes quas apud D. Thom. Aristotelem et alios potuit nostra cura reperire. Nec dubitamus latuisse nos aliquas, quas majori studio alius deprehendet. Nulla tamen erit quæ ad prædictas non valeat reduci. Neque erit sufficiens signum contra bonitatem nostræ enumerationis, si pluresdeprehendantur actus virtuosi etiam distincti specie, quam sint virtutes in ea recensitæ. Tum quia non semel duo vel plures actus in eandem virtutem reducuntur : sive quia neuter est illi adæquatus, sive quia unus est primarius, et alii secundarii : quemadmodum ad eandem justitiam spectat *facere bonum*, et *declinare a malo :* et ad eandem fortitudinem *aggredi*, et *sustinere*, etc. Tum etiam quia ad plures actus bonos sufficit ipse amor boni honesti a natura congenitus, ut habetur ex dictis in hoc tract. præsertim disp. 2, dub. 3, et tract. præced. disput. 3, dub. 2. Unde neque tales actus, quamvis repetiti, generant habitum virtutis ; neque actus contrarii habitum vitii : quia potentia a qua eliciuntur est a natura complete rectificata circa illos et ideo neque indiget habitu virtutis rectificante, neque cum illa rectitudine naturali, quam amittere nequit, stare potest contrarius habitus vitii, ut citata disp. 2, num. 49 explicuimus. Quare non multum fatigeris quærendo pro quolibet actu honesto novam et distinctam virtutem : sed si quis ad aliquam ex hucusque enumeratis reduci non valeat, intelligas non exigere aliud principium, quam ipsam naturalem rectitudinem voluntatis : a quo sunt isti et similes actus, *volo honeste vivere, volo non otiose agere, volo operari ex fine honesto* et *ex motivo virtutis*, etc. Pro quibus subinde non est quærenda specialis virtus : sicut neque pro oppositis *volo turpiter vivere, volo operari contra rationem, volo otiose agere, aut loqui*, quærendum est vitium speciale. Miraberis forte cur *silentium* virtutem admodum, in claustris præcipue celebratam, silentio præterivimus? Sed et nos miramur D. Thomam nullibi (quod viderimus) talis virtutis fecisse sermonem, nusquamque ei locum assignasse. Ipsumque silentii nomen raro in ejus scriptis offendes. Nam quod in 4, dist. 3, art. 2, quæstiunc. 4 ad 1, silentii meminit, non sumit illud pro virtute, sed pro quadam interruptione verborum : de qua examinat an officiat unitati formæ baptismi. Alibi etiam, nempe lect. 2, in cap. 1 Joann. silentii meminit, referens hæresim Valentini, qui ponebat sex principia rerum, unumque ex illis *silentium* nominabat : sed hic etiam constat non loqui de silentii virtute. Solum 2, 2, quæst. 185, art. 8, mentionem facit silentii virtuosi inter aliquas regulares observantias, ad quas monachus Episcopus factus non tenetur. Verum neque ibi aliud quam silentii vocem reperies. Hoc autem mysteriosum Angel. Doctoris silentium in hac re nobis persuadet, *silentium ipsum virtuosum* non dicere aliquem habitum singularem, sed multarum officia virtutum : ob idque a Patribus, et spiritualis vitæ magistris tot laudibus efferri, quia silentium custodiens plurimarum virtutum munia præstat.

Silentium cujus virtutis actus

161. Pro quo nota, silentium ut ad virtutem spectare potest, non consistere in eo quod est præcise non loqui : hoc enim pacto etiam lapides silent : sed in eo quod est verba metiri, et reticere propter aliquod honestum motivum : unde ejus virtutis debet esse immediate actus, cujus fuerit motivum silendi. Hoc autem potest esse, vel *justitiæ :* ut si ideo taceas, ne proximo verbi

nocumentum inferas. Et hoc silentium erit alicujus justitiæ actus, ideoque num. 55, inter vitia commutativæ opposita numeravimus *detractionem*, *susurrationem*, etc. quæ sunt immediate circa verba. — Vel potest esse silendi motivum, vitare mendacia, aut verba otiosa, in quæ multiloqui frequenter labuntur. Et primo modo erit actus veracitatis, cui immediate opponitur mendacium. Secundo vero spectat ad idem principium: ad quod pertinet vitare actus otiosos, opponereque omnibus honestum finem, quod non est aliqua specialis virtus, sed ipsa naturalis rectitudo altior qualibet virtute acquisita. Potest etiam esse observatio exterioris modestiæ, cui loquacitas, et multiloquium valde contradicit. Et hoc in rebus seriis spectat ad modestiam morum; quæ sicut habet temperare tonum vocis, ita verborum numerum. In ludicris autem et jocosis pertinet ad eutrapeliam. — Ulterius prædictum motivum potest esse ne multum loquendo interior devotio evacuetur : et hoc spectabit ad religionem, cujus devotio est actus. Atque hoc pacto per alia discurrendo, sicut nullum reperies honestum silendi motivum quod ad aliquam ex virtutibus in arbore enumeratis immediate non pertineat : ita nullus est silentii actus, pro quo oporteat novam virtutem quærere. Merito ergo Angelic. Doct. silentio inter virtutes specialem locum non assignavit : quia censuit non esse specialem virtutem, et ab aliis distinctam.

Si autem contendas reperiri peculiarem honestatem in hoc quod est *silere*, vel *parce loqui* propter solum motivum tacendi, aut reticendi in corde, quæ appetitus proferre vult : et hoc modo *silentium* facias virtutem specialem : annumeranda erit talis virtus partibus potentialibus temperantiæ, et modestiæ speciebus.

§ XVII.

De gratiis gratis datis.

162. Plus aliquantulum quam credidimus arbor nostra per virtutum ramos diffusa est. Sed speramus nullum ex illis futurum legenti infructuosum. Ut ergo quæ tot virtutum, atque donorum flores et fructus attulit, placidis quoque frondibus virescat, omnigenaque pulchritudine decoretur : oportet inferamus illi, sicut promisimus, *gratias gratis datas*, quæ sunt ad aliorum utilitatem, et Apocal. 22, folia vitalis ligni nuncupatur. *Et folia ligni ad sanitatem gentium.* A nomine itaque incipiendo *gratia* in communi accepta comprehendit quodcumque donum supra naturæ vires hominibus concessum in ordine ad assequendam æternam beatitudinem, et ut in Deum finem supernaturalem reducantur. Et quoniam hoc (ait D. Thom. infra quæst. 111, art. 1), *ordine quodam fit : ut scilicet quidam per alios in Deum revocentur*, duplex est gratia. Alia per quam ipse a qua possidetur, Deo conjungitur. Alia vero per quam cooperatur aliis ad prædictam conjunctionem Ex quibus prima illa ordinatur primario ad bonum suppositi in quo est, diciturque *gratia gratum faciens*, quia reddit subjectum simpliciter Deo gratum, et objectum congruum divinæ dilectionis. Secunda autem ordinatur primario ad aliorum utilitatem, et dicitur *gratia gratis data*, Non quia altera gratis etiam non conferatur, sed quia hæc posterior minus addit perfectionis supra communem gratiæ rationem, frequensque est nomen generis speciei imperfectiori applicari, ut observat D. Thomas loco cit. ad 3. Accedit, gratiam gratum facientem esse omnibus promissam : quæ promissio faciente homine quod in se est, inducit ex parte Dei debitum fidelitatis. At vero gratia gratis data nulli in particulari promissa est etiam in ordine ad vitam æternam, neque homo propria sua dispositione illam certo consequi aut retinere valet; sed omnibus modis gratis et sine ullo genere debiti respectu accipientis, a Deo exhibetur, ac proinde pluribus titulis nomen *gratis datæ* sibi competit.

Apocal. 22. D.Tho. Gratia duplex.

163. Numerum earum quæ *gratiæ gratis datæ* dicuntur, assignat Apost. 1 ad Cor. 12, vocans illas *manifestationes spiritus ad utilitatem* : quia, ut diximus, non tam in bonum habentis, quam in aliorum, et communem Ecclesiæ utilitatem ordinantur : « Unicuique (inquit) datur manifestatio spi- « ritus ad utilitatem. Alii quidem per spi- « ritum datur sermo sapientiæ : alii autem « sermo scientiæ secundum eundem spiri- « tum : alteri fides in eodem spiritu : alii « gratia sanitatum in uno spiritu : alii « operatio virtutum, alii prophetia, alii « discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Hæc « autem omnia operatur unus atque idem « spiritus, dividens singulis prout vult, « etc. » Sunt igitur novem prædictæ gratiæ, et

Numerus gratiarum. 1 Cor. 12.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

et ad eas reduci possunt si quæ aliæ reperiuntur. Rationemque prædicti numeri tradit D. Thomas quæst. cit. artic. 4, cujus verbis utemur.

D. Tho. « Sicut supra dictum est, gratia gratis « data ordinatur ad hoc, quod homo alteri « cooperetur ut reducatur ad Deum : homo « autem ad hoc operari non potest interius « movendo (hoc enim solius Dei est), sed « solum exterius docendo vel persuadendo. « Et ideo gratia gratis data illa sub se con- « tinet quibus homo indiget ad hoc quod « alterum instruat in rebus divinis, quæ « sunt supra rationem. Ad hoc autem tria « requiruntur. Primo quidem quod homo « sit sortitus plenitudinem cognitionis di- « vinorum, ut ex hoc instruere alios possit. « Secundo ut possit confirmare vel probare « ea quæ dicit, alias non esset efficax ejus « doctrina. Tertio, ut ea quæ concipit pos- « sit convenienter auditoribus proferre.

« Quantum igitur ad primum tria sunt « necessaria, sicut etiam apparet in magis- « terio humano. Oportet enim quod ille qui « debet alium instruere in aliqua scientia, « primo quidem ut principia illius scientiæ « sint ei certissima : et quantum ad hoc « ponitur fides, quæ est certitudo de rebus « invisibilibus, quæ supponuntur ut prin- « cipia in catholica doctrina. Secundo opor- « tet quod Doctor recte se habeat circa « principales conclusiones scientiæ : et sic « ponitur sermo sapientiæ, quæ est cognitio « divinorum. Tertio oportet ut abundet « exemplis et cognitione effectuum, per « quos interdum oportet manifestare cau- « sas : quantum ad hoc ponitur sermo scien- « tiæ, quæ est cognitio rerum humanarum, « quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt « intellecta conspiciuntur. Confirmatio au- « tem in his quæ subduntur rationi est « per argumenta : in his autem quæ sunt « supra rationem divinitus revelata, con- « firmatio est per ea quæ sunt divinæ vir- « tuti propria : et hoc dupliciter. Uno qui- « dem modo ut Doctor sacræ doctrinæ faciat « quod solus Deus facere potest in operibus « miraculosis, sive sint ad salutem corpo- « rum : et quantum ad hoc ponitur gratia « sanitatum. Sive ordinentur ad solam di- « vinæ potestatis manifestationem : sicut « quod sol stet, aut tenebrescat, quod mare « dividatur : et quantum ad hoc ponitur « operatio virtutum. Secundo ut possit ma- « nifestare ea quæ solus Dei est scire : et « hæc sunt contingentia futura, pro quibus « ponitur prophetia : et etiam occulta « cordium pro quibus ponitur discretio « spirituum. Facultas autem pronuntiandi « potest attendi, vel quantum ad idio- « ma in quo aliquis possit intelligi : et « secundum hoc ponuntur genera lingua- « rum. Vel quantum ad sensum eorum « quæ sunt proferenda : et quantum ad « hoc ponitur interpretatio sermonum. »

Communia prædictis gratiis.

164. Commune est omnibus istis gratiis, tum quod non sunt simpliciter virtutes, quoniam virtus simpliciter dicta facit bonum habentem, ut dicitur in ejus diffinitione; hoc autem non convenit gratiis gratis datis, quia potius ordinantur ad aliorum utilitatem, nec ratione illarum dicitur aliquis simpliciter *bonus* aut *perfectus*. Tum etiam quod neque inter se, neque cum gratia aut virtutibus moralibus habent necessariam connexionem, et ideo possunt reperiri in peccatoribus, et multoties aliqua vel aliquæ sine aliis inveniuntur. Et licet Ecclesiæ communi omnes sint promissæ, numquamque a mystico ejus corpore defecerint; nulli tamen determinato supposito necessariæ sunt ad beatitudinem consequendam. Diximus, *necessariam connexionem*, etc. quia negari non potest virtutes valde disponere et juvare ad collationem prædictarum gratiarum : et ideo ut plurimum non peccatoribus, sed justis conferuntur : et in Sanctorum canonizatione habent secundum locum post virtutes. Sed quia ad beatitudinem consequendam necessariæ non sunt : idcirco neque illarum defectus defectum sanctitatis ostendit, neque earum existentia sufficiens signum est perfectionis. Imo ut ait Augustin. apud Div. Thom. quæs- August. tione 178, art. 2 ad 5 : *Ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi existimantes in talibus factis esse majora dona, quam in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur.* Sed ut melius constet quid sit unaquæque ex prædictis gratiis, singulas breviter perstringamus.

165. Prima juxta ordinem a Divo Thoma assignatum est *fides*, quæ non sumitur pro virtute theologica, qua unusquisque iis quæ Deus revelavit obscure assentitur, sed pro quadam supereminenti certitudine, per quam homo fit idoneus ad alios in fide erudiendos : ad quod valde juvat ut Doctor certitudinem illorum quæ docenda sunt, velut tangat et contrectet. Differtque hæc certitudo de rebus fidei ab illa quam numer.

16, posuimus fructum doni intellectus : quia prædictus fructus certificat et firmat habentem in ordine ad se, et in ordine ad operandum illa quæ fides docet. Certitudo vero quæ ponitur inter gratias, est in ordine ad instruendum alios, neque movet primario ad propriam operationem.

Gratia sermonis. Secunda gratia est *sermo sapientiæ*, et tertia *sermo scientiæ:* quæ communi nomine vocantur *gratia sermonis* quæst. 177, artic. 1. Designant autem, non ipsos habitus scientiæ et sapientiæ, quæ sunt dona vel virtutes, sed peculiarem gratiam quam habent aliqui in loquendo et sermocinando, juxta id quod de Deo et rebus ad salutem conducentibus, per sapientiam et scientiam assequuntur. Prædicta autem *gratia sermonis* tria importat (ait Div. Thom. artic. citat.). Primo quod sermo loquentis sit apte dispositus ad instruendum intellectum : quod munus requirit claritatem in verbis, facundiam in dicendo, abundantiam in exemplis, in sententiis proprietatem, etc. Secundo, ut verborum suavitate et dulcedine auditorum affectum moveat, trahatque ad audiendum libenter Dei verbum. Tertio quod sit persuasivus et efficax ad inflectendos animos auscultantium, ut ea ament, et implere velint quæ verbis significantur: « Ad « quod quidem efficiendum » (concludit Div. Thom.) « Spiritus sanctus utitur lin- « gua hominis quasi quodam instrumento ; « ipse autem est qui perficit operationem « interius. Unde Gregor. dicit in homil. « Pentec. Nisi corda auditorum Spiritus « sanctus repleat, ad aures corporis vox « docentium incassum sonat. » In quo autem differant sermo scientiæ, et sermo sapientiæ colliges ex dictis numero 23 et num. 29, ubi discrimen inter ipsam scientiam et sapientiam explicuimus. D. Tho.

166. Ad hanc etiam gratiam spectare videtur, cum Deus aliquibus scientiam, sive naturalem, sive supernaturalem, distinctam tamen a donis Spiritus sancti ad erudiendos alios, infundit : quia talis scientia non est per se connexa cum gratia gratum faciente : et sic referenda est ad gratias gratis datas. Sed quare inter has nominetur *sermo sapientiæ*, et *sermo scientiæ*, non tamen *sermo fidei*, cum principalia quæ docenda sunt, sint fidei mysteria, explicat Div. Thom. art. cit. ad 4, ibi : « Dicendum quod gratia « sermonis ordinatur ad utilitatem alio- « rum : quod autem aliquis fidem suam « aliis communicet, fit per sermonem scien- « tiæ, sive sapientiæ. Unde Augustin. dicit, « quod scire quemadmodum fides et piis « opituletur, et contra impios defendatur, « videtur Apostolus scientiam appellare : « et ideo non oportet ponere sermonem « fidei, sed sufficit ponere sermonem scien- « tiæ et sapientiæ. »

Post gratiam sermonis est *gratia miraculorum*, quæ data fuit Apostolis et datur aliquando aliis prædicatoribus, ut mysteria quæ docent, possint signis et miraculis confirmare, juxta illud Marci 16: *Prædicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Dupliciter autem potest aliquis concurrere ad miraculum : vel solum impetrative aut meritorie : quia propter merita ipsius sine aliquo ejus influxu physico miraculum a Deo fit : et hæc non est proprie gratia gratis data, sed spectat ad gratiam gratum facientem, ex qua est *vis* merendi et impetrandi. Vel effective, ut cum Deus ad miraculum faciendum utitur alicujus contactu, motu, vel actione sive interna, sive externa tanquam instrumento physico (causa enim principalis omnium miraculorum solus Deus est). Et hoc adhuc dupliciter : nam vel res quæ sumitur ut instrumentum est aliquid inanime : ut reliquiæ vel imagines Sanctorum, qui a nobis invocantur : et neque ista proprie est gratia de qua loquimur, sed reducitur ad vim impetrativam, quæ competit Sanctis ratione amicitiæ cum Deo. Vel talis res est aliquod suppositum humanum, ad cujus imperium vel designationem, medianteque aliquo ejus actu sive interno, sive externo tanquam instrumento, Deus miraculum efficit : sive cooperentur simul illius merita ; sive absque meritis ob solam divinam liberalitatem et fidei confirmationem : et hæc proprie gratia miraculorum. Quæ nulli datur per modum habitus, sed per modum qualitatis fluentis ; quæstione 178, art. 1 ad 1. — Dividitur autem in *gratiam sanitatum :* ut cum miracula fiunt ad remedium nostræ corporalis salutis et vitæ: et *in operationem virtutum*, ut cum solum manifestant divinam omnipotentiam, eaque manifestatione fidem confirmant. Gratia miraculorum. Marc. 16.

167. Post hanc ponenda erat *gratia prophetiæ*, quæ est aliud ejusdem confirmationis testimonium. Sed quia in ejus explicatione plus aliquid immorabimur, dicemus prius de duabus aliis, quæ sunt *donum linguarum* et *interpretatio sermonum;* quæstione 176. Donum linguarum est diversorum idiomatum Donum linguarum.

idiomatum notitia, qua tali dono fruentes varias linguas intelligunt, et eis loquuntur. Quod donum in tota sua plenitudine concessum fuit Apostolis : nam cum mitterentur ad erudiendas in fide omnes gentes, conveniens fuit ut omnium linguarum notitiam haberent : ne qui Magistri ad omnes mittebantur, indigerent ab aliquo institui, qualiter eis loquerentur : vel qualiter quæ ab illis dicebantur, intelligerent. « Illi
D. Tho. « etiam qui mittebantur » (ait Div. Thom.) « pauperes et impotentes erant, nec de « facili a principio reperissent, qui eorum « verba aliis fideliter interpretarentur, vel « verba aliorum eis exponerent ; maxime « quia ad infideles mittebantur. Et ideo ne- « cessarium fuit, ut super hoc eis divinitus « provideretur per donum linguarum. »

168. Dupliciter autem hoc fieri potuit : vel ita quod loquente Apostolo unico idiomate, ab omnibus verba intelligerentur, ac si in uniuscujusque lingua loqueretur. Vel ita quod diversis linguis juxta gentium diversitatem loqueretur, et sic auditores non alienam linguam intelligerent ; sed unusquisque propriam audiret. Quid vero reipsa actum sit docet Divus Thom. quæst. citat. artic. 1 ad 2 his verbis: « Quamvis utrum- « que fieri potuisset, scilicet quod per unam « linguam loquentes, ab omnibus intelli- « gerentur ; aut quod omnibus linguis lo- « querentur : tamen convenientius fuit, « quod ipsi omnibus linguis loquerentur : « quia hoc pertinebat ad perfectionem scien- « tiæ ipsorum, per quam non solum loqui, « sed intelligere poterant quæ ab aliis dice- « bantur. Si autem omnes unam eorum « linguam intellexissent : hoc vel fuisset « per scientiam illorum qui eos loquentes « intelligerent, » (ac proinde non in Apostolis, sed in auditoribus fuisset prædictum donum) « vel fuisset quasi quædam illusio « dum aliorum verba aliter ad eorum au- « res proferrentur, quam ipsi ea proferrent. « Et ideo Glossa dicit Actor. 2, quod majori « miraculo factum est, quod ipsi omnium « linguarum generibus loquerentur. Et « Paulus dicit 1 ad Corinth. 14 : Gratias « ago Deo, quod omnium vestrum lingua « loquor. » Sed an aliquando oppositum acciderit, præsertim cum in eodem auditorio aderant diversarum nationum et linguarum gentes, quas simul oportebat intelligere quæ ab Apostolis eadem pronuntiatione, ac proinde unico idiomate enuntiabantur ; non enim videtur verosimile, quod unica pronuntiatione distincta verba, diversorumque idiomatum formarent). Angelic. Doctor neque affirmat, neque negat. Vide Lirinum, et Cornel. super cap. 2 in Act. Apost.

169. Verum quia donum linguarum, solum idiomatum et verborum dat notitiam, postquam remanere adhuc poterat difficultas et obscuritas circa sensum, superaddenda fuit nova gratia *interpretationis*, qua mens illustratur ad intelligenda et exponenda quæ in sermonibus et scripturis obscuritatem habent : sive propter res significatas, sive propter methodum, et modum dicendi : sive propter metaphoras et figuratas locutiones, etc. et hæc dicitur *interpretatio sermonum.* quæst; cit. art. 2 ad 4. Interpretatio sermonum.

Supersunt *Prophetia*, et *discretio spirituum.* Ex quibus hæc ad illam reducitur velut pars Propheticæ cognitionis : in qua proinde immorari non oportet. — De illa vero multa docet D. Th. 2, 2, a quæst. 171, usque ad 175. Sed nos breviter ejus essentiam, objectum et partes explicare curabimus. A nomine autem incipiendo *Prophetia* dicta est a *pro*, quod est *procul*, et *fanos*, quod est apparitio : quia per illam quæ procul et distantia a nobis sunt, videntur et apparent. Ideoque Prophetæ dicti etiam sunt *vates* propter vim mentis, qua ignota penetrant et percipiunt. Alia quoque est prædicti nominis etymologia, nempe a verbo *fari* quod est *loqui:* quasi ex eo aliquis *Propheta* nominetur, quia quæ procul et futura sunt fatur. Et hoc ideo, quia Prophetis ad hoc munus revelabantur futura, ut annuntiarent populo, antequam evenirent. Prima tamen etymologia magis ostendit Prophetiæ essentiam, quæ ut dicemus, consistit in cognitione. Secunda vero sumpta est ab illo quod Prophetiam consequitur, nempe loqui ad extra, quæ intus revelantur. Et quia utrovis modo Prophetiæ nomen importat distantiam illorum quæ Propheta cognoscendo aut loquendo attingit : sciendum est talem distantiam non esse attendendam præcise respectu illorum quibus Propheta loquitur, sed etiam respectu status ipsius Prophetæ. Unde etsi Beati in verbo vel extra tot videant, quæ a nobis longe sunt, quamvis illa nobis renunciarent, non ideo essent Prophetæ : quia ab ipsis secundum proprium statum revera non distant, sed sunt omnibus præsentes per æternitatem participatam; quæst. 174, art. 5. Discretio spirituum. Prophetia.

Ejus definito.

170. Solet Prophetia sic ex Cassiodoro diffiniri : *Prophetia est inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuncians.* Sed ex D. Thom. potest aptius describi : *Prophetia est supernaturalis cognitio et intelligentia per divinam inspirationem et revelationem habita de rebus distantibus, seu ignotis.* Ad hanc autem cognitionem primo requiritur, quod mens Prophetæ excitetur a Spiritu sancto ad percipiendam veritatem, quam vult illi manifestare : et hæc dicitur *inspiratio.* Secundo requiritur, quod manifestata percipiat, et cognoscat non solum vera esse, sed etiam sibi a Deo manifestari : et in hac cognitione seu revelatione consistit essentialiter actualis Prophetia : nam prima actio solum se habet dispositive.

Prædicta vero revelatio duo requirit : unum ex parte principii, nempe lumen infusum a Deo, per quod intellectus Prophetæ constituitur in actu primo ad attingendum ea quæ sunt supra naturalem cognitionem : neque hoc lumen datur permanenter et per modum habitus : quamvis revera aliquid habituale sit, prout habituale distinguitur ab actu secundo : sed datur per modum qualitatis fluentis, transitque, abeunte actuali revelatione : cujus proinde existentia et usus non subest dominio Prophetæ, sed divinæ tantum voluntati. Neque est ita abundans et clarum, ut divinam essentiam in se manifestet vel attingat; sed habet ad mixtam imperfectionem et aliquid obscuritatis, ratione cujus in patria evacuabitur; q. 173, art. 1 et q. 174, art. 5. (Non negamus manere permanenter in Propheta aliquam dispositionem distinctam a prædicto lumine, quasi habilitatem quandam ut iterum illuminetur : a qua dispositione, et nedum a deputatione Dei habitualiter *Propheta* denominatur. Vide quæst. 171, art. 2 ad 2 et quæst. 12, de verit. ad 1.) Aliud requiritur ex parte termini, nimirum species intentionales, quibus res cognoscendæ repræsentantur. Ipsa autem Prophetalis cognitio et revelatio est quædam actio vitalis supernaturalis, elicita ab intellectu Prophetæ mediante prædicto lumine, terminataque ad rem repræsentatam in speciebus, non præcise per modum apprehensionis, quamvis apprehensio omnino necessaria sit) sed per modum judicii discernentis et enunciantis veritatem ibi contentam.

Et nota, hujusmodi Prophetalem cognitionem posse considerari, vel ut tenet se ex parte Dei, involvitque quodammodo divinam et increatam actionem, cujus una cum Prophetico lumine et speciebus est terminus et effectus. Vel ut tenet se ex parte Prophetæ : hoc est, quatenus reduplicative ab ejus intellectu medio prædicto lumine vitaliter elicitur, ibique manet. Primo modo appellatur *revelatio* et *loquutio Dei :* revelatio quidem quatenus Deus per illam pandit et demonstrat quæ in mente velata et celata habebat : locutio vero, quatenus ea ad Prophetam dirigit ut percipiantur ab ipso : sicut vox corporalis dirigitur ad aures, ut percipiatur. Secundo autem modo dicitur *visio* et *auditio* Prophetæ penes diversam correspondentiam ad Deum ut revelantem et ut loquentem. Quod si fiat per prophetiam imaginariam, vel externam sensationem, facilius prædicta distinguemus : quia tunc formatur in imaginatione, aut extra species repræsentativa vel alicujus figuræ : et sic dicetur *revelatio* et *visio :* vel alicujus vocis, et ita erit *locutio* et *auditio :* sæpe tamen in usu loquendi non attenditur hæc distinctio, prædictaque nomina promiscue accipimus.

Triplex modus repræsentationis.

171. Porro repræsentatio ad prophetiam necessaria tripliciter fieri potest. Primo secundum exteriorem sensationem : ut si oculis corporalibus aliqua spectacula appareant, vel auribus voces percipiantur, indeque ad imaginationem et intellectum species transeant. Secundo per sensationem internam, quando etsi foris nihil apparuerit, repræsentantur aliqua in imaginatione, indeque ad intellectum transeunt : sive hoc contingat infundente Deo imaginationi novas omnino species, quarum objecta neque oculus vidit, neque auris audivit : sive novo modo ordinando quæ in ea habitualiter existunt a sensibilibus accepta. Tertio secundum repræsentationem omnino intellectualem : cum Deus sine dependentia a sensibus internis, vel externis novas species intelligibiles in intellectu producit, vel antiquas a sensibus acceptas ita modificat et disponit, ut sine recursu ad phantasmata veritatem intelligibilem repræsentet. Et quia cognitio eo est perfectior, quo magis a sensibilibus abstrahitur : idcirco perfectissimus gradus prophetiæ est hic tertius, in quo cum sensus non communicent, nequeunt dæmones aliquid ingerere. Medius est qui fit secundum repræsentationem imaginariam : et infimus qui fit secundum exteriorem sensationem. Neque hujusmodi gradus ita distinguendi

guendi sunt, quasi secundum aliquem eorum ipsa prophetalis cognitio in sola sensatione externa vel interna sistat : semper enim pertingere debet usque ad judicium intellectus : sed distinguuntur, quia in supremo cognitio intellectualis non inducit originem a sensibus, neque ab illis dependet, sed magis ab ipso intellectu ad sensus redundat. In aliis vero duobus cognitio prophetalis quæ in intellectu est, et repræsentatio qua ibi utitur, trahunt originem a sensibus : vel solum internis, vel simul externis, a quibus proinde dependent, et denominantur.

172. Sub prophetiæ subjecto continetur quidquid Deus potest hominibus viatoribus revelare, superans naturalem eorum cognitionem : nam totum hoc potest lumine prophetico attingi. Cæterum quia prophetia est de his quæ procul sunt, tanto aliqua proprius ad eam pertinent, quanto a cognitione nostra longius existunt. In quo est triplex gradus : nam quædam procul sunt a cognitione unius vel plurium hominum, quæ tamen aliis sunt præsentia : ut cogitationes cordium, vel quæ in loco distanti fiunt. Alia sunt quæ propter sui eminentiam superant omnium creaturarum cognitionem, licet secundum se sint maxime cognoscibilia, et ubique præsentia : ut mysterium Trinitatis et similia supernaturalia. Alia denique ideo ab humana cognitione distant, quia neque habent esse in rerum natura neque in se sunt cognoscibilia, spectata propria mensura : cujusmodi sunt omnia futura contingentia. Et hæc propriissime sub prophetia cadunt : quæ autem in secundo gradu distant non ita proprie : et adhuc minus proprie quæ distant in primo.

173. Circa prophetiæ divisionem nota, quod potest attendi vel ex parte luminis, vel ex parte objecti, sive rei cognitæ : vel ex parte medii, scilicet specierum quibus fit repræsentatio : vel ex parte modi cognitionis. Ex parte luminis dividi potest per *perfectam*, et *imperfectam*. Prima est, per quam certo cognoscitur non modo res revelata, sed ipsa revelatio, et quod Deus est qui revelat : et hæc sola dicitur absolute et simpliciter *prophetia :* eaque potiti sunt omnes sacræ paginæ scriptores. Per secundam vero quamvis notificetur aliqua veritas, non tamen ita certo neque satis percipitur a quo revelatio fiat : quive spiritus, divinus, an proprius loquatur. Et hæc vocatur *instinctus propheticus :* cui ex modo quo fit, non repugnat subesse falsum : quamvis dum a Deo fit, nunquam fallat ; q. 173, art. 4.

Prima prophetiæ divisio.

Ex parte objecti cogniti dividitur in prophetiam *comminationis, præscientiæ*, et *prædestinationis* q. 174, art. 1. Prima est per quam Deus revelat aliqua futura, quæ cognoscit non in seipsis, vel in aliquo decreto absoluto ; sed in ordine suarum causarum, et in decretis conditionalibus, quæ possunt per alia decreta absoluta impediri. Unde sensus revelationis non est quod talia absolute erunt, sed solum quod erunt quantum est ex vi causarum ad ea determinatarum : in quo clauditur hæc conditionalis, *nisi desuper impediantur :* quamvis Prophetæ sæpe prædictam conditionalem non explicent, sed videantur loqui absolute. Quare non præjudicat veritati prophetiæ, quod revelata absolute non fiant, quia manet impurificata conditio. — Secunda est per quam Deus revelat futura dependentia a libero arbitrio creato, quæ videt præsentia in æternitate ex vi decreti efficacis, quo absolute illa prædiffinivit, prædeterminavitque ipsum creatum arbitrium ad illorum productionem. — Tertia est per quam revelat, quæ ipse dumtaxat facturus est, cernitque præsentia in æternitate, et in decretis absolutis. Secundæ divisio.

174. Ex parte medii, seu specierum quibus revelata repræsentantur, dividitur prophetia in *intellectualem, imaginariam*, et *corporalem* secundum tres illos gradus quos explicuimus, num. 171. Tertiæ.

Denique ex parte modi cognitionis dividitur in eam quæ fit absque alienatione a sensibus : quæ retinet commune nomen *Prophetiæ :* et in eam quæ fit cum tali alienatione, quæ vocatur *raptus :* de quo tota q. 175. Extasis autem, quæ cum raptu affinitatem habet, non tribuitur specialiter prophetiæ : quia magis spectat ad affectum, quam ad cognitionem : et ideo sup. q. 28, art. 3, ponitur inter effectus amoris. Nisi velis raptum sub extasi contineri, et illi addere : nam *extasis* dicitur excessus quidam quo aliquis ponitur extra se, quod fieri potest, et per amorem, et per cognitionem, *raptus* vero addit quod hoc fiat cum aliqua violentia : quæ cum in amore locum non habeat determinat prædictum excessum ad solam cognitionem : et sic raptus solum pertinet ad intellectum ; extasis vero ad intellectum et voluntatem. Vide citat. q. 175, art. 2 ad 1. Ultima.

Diximus, de aliquibus ex prædictis gratiis non dari permanenter et per modum habitus : scilicet de gratia miraculorum, et de Prophetia; de aliis vero id subticuimus, quia non ita constat apud D. Thom. quamvis donum linguarum datum fuisse Apostolis permanenter, aperte concedit, q. 176, art. 2 ad 3, ubi constituit discrimen inter hoc donum, et Prophetiam his verbis : « Dicendum quod revelatio Prophetica se « extendit ad omnia supernaturalia cognos- « cenda. Unde ex ejus perfectione contingit, « quod in statu imperfectionis hujus vitæ « non potest haberi perfecte per modum « habitus; sed imperfecte per modum cu- « jusdam passionis. Sed donum linguarum « se extendit ad cognitionem quandam par- « ticularem, scilicet vocum humanarum : « et ideo non repugnat imperfectioni hujus « vitæ, quod perfecte et habitualiter ha- « beatur, etc. » Vide an ex hoc loco venari possis regulam pro aliis gratiis gratis datis: ad quod juvabit alia solutio ad 3,a. 2,q. 171, ubi cum esset argumentum ad probandum quod Prophetia est habitus, quia est gratia, et gratia est habitualiter in anima, respondet : « Ad tertium dicendum quod omne « donum gratiæ hominem elevat al aliquid « quod est supra naturam humanam. Quod « quidem potest esse dupliciter : uno modo « quantum ad substantiam actus : sicut « miracula facere, et cognoscere incerta et « occulta divinæ sapientiæ. Et ad hos actus « non datur homini donum gratiæ habi- « tuale. Alio modo est aliquid supra natu- « ram humanam quantum ad modum « actus; non autem quantum ad substantiam « ipsius : sicut diligere Deum, et cognoscere « eum in speculo creaturarum : et ad hoc « datur donum gratiæ habituale. » Quo pacto vero « diligere Deum » dicatur esse supra naturam solum quantum ad modum; cum revera actus charitatis etiam secundum substantiam supernaturalis sit, alibi explicabimus.

Omittimus plura alia quæ hic possent observari : videnda apud Divum Thom. et Cajet. locis citatis : quia arbor nostra majorem dilatationem in foliis præcipue non patitur. Statuamus jam figuram prædictæ arboris quam promisimus.

Loca in quibus declarantur omnia quæ in tota hac figura continentur, facillime reperies consulendo brevem syllabum superius ante faciem totius arboris constitutam.

Et hæc sint satis pro tractatu isto de virtutibus. Utinam ad Ecclesiæ sanctæ utilitatem et fidelium ædificationem, atque in via virtutis instructionem. Præcipue vero cedant cuncta quæ in hoc septo nostri Cursus tomo diximus in laudem Omnipotentis Dei, Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmeli, Parentum Eliæ, et Teresiæ a Jesu: necnon Angelici Doct. ac Præceptoris nostri D. Thom. Si quid autem doctrinæ Sanctæ Romanæ Ecclesiæ aliquo modo dissonum, vel Thomisticæ adversum dixerimus, iterum, et iterum libenter retractamus.

LAUS DEO.

INDEX RERUM ET VERBORUM.

LITTERA T. DESIGNAT TRACTATUM ;
D. DISPUTATIONEM ; A. ARBOREM PRÆDICAMENTALEM.

A.

ABOMINATIO. Abominatio quis actus sit. A. num. 4. Abominationis odium quod dicatur. Ibid.

ABSTINENTIA. Abstinentia est species temperantiæ. A. n. 101. Ejus materia et objectum. Ibid. Quam mensuram debeat observare, n. 111. Vitia abstinentiæ contraria n. 113.

ACEDIA. Acedia quod vitium, et cui virtuti opponatur. A. num. 27. Acedia passio est species tristitiæ. A. num. 3.

ACTIO. Actio distinguitur formaliter a passione, non tamen entitative, tr. XI, D. 1, n. 20.

Dupliciter potest aliqua actio dici elicita, proprie, et minus proprie, t. XII, D. 2, num. 8.

Constituit moraliter unum numero actum cum imperio, t. XI, D. 6, n. 70.

ACTUS. Actus liber requirit specialem directionem, quæ est per regulas morum, tr. XI, D. 1, n. 5. Non est moralis per substantiam, neque per libertatem, sed per aliquid superadditum, num. 29 et 33. Vide *Libertas*.

Actus moralis. Vide *Moralitas*.

Omnis actus otiosus est malus, t. XI, D. 7, n. 21. Actus carens honesto fine, et aliunde non habens malitiam est otiosus. Ibid. Vide *Otiosum*.

Actus indifferens. Vide *Indifferentia*.

Actus bene, vel male sonans quid dicatur, t. XI, D. 2, n. 7, et D. 7, n. 11 et 12. Non egreditur lineam indifferentium. Ib.

Actus deliberatus, et indeliberatus respectu ejusdem objecti sunt unius speciei, t. XI, D. 1, n. 29.

Actus bonus. Nullus est actus humanus, qui non possit habere bonitatem, vel malitiam ex fine operantis, t. XI, D. 5, n. 43. Quid de actu charitatis. Ibid. De facto non omnis actus habet ex prædicto fine bonitatem vel malitiam, num. 44. Actus aliqua parte malus, ex nulla potest esse formaliter bonus, t. XI, D. 6, num. 1, et sequentib. Actus habens bonum objectum et malum finem, quo pacto adimpleat legem, n. 23. Potest idem actus non tantum exterior, sed etiam interior transire de bono in malum, n. 36 et 37. Potest idem actus procedere a diversis virtutibus, ab una elicitive, et ab aliis imperative, n. 46 et sequentib. Cur sæpe plures virtutes ad eundem actum requirantur, n. 49. Hic actus *volo honeste vivere*, et similes cur non requirant habitum, tr. XI, D. 3, n. 26. Quid si determinetur ad materiam specialem ut *volo servare justitiam*, n. 27. Quid si fiat ex motivo supernaturali, num. 29. Omnis actus procedens a ratione petit finem consonum rationi, tr. XI, D. 7, n. 17, et sequentib. An si aliquis actus bonus fuisset ab æterno, haberet ex duratione infinitam bonitatem, t. XI, D. 4, n. 41.

ADMIRATIO. Admiratio est species timoris. A. n. 3.

ADORATIO. Adoratio, et adorare quis actus, et unde dictus. A. n. 64.

ADJURATIO. Adjuratio divini nominis est actus religionis. A. n. 68. Quot modis fiat. Ib. Quibus rebus conveniat adjurari. Ibid.

ADULATIO. Adulatio quod vitium. A. n. 87.

ADULTERIUM. Adulterium quod vitium. A. n. 123. Non est species luxuriæ rigorosa, sed habet duas malitias realiter distinctas, t. XI, D. 3, n. 23, et q. 18, a. 7.

ÆQUALITAS. Æqualitas quæ dicatur arithmetica, et quæ geometrica. A. n. 51.

Æquitas quæ virtus. A. n. 52.

ÆTICA. Ætica est pars Philosophiæ moralis. A. n. 32.

AEROMANTIA. Aëromantia quod vitium. A. n. 72.

Affabilitas. Vide *Amicitia.*

AFFECTUS. Affectus quæ virtus. A. num. 56.

AGENS. Agens liberum positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, et non agere, tr. XI, D. 1, n. 4.

AGGREDI. Aggredi est actus fortitudinis, non tamen principalior. A. n. 93.

AGONIA. Agonia quæ passio. A. n. 3.

AGRESTITAS. Agrestitas quod vitium. A. n. 157.

AMARULENTIA. Amarulentia est species iracundiæ. A. n. 127.

AMBITIO. Ambitio quod vitium. A.n.101.

AMICITIA. Amicitia qua ratione sit virtus moralis. A. n. 87. Dicitur etiam affabilitas. Ib. Ejus objectum et officia. Ibid. Quæ vitia illi opponantur. Ibid. An sit una, vel duplex, n. 88 et 155.

AMOR. Quæ passio. A. n. 3. Sumitur dupliciter, q. 4, a. num. 1. Amor stricte quis dicatur. Ibid. Abstrahit a præsentia vel absentia objecti amati, et in quocumque ejus statu perseverat, num. 2.

Amor patriæ etiam ut necessarius est honestus, non tamen moralis, t. XI, D. 1, n. 11 et 12. Qua ratione sit dignus laude, ib. Contrariatur odio Dei secundum esse physicum, n. 13. Sitne quoad aliquid moralis, ib. et n. 10.

Amor Dei an possit aliquando prohiberi saltem ad obedientiæ exercitium, t. XI, D. 4, n. 18.

ANDRAGATHIA. Andragathia quæ virtus. A. n. 96.

ANGELUS. Primum peccatum Angeli habuit circumstantiam malam ex parte objecti, t. XI, D. 4, n. 20. Quæ fuerit illa circumstantia, ibid. Non fuit volita nisi ex modo volendi, ibid.

Angelus habet non solum virtutes infusas, sed etiam naturales tam in voluntate quam in intellectu, t. XII, D. 2, n. 60 et 61. Non sunt habitus propriis actibus acquisiti, ibid., semper eas habuit, ibid. Sunt habitus ab intellectu et voluntate distincti, n. 63 et sequentibus.

Intellectus Angeli medio modo se habet inter humanum et divinum, n. 65. Non est sua rectitudo, neque sua regula etiam in ordine naturali, ibid. Lumen rectificans intellectum Angeli, est superius ipso intellectu, n. 66. Habet rationem regulæ, ibid. Est peculiari modo participatio divini luminis, ibid. Virtutes intellectuales Angeli non sunt ipsæ species intelligibiles, n. 67. Quo pacto species intelligibiles Angeli dicantur exemplatæ a divinis ideis, num. 68. Scientia Angelorum est una simplex qualitas, et non collectio specierum, n. 69.

Tam in intellectu, quam in voluntate Angeli ponendæ sunt aliquæ perfectiones vel habitus, qui sint ejus virtutes in ordine naturali, n. 67. In voluntate Angeli non datur temperantia, fortitudo, neque alia ex virtutibus quæ in nobis sunt circa passiones, num. 70. Dantur justitia et ejus partes, ibid. Sitne in illis virtus circa proprium bonum naturale distincta a voluntate, n. 71. Quæ virtutes intellectuales existant in Angelis, n. 72. Non datur in eis discursus formalis, sed uno intuitu vident principia et conclusiones, n. 76. Diversis tamen habitibus ad id utuntur, ib.

ANXIETAS. Anxietas quæ passio. A. n.3.

APHILOTIMIA. Aphilotimia quod vitium. A. n. 149. Sumitur etiam pro virtute, ibid.

APPETITUS. Appetitus sensitivus secundum se cur non sit liber, Quid ex participatione voluntatis, t. XII, D. 2, n. 24. Quo pacto a voluntate moneatur quantum ad exercitium tract. XII, D. 1, numero 55. Acquirat ne aliquid per hanc motionem, ib.

Appetitus sensitivus est subjectum aliquarum virtutum, t. XII, D. 2, n. 16. Sunt in illo omnes virtutes versantes circa passiones, n. 29 et 30. Quo pacto attingat in objecto rationem boni honesti, n. 25 et 26. Non est hoc bonum extra illius commensurationem essentialem, ib. Quæ cognitio sit necessaria, ut bonum sub ratione honesta attingat, ib.

APOSTASIA. Apostasia quod vitium. A. n. 17.

APYROCALIA. Apyrocalia quod vitium. A. n. 102.

ARITHMETICA. Arithmetica est virtus intellectualis contenta sub scientia. A. n.30. Est ars liberalis, num. 33.

ARS. Differentia a prudentia. A. n. 37. Ars notoria quod vitium. A. num. 73.

ARUSPICIUM. Aruspicium quod vitium. A. n. 72.

ASTROLOGIA. Astrologia est virtus intellectualis subalternata Geometricæ. A. n. 32. Est ars liberalis, n. 33.

ASTUTIA. Astutia quod vitium. A. n. 46.

AVARITIA. Avaritia quod vitium. A. n. 88. Avaritiæ mala, q. 2, a. 1, n. 3.

AUDACIA. Audacia est passio irascibilis. A. n. 3. Audacia vitium opponitur fortitudini. A. n. 55.

AUDITIO PROPHETICA. Auditio prophetica in quo consistat. A. n. 170.

AUGURIUM. Augurium est genus superstitionis. A. n. 71.

Augurium speciale quod vitium, ib.

AUSPICIUM. Auspicium quod vitium. A. n. 72.

B.

BAPTISMUS. Baptismus quam intentionem requirat tam in recipiente, quam in conferente, t. XI, D. 5, num. 37 et 38. An et quomodo intentio præcedens maneat in eo, qui amens vel dormiens baptizatur. Ib. Quæ dispositio necessaria sit, ut baptismus conferat gratiam, t. XI, D. 6, n. 33. Consensus in adulto requisitus non est necesse quod sit bonus moraliter. Ibid.

BELLUM. Bellum quid sit, et cui virtuti opponatur. A. num. 27.

BENEFICENTIA. Beneficentia cujus virtutis actus. A. n. 22.

BENEVOLENTIA. Benevolentiæ quis actus. A. n. 4.

BENIGNITAS. Benignitas unde dicta, et cujus virtutis sit actus. A. n. 26. Numeratur inter fructus ib. Sumitur etiam pro virtute, num. 56.

BESTIALITAS. Bestialitas quod vitium. A. n. 123.

BLANDITIO. Blanditio quod vitium. A. n. 87.

BLASPHEMIA. Blasphemia opponitur confessioni fidei. A. n. 17. Quæ sit blasphemia in Spiritum sanctum, et quas species contineat. Ib.

BONA ORDINATIO. Bona ordinatio quæ virtus. A. n. 155.

BONA COMMUTATIO. Bona commutatio quæ virtus. A. n. 56.

BONA ANIMOSITAS. Bona animositas quæ pars fortitudinis. A. n. 96.

BONAUSIA. Bonausia quod vitium. A. n. 102.

BONITAS. Moralis bonitas in quo consistat, t. XI, D. 2, n. 19. Quo pacto requirat plenitudinem essendi, n. 20. In quo conveniat cum bonitate physica, et in quo distinguatur. Ibid. Bonitas ex objecto est prima et essentialis in actu, tr. XI, D. 3, n. 1. An et quomodo præcedat illam quæ sumitur ex fine, num. 3. A quo sumatur prima bonitas vel malitia quando non ab objecto, n. 7 et 8. Bonitas et malitia formalis prius est in actu voluntatis, quam in actibus externis, secus objectiva, n. 10. Bonitas ex objecto est atoma et specifica, n. 19, et sequentib. Non contrahitur per illam quæ provenit ex circumstantiis, n. 21 et 23.

Bonitas actus voluntatis a solo objecto dependet, tr. XI, D. 4, n. 11, et sequentib. Quid de bonitate actus exterioris, n. 12. Idem numero actus non potest simul habere bonitatem et malitiam, t. XI, D. 6, n. 1, et sequentib. bene tamen successive, num. 36 et 37. An et quomodo bonitas moralis consistat in indivisibili, n. 11.

Bonitas voluntatis dependet a ratione ut a proponente objectum, et ut a regulante q. 19, art. 3. Quid si ratio erret, et voluntas illi conformetur, vel ab ea discordet, art. 5 et 6. Dependet a lege æterna, a. 4. Dependet ex conformitate cum voluntate divina, art. 9. In quo debeat esse ista conformitas, art. 10.

An bonitas et malitia prius sit in actu interiori, vel in exteriori, q. 20, art. 1. Quo pacto bonitas actus exterioris ab interiori dependeat, art. 2. Sitne eadem bonitas utriusque actus art. 3. Quid bonitatis addat exterior actus ad interiorem, art. 4. Quid eventus sequens. Ib. 5.

Ad bonitatem vel malitiam actus sequitur ratio rectitudinis, vel peccati, quæst. 21, art. 1. Sequitur quod sit laudabilis vel culpabilis, art. 2. Qua ratione consequatur meritum vel demeritum, art. 3 et 4.

Bonitas moralis est proprius effectus ad quem virtus concurrit, tr. XII, D. 1, n. 48. An, et quomodo possit produci sine habitu, n. 59 et sequentib.

Bonitas et malitia objectiva, qua ratione possint esse in eodem actu, tr. XI, D. 6, n. 20, et sequentib. Actus habens malum objectum, etiamsi habeat bonum finem, adhuc objective non est bonus, n. 22. Qualiter debeat cognosci bonitas objecti, ut actus sit bonus, n. 39.

C.

CÆCITAS MENTIS. Cæcitas mentis quod vitum. A. n. 17.

CALLIDITAS. Calliditas quod vitium A. n. 46.

CASTITAS. Castitas unde dicta, ejusque objectum, et materia, A. n. 116. Ejus partes sive species, ib. Quo pacto dividatur in

conjugalem, vidualem, et juvenilem, ib. Quæ vitia illi opponantur, n. 123.

CAUSA. Causæ ex vi præmotionis liberæ operantur libere, et necessariæ necessario, An et quomodo in causis æquivocis detur reciprocatio in causando, tract. XII, D. 1, num. 25.

CHARITAS. Charitatis diffinitio. A. n. 21. Quatuor diligenda ex charitate, et ordo inter illa observandus, A. n. 4, et tr. XII, D. 3, num. 14.

Non elicit actus in materiis aliarum virtutum, sed tantum imperat, tract: XI, D. 6, num. 50 et sequentib. et tract. XII, D. 3, num. 11. Non attingit immediate objectum regulatum per prudentiam, num. 13.

Habitus charitatis nequit influere in actum aliqua parte vitiosum, tract. XI, D. 6, n. 31.

Quæ sit divisio charitatis in incipientem, proficientem et perfectam. A. n. 22. Partes potentiales et fructus, n. 25. Quæ vitia illi opponantur, n. 27.

CHIROMANTIA. Chiromantia quod vitium, A. n. 72.

CIRCUMSPECTIO. Circumspectio est pars integralis prudentiæ, A. num. 29.

CIRCUMSTANTIA. Unde dicta, tract. XI, D. 4, num. 1. Circumstantiarum numerus num. 2. Quod pacto debeat esse volita ut det moralitatem, tract. XI, D. 6, n. 42. Aliquæ videntur circumstantiæ, quæ tamen sunt differentiæ essentiales objecti, tract. XI, D. 3, n. 23 et 24. An et quomodo circumstantia transeat in conditionem objecti, q. 8, art. 5, et a. 11. Quibus circumstantiis id competat, ibid. Quæ circumstantiæ mutent speciem, ib. n. 2.

Omnis actus moralis habet bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, t. XI, D. 4, numer. 4. Quæ dicuntur circumstantiæ objectivæ, num. 10. Dare actui bonitatem vel malitiam est de conceptu circumstantiæ moralis, num. 23. Etiam si circumstantia sit extrinsecus, dat intrinsecam moralitatem, numer. 22. Accidentia quæ solum diminuunt moralitatem actus, non sunt proprie circumstantiæ, num. 29.

CLEMENTIA. Clementia quæ virtus, A. num. 128; distinguitur a mansuetudine, ibid. Ex quo motivo pœnam diminuat, ib. Quod sit ejus subjectum, n. 129. Vitia clementiæ opposita, n. 130.

COMMISSIO. Commissio quod peccatum, A. n. 55.

COMMUTATIVA JUSTITIA. Commutativa justitia quæ virtus, A. num. 50 et 51.

CONCORDIA. Concordia quid importet, A. n. 25. Quæ virtus hoc nomine appelletur, n. 56.

CONCUPISCIBILIS. Concupiscibilis quæ potentia, A. n. 2. Ejus passiones, n. 3. Quæ virtutes in illa subjectentur, t. XII, D. 2, n. 28.

CONFESSIO FIDEI. Confessio fidei quis actus, A. n. 14.

CONSCIENTIA. Conscientia quid importet, A. n. 28. Conscientiæ actus, ibid.

CONSENSUS. Consensus est actus virtutis appetitivæ, q. 15, a. 1. Et A. num. 4. Non convenit brutis, quæst. 15, a. 2. Non est nisi de mediis, art. 3. Consensus in actum convenit ad rationem superiorem, a. 4. Et A. num. 2

CONSILIUM. Consilium quis actus, A. n. 4. Est inquisitio rationis q. 14, a. 1. Non est de fine sed de mediis, a. 2. Solum est de his quæ per nos aguntur, a. 3. De rebus parvis, vel quæ petunt determinato modo fieri, non est consilium, a. 4. Quo pacto consilium a judicio distinguatur, quæst. 57, a. 7, num. 8. In quo consistat rectitudo consilii, a. 9. Actus consilii an et quomodo semper cadat sub lege, tr. XI, D. 1, num. 76.

CONSTANTIA. Constantia quæ virtus. A. n. 96.

CONSUMPTIO. Consumptio quod vitium, A. n. 102.

CONTEMPLATIO. Contemplatio qualiter se habeat ad orationem, t. XII, D. 2, n. 12. Et A. n. 63.

CONTENTIO. Contentio quod vitium, A. n. 27.

CONTINENTIA. Continentia quæ est in voluntate, quare non sit virtus, t. XII, D. 6, n. 56, et A. n. 126. Triplex hujus nominis acceptio, n. 125.

CONTUMELIA. Contumelia quod vitium, A. n. 55.

CORRECTIO FRATERNA. Correctio fraterna ad quam virtutem pertineat. A. n. 26.

COSMOGRAPHIA. Cosmographia est scientia subalternata Geometriæ. A. n. 32.

CRUDELITAS. Crudelitas quod vitium. A. n. 130.

CURIOSITAS. Curiositas quod vitium. A. n. 153. Est gradus superbiæ, n. 147.

D.

DECIMATIO. Decimatio est actus religionis. A. n. 65. Ad quid institutæ sint decimæ. Ibid.

DECLINARE A MALO. Declinatio a malo quæ pars justitiæ. A. n. 49.

DEFENSIO. Defensio naturalis quæ dicatur. A. n. 84.

DELECTATIO. Delectatio quis actus. A. n. 3 Qualiter differat a fruitione et gaudio. Ib.

DELICATUS. Delicatus quis sit. A. n. 106.

DEMOCRATIA. Democratia quæ pars prudentiæ. A. n. 46.

DEPRECATIO. Deprecatio quis actus. A. n. 5. Est pars orationis, num. 63.

DERISIO. Derisio quod vitium. A. n. 55.

DESIDERIUM. Desiderium quis actus, A. num. 3.

DESPERATIO. Desperatio quæ passio. A. n. 3. Desperatio vitium opponitur spei, et dono timoris, n. 20.

DETRACTIO. Detractio quod vitium. A. num. 55.

DEVOTIO. Devotio est principalis actus religionis. A. n. 62. Subjectatur in voluntate. Ibid. Unde nomen accipiat. Ib. Quare Ecclesia specialiter appellet devotum fœmineum sexum. Ib.

DEUS. An aliquomodo possit dici malum objectum, tr. XI, D. 1, n. 84.

DIALECTICA. Dialectica quæ scientia. A. n. 29. Ponitur inter artes liberales, n. 33.

DIETETICA. Dietetica quæ pars medicinæ. A. n. 32.

DIFFERENTIA. Differentia an sit semper perfectior genere, t. XI, D. 2, n. 18. An differentia constitutiva malitiæ addat actualitatem vel perfectionem supra moralitatem. Ib.

DIFFICULTAS. Difficultas alia est per se, et alia per accidens, t. XII, D. 1, n. 2. Qui actus sint per se difficiles, ib., et num. 3. Respectu proprii et naturalis boni non est difficultas in voluntate, tr. XII, D. 2, num. 30, et sequentibus. Difficultas quæ est ex passionibus, non est voluntati omnino extrinseca, n. 58. Requirit in ea aliquem habitum, sed non virtutem. Ib.

DILECTIO. Dilectio quis actus. A. n. 4. Quem locum habeat inter actus charitatis, num. 23.

DISCIPLINA. Disciplina quæ virtus. A. num. 56.

DISCORDIA. Discordia quod vitium. A. num. 27.

DISCRETIO. Discretio spirituum quæ gratia sit. A. num. 169. Reducitur ad Prophetiam. Ibid.

DISCURSUS. Discursus quis actus. A. n. 5.

DISPLICENTIA. Displicentia quis actus. A. n. 4.

DISPOSITIO. Dispositio in quo differat ab habitu. tr. XII, D. 1, n. 11, et A. n. 7. Non differunt in ratione principii, tr. XII, D. 1, n. 61. Sitne idem actus qui ab utroque successive procedit. Ib. An et quomodo qui producit ultimam dispositionem ad aliquam formam, producat ipsam formam, tr. XII, D. 3, n. 50. Quo pacto ultima dispositio ad gratiam, sit effective ab homine. Ib.

DISSENSUS. Dissensus quis actus. A. num. 4.

DISTINCTIO. Distinctio realis unde probetur, tract. XII, D. 1, num. 20.

DIVINATIO. Divinatio quid sit, et unde dicta. A. n. 71. Ejus species, n. 72.

DOCILITAS. Docilitas quæ virtus. A. num. 40.

DÆMON. Num conservet virtutes morales naturalis ordinis, tractat. XII, D. 2, num. 75.

DOLOR. Dolor quæ passio. A. num. 3.

DOLUS. Dolus quod vitium. A. n. 46.

DONUM. Dona Spiritus sancti differunt a virtutibus etiam infusis. A. n. 7. Superant virtutes morales, et cedunt theologicis. Ibid.

Donum intellectus quid sit. A. n. 15. Correspondet illi sexta beatitudo. Ib.

Donum scientiæ quid sit. Ibid. Correspondet illi tertia beatitudo. Ib.

Donum timoris quid sit. A. n. 19. Correspondet primario spei, et secundario temperantiæ. Ib. Ejus gradus beatitudo et fructus. Ib., et n. 20.

Donum sapientiæ correspondet charitati. A. num. 23. Ejus natura, actus, conditiones, et ab aliis distinctio. Ibid. Respondet illi septima beatitudo, num. 24.

Donum pietatis correspondet religioni. A. numero 70. Quid sit. Ib. Ejus beatitudo. Ibid.

Donum fortitudinis quid sit. A. n. 95. Quæ ejus beatitudo et fructus. Ib.

Donum consilii correspondet prudentiæ. A. n. 44. Quid sit. Ib. Quæ ejus beatitudo, num. 45.

DULIA. Dulia quæ virtus. A. n. 78. Dis-

tinguitur a religione, et est pars observantiæ. Ibid.

E.

EBRIETAS. Ebrietas quod vitium. A. n. 115. In quibus personis magis exprobranda. Ibid.

ELECTIO. An idem actus possit esse intentio et electio, tr. XI, d. 6, n. 55. In genere moris specificatur a fine nec differt specie ab intentione, tr. XI, d. 6, num. 77 et 78.

Cur dicatur pertinere formaliter ad intellectum, et materialiter ad voluntatem, ib. a. 6. An et quomodo in appetitu sensitivo detur electio, t. XII, d. 2, n. 20 et 21.

ELEEMOSYNA. Eleemosyna cujus virtutis sit actus. A. num. 26. Eleemosynæ corporales et spirituales explicantur. Ibid.

ELIAS. S. P. N. Elias servavit perpetuam virginitatem, eamque voto sancivit. A. num. 121.

EPIKEIA. Epikeia quæ virtus. A. n. 52. Explicatur diffinitio. Ib. Ejus excellentia et difficultas, n. 54.

ERUBESCENTIA. Erubescentia quæ passio. A. n. 3. In quo differat a verecundia, n. 107.

EUBULIA. Eubulia quæ virtus, et quis ejus actus. A. n. 43. Quo pacto differat a prudentia, synesi, et gnome. Ib.

EUCHARISTIA. Eucharistia quæ virtus. A. n. 56.

EUGNOMOSYNA. Eugnomosyna quæ virtus. Ib.

EUSEBIA. Eusebia quæ virtus. Ib.

EUSTOCHIA. Eustochia quid sit. A. n. 40.

EUSYCHIA. Eusychia quæ virtus. A. n. 96.

EUTRAPELIA. Eutrapelia quæ virtus. A. n. 156. Ejus diffinitio, objectum, et necessitas. Ib. Quæ debeant observari in ludis et jocis, quæ sunt ejus materia, num. 157. Ejus subjectum et vitia opposita. Ib.

EXCANDESCENTIA. Excandescentia quod vitium. A. n. 127.

EXCITATIO. Excitationes Dei quæ libertatem nostram præcedunt, non sunt proprie morales, tr. XI, d. 1, n. 13. Qua ratione dicantur honestæ. Ib.

EXTASIS. Extasis quid. A. n. 74.

F

FACERE BONUM. Facere bonum quæ pars justitiæ. A. numero 49.

FACILITAS. Alia est per se, et alia per accidens, tract. XII, d. 1, n. 23. Secunda non requirit habitum. Ibid. Imo potest provenire ab habitu contrario, n. 19 et 24. Facilitas in actu interno est modus intrinsecus, n. 31 et 32. In quo consistat. Ib. An differat ab entitate et moralitate, n. 33. Plura officia et denominationes prædicti modi, num. 34. Quid de facilitate actuum externorum, n. 33. Quo pacto facilitas actus meritum augeat vel minuat, n. 35.

FALLACIA. Fallacia quod vitium. A. n. 88.

FEL. Fel est species iræ. A. n. 3.

FERITAS. Feritas quod vitium. A. n. 130.

FIDES. Fidei diffinitio quatenus virtus theologalis. A. n. 13. Ejus objectum. Ib. Dividitur per formatam et informem, et quæ sit hæc divisio. Ibid. Subjectatur in intellectu speculativo, num. 14. Possit ne influere in actum moraliter vitiosum, tractat. XI, d. 6, num. 32. Fidei actus. A. num. 14. Vitia opposita, num. 17.

Fides virtus moralis eadem est atque fidelitas. A. n. 87. Est pars justitiæ. Ibid. Reducitur ad veritatem. Ibid.

Fides humana quare deficiat a ratione virtutis. A. n. 36.

FIDUCIA. Fiducia quæ virtus. A. n. 96.

FINIS. Quis sit finis *proximus*, quis *remotus*, quis *operis*, quis *operantis* : quis *ultimus*, quis *non ultimus*. tractat. XI, disp. 2, numer. 54.

Triplex modus subordinationis unius finis respectu alterius, tr. XI, D. 6, num. 56.

Finis operantis est circumstantia moralis, tr. XI, disp. 4, num. 1 et 2. An semper mutet speciem actus, num. 25. An et quomodo det actibus speciem, tract. XI, disp. 6, num. 62 et sequentib. et num. 75. Stat pro eo nomen finis absolute prolatum, tract. XI, disp. 5, num. 2. Est causa totius bonitatis in actu existentis, num. 5. Ut det malitiam debet esse malus objective, n. 6. Potest esse bonus in esse rei, dummodo sit improportionatus appetenti, num. 7. Quando sit improportionatus. Ibid. Res indifferens semper est improportionata in ratione finis principalis, num. 8.

Ut finis det bonitatem, debet esse in se bonus, et proportionatus, et connotare quod

actus malus aliunde non sit, num. 9. Bonus finis etiamsi aliquando non det bonitatem, non ideo dat malitiam, sed potius diminuit, num. 10 et 11. An finis melior magis diminuat, num. 13. An aliquando omnem malitiam auferat, num. 15. Finis malus diminuit malitiam ex objecto, num. 22. Quid de fine bono sive ultimo sive non ultimo respectu bonitatis ex objecto, n. 23 et seq.

Ut finis det moralitatem, non sufficit relatio habitualis in ipsum, num. 27, et sequentibus. Nec semper requiritur formalis, num. 30. Omnis actus potest habere finem extrinsecum, et ex eo moralitatem, num. 43. Non tamen de facto ita contingit, num. 44. Quid si objectum sit ipse finis ultimus, num. 45. Qui simul appetit bonum et malum finem, neutrum appetit sub ratione boni, tr. XI, disp. 6, num. 12 et sequentibus.

FORNICATIO. Fornicatio quod vitium. A. n. 123.

FORTITUDO. Est virtus perficiens irascibilem. A. num. 89. Ejus necessitas, et triplex nominis acceptio. Ibid. Explicatur diffinitio, num. 91. Quæ sit ejus materia intrinseca. Ibid. Contra quæ pericula firmet animum, num. 92. Ejus actus sunt aggredi et sustinere, num. 93. Quis sit nobilior. Ibid.

Habet primam bonitatem a proprio objecto, non tamen sine dependentia a fine extrinseco, tract. XI, d. 3, num. 15. Quo pacto hujusmodi finis concurrat, num. 16. Actus, qui exercetur in materia fortitudinis ex motivo charitatis, elicitur a fortitudine, et non a charitate, tr. XI, d. 6, num. 47 et 48, et 53.

Quæ sint partes fortitudinis integrales. A. n. 94. Quæ potentiales, n. 96. Est una in specie atoma, ib. Explicatur ejus donum, n. 95. Vitia opposita fortitudini, ib.

FRAUS. Fraus cui virtuti opponatur. A. numero 46 et 55.

FRUCTUS. Fructus quid et quotuplex sit. A. numero 10.

FRUITIO. Fruitio quis actus. A. num. 4. Alia est perfecta, alia imperfecta : alia simpliciter, alia secundum quid, ibid. et quæst. 11, per totam. An et quomodo conveniat brutis, quæst. XI, art. 2. An sit solius finis ultim. A. n. 3. An solius finis habiti. A. num. 4.

FUGA. Fuga quis actus? A. n. 3.

FUROR. Furor est species iræ, ib.

FURTUM. Furtum quod vitium. A. numero 55.

G

GAUDIUM. Quis actus? A. num. 25; requirit aliquam præsentiam rei amatæ, ibid.

GENETLIA. Genethlia quod vitium. A. num. 72.

GEOMANTIA. Geomantia signorum quod vitium. A. numero 72.

Geomantia punctorum quod vitium, ib.

GEOMETRIA. Geometria quæ virtus, A. num. 30.

GLORIA. Gloria unde dicta, et quid sit. A. num. 59.

GRATIA. Quare non sit virtus, tract.XI. d. 1, n. 65.

Gratia gratis data, quæ et quotuplex sit. A. numero 162. Singulæ gratiæ gratis datæ explicantur, num. 165, et seq.

Gratiarum actio quæ pars orationis. A, numero 63.

GRATITUDO. Gratitudo quæ virtus. A. num. 81. Ejus officia et gradus, ibid.

GULA. Gula quod vitium. A. num. 113. Ejus species, ibid.

H

HABITUS. In quo ejus essentia consistat, tract. XII, disp. 1, num. 8. Qualiter differat a dispositione numero 11 et 12.

Non ponitur in potentiis, nisi in ordine ad actum per se difficilem, tract. XII, d. 1, num. 2.

Non ponitur in intellectu agente neque in viribus præcise naturalibus, num. 4. Non inclinat per se ad entitatem physicam actus, numero 3 et 47. Ponendi sunt habitus per se primo inclinantes ad bonitatem moralem, num. 5. In habitu virtutis non differt bonitas ab entitate sicut differt in actu, num. 17. Quo pacto spectet ad genus moris, tractat. XI, disp. 1, num. 31. Habitus et actus circa idem objectum, an sint ejusdem speciei. Quo pacto se excedant, tract. XII, d. 1, num. 25.

Habitus acquisitus supponit actus imperfectos et supponitur ad perfectos, num. 26. Concurrit effective cum potentia, et non tantum dispositive, num. 21. Habitus et potentia non sunt duæ causæ totales neque partiales, sed una completa et adæquata, num. 28. In quam actus rationem habitus

per se influat, num. 47, et sequentibus. Ad quid præstet facilitatem, num. 2 et 3, et 53. Quo pacto tollat potentiæ indifferentiam, num. 54. Detur ne ad solam facilitatem, num. 60. Actus qui procedit ab habitu an possit fieri sine illo, num. 59.

Habitus completivus quis dicatur. A. num. 7. Quis initiativus, ibid. Habitus completivus comprehendit virtutes et dona, ibid. Habitus initiativus deficit a ratione virtutis, et potest dici semivirtus, num. 9.

Habitus principiorum quæ virtus. A. num. 28. Est aliquid præter species intelligibiles, tract. XII, disp. 2, num. 39. Differt realiter a potentia intellectiva, ibid. Quare non conferatur animæ ante specierum productionem num. 40. Discrimen inter prædictum habitum, et rectitudinem naturalem voluntatis, ibid. et num. 42.

HÆRESIS. Hæresis quod vitium. A. num. 17. Sive Deo tribuat quod non habet, sive neget quod habet, semper peccat per defectum, quæst. 64, artic. 4, num. 3.

HEBETUDO. Hebetudo sensus quod vitium, ibid.

Hebetudo cordis quod vitium. A. numero 17.

HOLOCAUSTUM. Holocaustum quæ sacrificii species. A. num. 65.

HOMICIDIUM. Homicidium quod peccatum. A. num. 55. An habeat duplicem, vel unicam malitiam, tract. 11, d. 3, num. 24.

HONESTAS. Honestas est pars integralis temperantiæ. A. num. 108. Unde dicatur, ibid.

HONESTUM. Honestum dicitur dupliciter, tract. XI, disp. 1, num. 11 et 12. Amor beatificus etiamsi non sit moralis, potest dici honestus, ibid. Honestum, pulchrum, et decorum in moralibus convertuntur. A. num. 108.

HUMANITAS. Humanitas quæ virtus. A. num. 56.

HUMILITAS, Humilitas duplex acceptio. A. num. 133. Ejus diffinitio, ibid. Quo pacto acquiratur cognitio requisita ad humilitatem, num. 134. Humilitatis officia, et affectus, ibid. Ejus ingenium ut magis humiliet sanctiorem, ibid. et n. 135.

Alia est humilitas affectus, et alia judicii, num. 137. Ejus materia et objectum, num. 138. Qualiter ad contemptum inclinet, ibid. Valde appropinquat religioni, num. 139. Haud facile distinguitur a magnitudine, num. 140. Nulla ex his virtutibus alteri contradicit, num. 141.

Humilitatis gradus, num. 143. Quem locum teneat in collatione ad alias virtutes, ibi. Ubi sit tanquam in subjecto, tract. 12, disp. 2, num. 54, et A. num. 144. Quotuplex sit concedendus humilitatis habitus, ib. Quæ vitia illi opponantur. A. num. 145.

Humilitas circa exteriorem apparatum quæ virtus, num. 158.

HYDROMANTIA. Hydromantia quod vitium. A. num. 72.

HYPERDULIA. Hyperdulia quæ virtus, et quo pacto comparetur ad duliam, et ad religionem. A. num. 78. Quibus competat adoratio hyperduliæ, ibid.

HYPOCRISIS. Hypocrisis est species mendacii, et continetur sub ironia. A. numero 86.

I

IDEA. Idea comparatur ad artem sicut lex ad prudentiam. A. num. 37.

IDOLOLATRIA. Idololatria quod vitium, ejus divisiones et plurimæ species. A. numero 72.

IGNORANTIA. Ignorantia invincibilis excusat malitiam actus, tract. XI, disp. 7, n. 26. Non tamen eo ipso dat illi bonitatem, n. 29. Ignorantia contrariatur dono scientiæ. A. num. 17.

ILLEGALITAS. Illegalitas quod vitium. A. num. 55.

IMMANITAS. Immanitas quod vitium. A. num. 27.

IMMODESTIA. Immodestia quod vitium. A. num. 155.

IMMOLATIO. Immolatio quæ species sacrificii. A. num. 65.

IMMUNDITIA. Immunditia quod vitium, A. n. 123.

IMPATIENTIA. Impatientia quod vitium, A. n. 103.

IMPAVIDITAS. Impaviditas quod vitium, A. n. 95.

IMPERIUM. Ex imperio et actu imperato qualiter fiat unus actus, t XI, D. 6. n. 70.

Imperati actus qui dicantur, A. n. 5. Vide actus imperatus.

IMPETRATIO. Impetratio quæ pars orationis, A. n. 63.

IMPIETAS. Impietas quod vitium, A. n. 76.

IMPŒNITENTIA. Impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum, A. n. 17. So-

lum hoc peccatum est omnino irremissibile, ibid.

IMPRECATIO. Imprecatio mali est idem quod maledictio, A. num. 55.

IMPROPERIUM. Improperium quid sit, ibid.

IMPRUDENTIA. Imprudentia quod vitium, et quæ ejus species, A. n. 46.

IMPUDICITIA. Impudicitia quod vitium, A. n. 124.

IMPUGNATIO. Impugnatio veritatis agnitæ est peccatum in Spiritum sanctum, A. n. 17.

IMPUTABILITAS. An et quomodo sit proprietas moralitatis, tract. XI, D. 1, n. 35.

INANIS GLORIA. Inanis gloria quod vitium, A. n. 101.

INCESTUS. Incestus quæ luxuriæ species, A. n. 123.

INCLINATIO. Quotuplex sit in homine inclinatio naturalis, t. XI, D. n. 90. Inclinatio completa ad aliquid, impedit generationem habitus, tract.XII, D. 2, num. 49.

INCONSIDERATIO. Inconsideratio quod vitium, A. n. 46.

INCONSTANTIA. Inconstantia quod vitium, ib.

INCONTINENTIA. Incontinentia quid importet, trac. XII, D. 59. Et A. n. 126.

INDIFFERENTIA. Duplex alius modus indifferentiæ, dominii et perfectibilitatis, tract. XII, D. 1, num. 54, Et D. 2, num. 50.

Indifferentia actus alia est ad bonum et ad malum, alia ad meritum, et demeritum, t. XI, D. 7, num. 1.

Indifferentia ad meritum et demeritum, an et quomodo debeat admitti, ibid. Actus indifferens prout sic non est moralis, t. XI, D. 2, num. 7. Non cadit actu sub lege, n. 3.

Non omnis actus ex sua specie est indifferens ad bonum et ad malum, t. XI, D. 7, n. 2. Aliqui actus sunt ex specie indifferentes, n. 3. Quid de actibus et habitibus supernaturalibus, num. 4 et 5. An in actibus intellectus, detur indifferentia ad verum et falsum, n. 8. Indifferentia ad bonum et malum non est species moralitatis, n. 10. Cur objecta dicenda sint ex se indifferentia, t. XI, D. 1, num 90. Quare in his objectis nulla sit moralitas objectiva, ibid.

Actus indifferens in individuo quis dicatur, t. XI, D. 7, n. 15. Non datur per se loquendo, n. 16 et sequentibus. Potest dari per accidens, num. 26. Possitne dari omissio in individuo indifferens, num. 34. Quo præcepto teneamur non operari indifferenter, num. 35 et sequentib. Actus indifferens cur non generet habitum, t. XI, D. 1, n. 10. Ad quam speciem qualitatis pertineat, ibid.

INEPTA LÆTITIA. Inepta lætitia quis superbiæ gradus, A. n. 157.

INERUBESCENTIA. Inerubescentia quod vitium, A. n. 109.

INFIDELITAS. Infidelitas absolute dicta quod vitium, A. n. 17. Quatuor ejus species, ibid.

Infidelitas frangens votum quod vitium, A. num. 74.

Infidelitas in promissis, quod vitium, num. 85.

INGRATITUDO. Ingratitudo quod vitium, A. n. 81. Ejus gradus, ibid.

INJUSTITIA. Injustitia quod vitium, et quæ ejus species, A. num. 55.

INIRASCENTIA. Inirascentia quod vitium, A. n. 127.

INNOCENTIA. Innocentia quæ virtus, A. num. 56.

INOBEDIENTIA. Inobedientia quod vitium, A. n. 80. Alia est formalis, et alia materialis, ib.

Inquietudo quod vitium, A. n. 88.

INSENSIBILITAS. Insensibilitas quod vitium, A. n. 109 et 123.

INSOLENTIA. Insolentia quod vitium, A. n. 155.

INSPIRATIO. Inspiratio Dei in quo consistat, A. n. 180.

INSTINCTUS. Instinctus propheticus quid sit, A. n. 173.

INTELLECTUS. Quæ potentia? A. n. 2.

Movet voluntatem dupliciter, et ut regulans objectum, et ut proponens, t.XII, D. 1, num. 54. Et D. 2, num. 31.

Intellectus possibilis quid recipiat ab agente, t. XII, D. 1, num. 56. Quod ab intellectu derivatur ad actum voluntatis eo ipso fit de linea boni: non autem quod a voluntate derivatur ad actum intellectus fit de linea veri, tractatu XII, D. 2, num. 14.

Intellectus speculativus mensuratur a rebus, sed practicus est earum mensura, q. 67, a. 3, num. 4. Non dicitur practicus, nisi quia extenditur ad opus extra ipsum, ib: Quæ sit regula veritatis utriusque intellectus, ibid.

Intellectus principiorum quis habitus, q. 57, a. 2, num. 1, et sequentib. et A. n. 28. Intellectus pars prudentiæ quid importet, A. n. 40.

INTELLIGENTIA. Intelligentiæ habitus

quæ virtus, A. n. 28. Non se extendit ad principia practica, ib.

Intelligentia prudentiæ pars quid importet, A. num. 40.

INTEMPERANTIA. Intemperantia quod vitium, A. num. 109.

INTENSIO. Intensio actus semper est circumstantia moralis, t, XI, D. 4, n. 7. Auget difficultatem ex parte operis. ib. An et quomodo unus actus intensior possit per plures minoris intensionis superari, n. 38.

INTENTIO. An et quomodo voluntas possit plura simul intendere, t. XI, D. 2, n. 18, et sequentibus.

Bona intentio influit in actum malum. tra. XI, D. 5, n. 16 et sequentib. Neque erit recta intentio, si aliqua parte sit vitiosus, n. 17.

Qualis intentio requiratur, ut finis influat in operationem. n. 27 et sequentib. Qualis requiratur et sufficiat ad effectum Sacramentorum, num. 37 et 38. Transacta intentione formali, an et quomodo maneat virtualis, num. 39. Quid si prima intentio omnino interrumpatur, ut in eo qui dormit, n. 40 et 41.

INTERPRETATIO. Interpretatio sermonum quæ gratia sit? A. num. 169.

INTERROGATIO. Interrogatio quis actus? A. n. 5.

INVERECUNDIA. Inverecundia quod vitium? A. n. 109.

INVIDIA. Invidia quod vitium. A. n. 27.

INVOCATIO. Invocatio Dei per laudem quis religionis actus. A. n. 69.

INURBANITAS. Inurbanitas quod vitium? A. n. 80.

IRA. Ira passio quid sit. A. n. 30. Ejus species. ib.

IRACUNDIA. Iracundia quod vitium. A. n. 127. Ejus species, ib.

IRASCIBILIS. Irascibilis quæ potentia. V. n. 2. Quæ virtutes in illa subjectentur, t. 12, D. 2, n. 28.

IRONIA. Ironia quod vitium. A. n. 86.

IRRELIGIOSITAS. Irreligiositas quod vitium, et quæ ejus species. A. n. 71.

J.

JACTANTIA. Jactantia quod vitium. A. num. 86.

JEJUNIUM. Jejunium cujus virtutis actus. A. num. 112. Aliud dicitur jejunium jejuni, et aliud jejunium jejunantis, ibid.

JUDICIUM. Quis actus. A. n. 5. Quare specialiter tribuatur justitiæ. A. n. 49.

JURAMENTUM. Juramentum est actus religionis. A. n. 67. Ejus species. ib.

JUS. Jus quid sit. A. num. 48. In qua acceptione sit objectum justitiæ, ib. Aliquando jus præsumit interiorem consensum, qui re vera non datur, t. 10, D. 4, n. 21. Imo supplet aliquando interiorem consensum, ib.

JUSTITIA. Justitia est præstantissima virtutum moralium. A. n. 47. Multiplex nominis acceptio, ib. Ejus diffinitio et objectum, n. 48. Medium justitiæ quare sit medium rei. Q. 64, a. 2 et A. n. 48.

Quæ sint partes justitiæ integrales, n. 49. Ejus species, num. 5. Justitia commutativa et distributiva quo pacto differant, num. 51. Quam servent æqualitatem, ib. Omnes species justitiæ subjectantur in voluntate, n. 54. Quæ vitia illis adversentur, num. 55. Partes justitiæ potentiales quæ et quot sint, n. 56.

L.

LATRIA. Latria est idem quod religio. A. n. 58. Quid latriæ nomine importetur, et unde dicatur? n. 59. Quare non sit virtus cardinalis. Q. 6, a. 2, n. 3.

LAUS. Laus quid importet. A. n. 59, quæst. 2, a. 7, num. 1. In quo ab honore differat? ibidem. Quibus debeatur, ibidem. Quo pacto Deo conveniat, ibidem.

LEGALIS JUSTITIA. Legalis justitia quæ virtus. A. num. 52. Quam servet æqualitatem, num. 51. An et quomodo sub se contineat Epiikeiam, numero 52.

LEMA. Lema quæ virtus. A. n. 96.

LENITUDO. Lenitudo quod vitium. A. n. 127.

LEVITAS ANIMI. Levitas animi quis gradus superbiæ. A. n. 147.

LEX. Quid importet? A. n. 37. Quomodo comparetur ad prudentiam, ibid.

Lex æterna est prima regula moralitatis, tr. XI, D. 1, n. 65. Ut relucet in dictamine prudentiæ, regula proxima, n. 70. Nullus actus ante legem est bonus, vel malus moraliter, n. 74. Si homo non haberet legem, non operaretur ut agens morale, n. 75. Nullus ejus actus vituperium vel laudem mereretur, n. 76. Nullus est actus moralis, qui aliquo modo non cadat sub obligatione legis, n. 77. Quo pacto actus consilii cadat sub obligatione, ib. et seq. Lex non specificat

actus morales, n. 55. Neque illos sufficienter distinguit, n. 93.

Subjectio objecti ad legem alia est activa, et alia formalis, n. 97. Quæ constituat moralitatem objectorum, ib. Quo pacto omnia cadant sub lege æterna, tr. XI, D. 2, n. 4. Quomodo cadat permissio, ibid. Quæ leges obligent ad solam substantiam actus, et quæ ad modum, tr. XI, D. 6, n. 23 et sequentib. Quo pacto possint adimpleri per actum malum ex fine, ib. An melius faciat, qui adimplet legem ob malum finem, quam qui non adimplet, n. 25.

LIBERALITAS. Liberalitas quæ virtus. A. num. 88. Alia est pars justitiæ, alia temperantiæ, ibid. et numer. 159 et tract. XII, D. 2, num. 155. Ubi sit tanquam in subjecto? ibid. Quæ vitia illi opponantur. A. num. 88 et 159.

LIBERTAS. An operari præcise ob exercendam libertatem, sit honestum. tract. XI, D. 7, n. 30.

LITIGIUM. Litigium quod vitium. A. n. 87.

LOCUS. Locus est circumstantia moralis, tr. XI, D. 4, n. 1. Quare non semper munus circumstantiæ exerceat? n. 32.

LOCUTIO. Locutio Dei in quo consistat. A. n. 170.

LONGANIMITAS. Longanimitas quæ virtus. A. n. 97.

LUCTUS. Luctus quæ beatitudo? A. n. 11.

LUDUS. Ludus, et jocus in quo differant. 156. Sunt materia Eutrapeliæ, ib.

M.

MACHINATIVA. Machinativa sub qua virtute contineatur. A. n. 32.

MAGIA. Magia quod vitium. A. n. 71. Datur etiam magia naturalis, ib.

MAGNANIMITAS. Magnanimitas quæ virtus. A. num. 97 et sequentibus. Ejus conditiones et munia, ibid. Quid importet ut est pars integralis fortitudinis. A. n. 94.

MAGNIFICENTIA. Magnificentia alia est pars integralis fortitudinis. A. n. 94. Alia potentialis. n. 96. Hujus diffinitio, officia, et subjectum. A. n. 102. Quæ vitia illi opponantur. ib.

MALEDICTIO. Maledictio quod vitium. A. n. 55.

MALEVOLENTIA. Malevolentia quis actus. A. n. 4.

MALITIA. Malitia moralis objectiva in quo consistat. Vide *Moralitas objectiva.* Nequit in Deum reduci, t. XI, D. 1, n. 103. An habeat causam efficientem, n. 104. In quo consistat malitia formalis, t. XI, D. 2, n. 22. Quælibet malitia destruit totam bonitatem actus, t. XI, D. 6, n. 1 et sequentib. An et quomodo malitia actus excedat propositionem voluntatis, atque adeo requirat habitum? tr. XII, D. 1, n. 58. Quomodo tota malitia actus et habitus contineatur in potentia, et tamen eam superet. ibid.

MANIA. Mania quæ passio. A. n. 3. Est etiam species iracundiæ, n. 127.

MANSUETUDO. Mansuetudo quæ virtus sit. A. 127. Ejus materia, subjectum, et actus. Numeratur inter duodecim fructus, ib. Quæ vitia illi opponantur, ib.

MANTIA. Mantia quid. An. 27.

MARTYR. Martyrii actus a qua virtute eliciatur, t. XI, D. 6, n. 48. Sitne verus Martyr qui ex inani gloria vitam poneret in testimonium fidei, n. 33 et 34. An talis passio saltem ex opere operato conferat aliquam gratiam, ib.

MATHEMATICA. Mathematicæ scientiæ quæ dicantur. A. n. 30.

MEDICINA. Medicina est virtus intellectualis contenta sub scientia practica. A. n. 32. Quæ sint ejus partes, ib.

MEMORIA. Memoria ut est potentia intellectualis, non distinguitur ab intellectu. A. n. 2. Quid importet ut est pars integralis prudentiæ, n. 40.

MENDACIUM. Mendacium quod vitium. A. n. 86. Ejus species, ib.

METAPHYSICA. Metaphysica est præstantissima scientia : et apud Philosophos sapientia. A. n. 29. Appellatur prima Philosophia, ib. Quod sit ejus objectum, ib.

METOPOSCOPIA. Metoposcopia quod vitium. A. n. 72.

METUS. Metus quæ passio. A. n. 3.

MISERICORDIA. Misericordia passio quid sit. A. n. 3. Misericordia virtus est pars potentialis charitatis, n. 22. Ubi sit tanquam in subjecto, et an sit duplex habitus, ib. Misericordiæ opera, n. 26.

MITESCERE. Mitescere quid sit. A. n. 30.

MITITAS. Mititas beatitudo. A. n. 11.

MODESTIA. Modestia in communi non

est species atoma, sed subalterna. A. n. 131. Unde nomen habeat, ib. Est pars potentialis temperantiæ, ib. Ejus partes, vel species. A. n. 132. Ubi sit tanquam in subjecto. A. n. 155. Vitia quæ illi opponuntur. Ibid.

Modestia morum quæ virtus. A. n. 154. Ejus objectum et materia, ib. Stat pro ea nomen modestiæ absolute prolatum, ib. Quæ virtutes sub illa contineantur, n. 115.

Modestia cultus quæ virtus. A. n. 158. Ejus partes, ib. Ex quibus capitibus contingat excessus circa ejus materiam. A. n. 159. Subjectum hujus modestiæ, et vitia opposita. A. n. 160.

MŒCHARI. Mœchari lucri gratia an sit potius mœchia, vel avaritia, t XI, D. 6, n. 80 et 81. Quare qui ita mœchatur potius sit avarus quam mœchus, ib.

MOLLITIES. Mollities quædam opponitur perseverantiæ. A. n. 104. Quædam castitati. A. n. 123. Quædam modestiæ cultus. A. n. 160.

MORALITAS. Dicitur a more, t. XI. Diversæ acceptiones, ib. Quæ dicantur moralia, ib. Ad moralitatem actus necessaria est libertas, t. XI, D. 1, n. 1. Sufficit quoad exercitium, num. 6. Non tamen sufficit libertas in potentia, n. 9. Genus moris constituit novum ordinem supra physicum, n. 3. Provisum est in istius supplementum, n. 4 et 5. Morale, voluntarium, et humanum an convertantur, n. 10. Amor beatificus an sit morale, ib. et n. 13. Quid de divinis excitationibus libertatem prævenientibus? Ib. Moralitas actus semper distinguitur ab entitate physica, n. 16. Potest variari illa immutata, num. 18. Etiam distinguitur a libertate, num. 23. Potest dari actus liber non moralis, num. 36. Potest variari moralitas invariata libertate num. 24. Unde sumatur distinctio inter illas? num. 26 et 27.

Moralitas actus voluntatis non est ens rationis, neque denominatio extrinseca, sed forma intrinseca et realis, t. XI, D. 1, n. 37 et sequentib. Non est relatio prædicamentalis, n. 42. Est modus transcendentaliter respectivus de prædicamento qualitatis num. 43 et 44. In quo consistat, et quare dicatur modus, num. 45 et sequentib. Quam denominationem tribuat objecto, n. 30.

Moralitas habitus quare non differat ab entitate, num. 30 et 31. An sit moralitas formalis, vel solum causalis, ib. Etiamsi sit formalis, non debet supponere entitatem physicam, num. 31. Quid de moralitate virtutum Theologicarum, num. 32. Quid de moralibus infusis, t. XII, Disp. 3, num. 37 et 38.

Quod sit moralitatis specificativum, t. XI, D. 1, n. 54 et sequentib. Moralis actus non respicit legem, nisi mediante objecto, num. 58. Idem actus cadit sub diversis legibus et plures sub eadem lege. Ibid. Prius est actum moralem respicere bonum objectum, quam esse convenientem naturæ, n. 61 et 62. Actus moralis non debet dici bonus per essentiam, bene tamen per suam differentiam essentialem, t. XI, D. 2, n. 15.

Adæquate dividitur moralitas in bonitatem et malitiam, t. XI, D. 2, n. 1. Est divisio essentialis, n. 9. Non est analoga, sed univoca, num. 19. Quæ sint proprietates moralitatis, n. 5. Moralitas formalis fundatur in ratione voluntarii, t. XI, D. 4, n. 29. Quod voluntarium sit illi essentiale per modum fundamenti, et quod accidentale. Ibid.

Quando in eodem actu concurrant plures moralitatis species, omnes debent subordinari illi, quæ est ex fine, t. XI, D. 6, num. 15 et sequent. Idem numero actus potest simul habere plures species moralitatis, n. 44. De facto habet illas quoties habet bonum objectum et finem, ib. Species sumpta ex fine, an et quomodo sit actus essentialis, n. 62. Quid de specie sumpta ab objecto n. 63 et 65, quæ ex illis sit formaliter, n. 69 et seq. Actus habentes diversa objecta et eundem finem, an sint ejusdem, vel diversæ speciei in esse moris, n. 73. Quid si objecta non attingantur ut moralia, num. 74. Quid dicendum de speciebus moralibus actus externi, n. 76.

Moralitas objectiva quare sit in objecto modus? t. XI, D. 1, n. 7 et sequentibus. Quo pacto sit volita, n. 49. Convenientia vel disconvenientia objecti ad rationem rectene dicatur moralitas objectiva, n. 84. Quomodo spectet ad genus moris, num. 85 et 86. Moralitas objectiva alia est fundamentalis, et alia proxima, n. 87. Unde fundamentalis conveniat rebus? n. 89 et sequentib. In quo consistat moralitas objectiva proxima, n. 93 usque ad 105. Quo pacto aliquid debeat esse volitum, ut det actibus moralitatem, tractatu XI, D. 5, num. 21.

MOTIO, MOTUS, MOVERE. Motus sensualitatis omnino necessarii non sunt morales, t. XI, D. 1, n. 14. Quare non admittantur in Christo Domino. Ib. Omnes illius motus sensitivæ partis rationi obediebant. Ibid.

MUSICA. Musica est ars liberalis. A. n. 33. Est scientia subalternata Arithmeticæ, n. 32.

N.

NECROS. Necros quid. A. n. 72.

NECROMANTIA. Necromantia quod vitium. ib.

NEGLIGENTIA. Negligentia cui virtuti opponatur. A. num. 46, et 153.

NEMESIS. Nemesis quæ passio. A. n. 3 et 27.

NIMIETAS. Nimia abstinentia quod vitium. A. numero 113.

Nimia lenitas quod vitium. A. n. 130.

Nimia demissio quod vitium. A. n. 145.

Nimia sollicitudo quod vitium. A. n. 46.

Nimius amor parentum quod vitium. A. numero 76.

NOLITIO. Nolitio quis actus? A. n. 4.

NOLUNTAS. Noluntas quis actus? ibid.

O

OBDURATIO. Obduratio contra divinam misericordiam est filia avaritiæ. A. n. 88.

OBEDIENTIA. Obedientia quæ pars observantiæ. A. num. 79. Est virtus specialis, ibid. Est una in specie atoma respectu omnium. A. numer. 80. Ejus conditiones, perfectio et dignitas, ibid. Quæ vitia illi adversentur, ibid.

OBJECTUM. Objectum commune in esse rei potest esse speciale in esse objecti, tractat. XI, disput. 3, numer. 25. Manente eadem propositione objecti in esse physico, potest variari in esse morali, tractat. XI, disputat. 6, numer. 41.

OBLATIO. Oblatio est actus religionis. A. num. 65. In quo a sacrificio differat, ib. Non debet fieri ex alias debito, ibid.

Oblatio primitiarum et decimatio quo pacto dicantur oblationes, ibid.

OBSECRATIO. Obsecratio quæ pars orationis. A. n. 63.

OBSERVANTIA. Observantia quæ virtus. A. n. 77. Ejus diffinitio, objectum, et dignitas, ibid. Est species subalterna, num. 78. Ejus partes, ibid.

Observantia specialis quas virtutes complectatur, ibid.

Observantia regularis quæ virtus. A. n. 50.

Observantia vanitatum quod vitium. A. numero 72.

OBSERVATIO. Observatio eventuum quod vitium, ibid.

OBSTINATIO. Obstinatio quod vitium. A. n. 17.

ODIUM. Odium quæ passio? A. numer. 3. Aliud est obstinationis, et aliud inimicitiæ. A. n. 4.

Odium Dei, et odium proximi opponuntur diversis actibus charitatis. A. num. 27.

OLIGARCHIA. Oligarchia virtus quid sit? A. num. 41. Sumitur etiam pro vitio contrario, num. 46.

OMEN. Omen quod vitium sit. A. n. 72.

ONIROCRITICA. Onirocritica quod vitium. A. n. 72.

OPINIO. Opinio quis habitus sit. A. numer. 34. Alia est circa propositiones mediatas, et alia circa immediatas, ibid. Quot modis generari contingat, numer. 35. Opinio probabilis excusat actum otiosum a culpa, non tamen eo ipso bonum efficit, t. XI, D. 7, n. 29.

OPPROBRIUM. Opprobrium quid sit. A. n. 55.

OPTICA. Optica subalternatur Geometriæ. A. numero 32.

ORATIO. Est actus intellectus, tractat. XII, Disput. 2, n. 9. Elicitur a religione existente in voluntate, numero 8. Quæ sit hæc elicientia, ibid. Quæ sit orationis essentia? numer. 9. Prima ejus rectitudo an sit de linea voluntatis vel intellectus, ibid. et numer. 11. In quo ab imperio differat, ibid. Quo pacto inter contemplationis partes numeretur, numer. 12. Quo sensu dicatur ascensus et elevatio mentis in Deum? ibid. Intellectus non efficit actum orationis nisi recipiendo aliquid a voluntate, numer. 13. Quare hoc non sit virtus? numero 14 et sequentibus. Quæ sint partes orationis. A. num. 63.

OTIOSUM. Otiosum quid dicatur. tract. XI, Disput. 7, numer. 22 et sequentibus.

Omnis actus otiosus est malus, num. 21. Quicumque actus caret honesto fine, et aliunde non habet malitiam, est otiosus. ibid. Operari ob solam commoditatem naturæ, non excusat ab otiositate, tract. XI, D. 7, n. 23. Nisi talis commoditas sit honesta, num. 33.

P.

PAGANISMUS. Paganismus quæ infidelitatis species. A. numero 17.

PARENTES. Parentum mores qua via traducantur ad filios, t. XII, D. 1, n. 24.

PARCIMONIA. Parcimonia est eadem virtus cum abstinentia. A. num. 110.

PARVIFICENTIA. Parvificentia quod vitium. A. n. 102.

PASSIO. Passio quot modis dicatur. Quæst. 59, art. 1, n. 2. Propria ejus acceptio, ibid. Quare soli actus sensitivi appetitus *passiones animæ* dicantur, num. 2. Numerus prædictarum passionum, et earum differentiæ, num. 3, et A. num. 3. An et quomodo passiones immoderatæ possint esse cum virtutibus moralibus sive acquisitis, sive infusis, q. 59, artic. 2, num. 1.

PATIENTIA. Patientia alia est pars integralis fortitudinis. A. numer. 94. Alia potentialis, num. 103. Hujus diffinitio, objectum, materia, et subjectum, ibid. An sit aliqua patientia in voluntate, quæ deficiat a ratione virtutis, ibid. Vitia contra patientiam, ibid.

PAVOR. Pavor quæ passio. A. n. 3.

PAX. Pax quid sit. A. n. 25.

PECCATUM-PECCATOR. Peccata ex infirmitate, vel ex surreptione, cur minuantur in illo qui est majoris virtutis, tract. XI, D. 4, n. 31. Capitalia peccata quare non dicantur *cardinalia*. Q. 61, a. 1, n. 4.

PERICULUM. Pericula qualia sint materia fortitudinis. A. numero 92.

PERJURIUM. Perjurium quod vitium. A. n. 74.

PERMISSIO. Permissio in Deo non datur respectu indifferentium, sed tantum respectu malorum, tract. XI, Disp. 2, num. 4. Quod sit objectum divinæ permissionis, ibid. Permittere non est proprie actus legis, num. 3.

PER SE SUFFICIENTIA. Per se sufficientia quæ virtus. A. n. 58.

PERSEVERANTIA. Perseverantia quædam est donum speciale. A. num. 104. Quædam est pars integralis fortitudinis, n. 94. Quædam est pars potentialis. n. 104. Officium, objectum, et subjectum, ibid. Perseverantia existens in voluntate, non est simpliciter virtus, ib. et t. XII, D. 2, n. 56 et 67. Vitia perseverantiæ opposita. A. n. 104.

PERSPECTIVA. Perspectiva quæ virtus. A. n. 32.

PERTINACIA. Pertinacia quod vitium. A. n. 104.

PERTINAX. Pertinax quis dicatur, ibid.

PETULANTIA. Petulantia quod vitium. A. n. 155.

PHILOSOPHIA. Philosophia naturalis quæ virtus. A. n. 30.

Philosophia moralis quæ virtus. A. n. 33.

PHILOTIMIA. Philotimia sitne vitium, an virtus. A. n. 149.

PIA AFFECTIO. Pia affectio quare deficiat a ratione virtutis. t. XII, D. 3, n. 42 et A. n. 14.

PIETAS. Pietas solet multipliciter accipi. A. n. 76. Ejus diffinitio, objectum, subjectum, et dignitas. ib. An sit eadem filiorum ad parentes, et parentum ad filios. ibid.

PŒNITENTIA. Pœnitentia est pars potentialis justitiæ. A. numero 75. Ejus congrua diffinitio, objectum et materia, ib. In quo differat a religione, ib. Habet specialem nexum cum gratia et charitate. Qua ratione dicatur expellere peccatum effective, t. XII, D. 2, num. 37.

POLITICA. Politica alia est pars philosophiæ moralis. A. n. 32. Alia est species prudentiæ. A. n. 41.

POTENTIA. Quæ potentiæ sint receptivæ virtutum, tract. XII, Disput. 1, num. 43. An et quomodo actus virtuosus superet vires potentiæ a qua elicitur, ob idque requirat habitum, numer. 44 et sequentibus.

Potentia inferior dupliciter movetur a superiori, transeunter et permanenter, numer. 45. Prima motio non fit per habitum, bene tamen posterior, ibid. Potentia potest perfici, et intra latitudinem commensurationis essentialis, et extra illam, tractat. XII, Disput. 2, numer. 2. Prima perfectio fit per habitum, sed non posterior, ibid. Qua ratione idem actus possit procedere a diversis potentiis, num. 6.

Potentiæ immanentes non specificant

suos actus, sed specificantur ab eis; secus potentiæ transeuntes, t. XI, D. 1, n. 58 et 63. Potentia transiens est pure activa, potentia vero immanens simul est passiva. ibid.

Potentia executiva quare in Deo distinguatur ab intellectu virtualiter, et in nobis non distinguatur realiter, tr. XII, Disp. 2, n. 64.

PRÆCEPTUM. Præceptum non operandi otiose, ad quod ex præceptis decalogi pertineat, tract. XI, Disputat. 7, numer. 36. Præceptum non diligendi Deum, nullo fine potest honestari, neque ab ipso Deo imponi, tr. XI, D. 4, numer. 19. Præceptorum distinctio an et quomodo distinguat actus morales, t. XI, D. 1, n. 94 et 95.

PRÆCIPITATIO. Præcipitatio quod vitium. A. n. 46.

PRINCIPIA. Tam in ratione practica, quam in speculativa dantur principia per se nota, t, XI, D. 7, num. 18.

PRIVATIO. Privatio alia consistit *in privato esse*, et alia in *privari*, t. XI, D. 7, num. 6. Hæc posterior non aufert totum contrarium, ibid.

PRODIGALITAS. Prodigalitas quod vitium. A. n. 88.

PRODITIO. Proditio est avaritiæ filia. ibid.

PROMISSIO. Promissio quis actus. A. n. 5.

PROPHETIA. Unde dicta. A. numer. 169. Ejus diffinitio, numero 170. Quid ad eam requiratur, et in quo directe consistat, ibid. Quo pacto Prophetiæ gradus distinguantur. A. num. 171. Quæ cadant sub objecto Prophetiæ, num. 172. Quadruplex Prophetia. n. 137 et 147.

Prophetia alia est prædestinationis, alia præscientiæ, alia comminationis, alia corporalis, alia imaginaria, alia intellectualis, ibid. Lumen Propheticum non datur per modum permanentis, num. 170.

PROVIDENTIA. Providentia quæ pars prudentiæ, A. n. 40.

PRUDENTIA. Habet nexum cum omnibus virtutibus moralibus, tract. XII, D. 4, num. 3. Non multiplicatur ad earum multiplicationem, neque dantur prudentiæ partiales, num. 5 et 6. Nequit esse vera prudentia, nisi ad omnia se extendat, quæ occurrere possunt in qualibet materia, num. 7.

Etiamsi darentur prudentiæ partiales, nulla sine reliquis esset perfecta, n. 8.

Rectitudo actus prudentiæ omnino dependet a rectitudine appetitus, n. 9.

Quare inordinatæ affectiones corrumpant judicium prudentiæ, n. 10.

Non sufficit ad rectitudinem prudentiæ naturalis rectitudo voluntatis, si virtutes morales deficiant, n. 11.

An et quomodo prudentia virtutes morales præcedat, et eas subsequatur. n. 18 et 19.

Prudentia licet sit in intellectu, annumeratur virtutibus moralibus. A. numer. 37. Excedit illas in perfectione, ibid. Ejus diffinitio et objectum, ibid. Quomodo distinguatur ab arte et a lege, ibid. Quo pacto præstituat finem virtutibus moralibus, vel supponat præstitutum, num. 38.

Est proxima regula moralitatis, tr. XI, disp. 11, numer. 69 et disp. 6, numer. 5. Quas conditiones requirat, ibid. Ex quocumque capite actus vitietur, non est conformis prudentiæ, ib. Vera prudentia non potest influere in actum ex aliqua parte malum, n. 3. Quo pacto dirigat appetitum sensitivum in attingentia boni honesti, tr. XII, D. 2, n. 18. Qua ratione dicatur esse in sensu interiori, cum re vera sit in intellectu, n. 48.

An et quomodo semper verum attingat, q. 57, art. 5, num. 1, et sequentibus. Proprius actus prudentiæ, non est judicium, sed imperium, numer. 2. Supponit judicium practicum omnino verum et judicium speculativum saltem probabiliter verum, num. 5. Prudentia infusa, cui certitudini innitatur, ibid. Quæ sint partes prudentiæ integrales, A. n. 40. Quæ subjectivæ, n. 41. Istæ sunt simpliciter virtutes, n. 42. Quæ sint partes ejus potentiales, num. 43. Quæ vitia prudentiæ; et ejus partibus adversentur, num. 46.

Prudentia monastica quæ virtus, A. num. 41.

Prudentia gubernatrix quæ virtus, ibid.

Prudentia politica quæ virtus, ibid.

Prudentia œconomica quæ virtus, ibid.

Prudentia militaris quæ virtus, ibid.

Prudentia regnativa quæ virtus, ibid.

Prudentia monarchica quæ virtus, ibid.

Prudentia aristocratica quæ virtus, ibid.

Prudentia oligarchica quæ virtus, ibid.

Prudentia democratica quæ virtus, ibid.

Prudentia legis positivæ quæ virtus, ib.
Prudentia carnis quod vitium, A. n. 46.
Prudentia mundana quæ dicatur, ibid.
Prudentia diabolica quæ dicatur, ibid.
Prudentia terrena quæ dicatur, ibid.
PUDICITIA. Pudicitia quæ virtus sit, et qualiter se habeat ad castitatem, A. n. 122.
PULCHRITUDO. Pulchritudo spiritualis non distinguitur ab honestate, A. n. 108.
PUSILLANIMITAS. Pusillanimitas quod vitium, A. n. 101.
PYROMANTIA. Pyromantia quod vitium, A. n. 72.

Q.

QUALITAS. Qualitas primæ speciei non comprehendit nisi qualitates quæ afficiunt bene vel male, t. XII, D. 1, n. 8, et sequentib. Prima ejus divisio non est per *facile*, et *difficile*, mobile; sed per *bene*, vel *male*, n. 11. Qualitas facile mobilis, et qualitas difficile mobilis quas species comprehendat, num. 12.

Quando est circumstantia moralis; t. XI, D. 4, n. 2. Qualiter augeat bonitatem, vel malitiam actus, num. 39. Cur non augeat in infinitum, numer. 40. Quid si aliquis actus ab æterno durasset, n. 41, et sequentibus.

Quibus auxiliis est circumstantia moralis, dicens instrumenta, quibus actio exercetur, num. 2.

Quis est circumstantia moralis, t. XI, D. 4, num. 2. Quæ conditio personæ sit hæc circumstantia? n. 32 et 33.

Quid est circumstantia moralis, tenens se ex parte objecti, tr. XI, D. 4, num. 2. Dicitur etiam *circa quid*, ibid. Quare non augeat infinite moralitatem actus, etiamsi in infinitum crescat, numer. 34, et sequentibus.

Quoties non est species circumstantiæ moralis, num. 2.

Quomodo est moralis circumstantia dicens intentionem, et modum actus, n. 2. Quo pacto moralitatem augeat, n. 38.

R.

RAPINA. Rapina quod vitium, A. n. 55.
Raptus Propheticus quid sit, A. n. 173.
RAPTUS VITIUM. Raptus vitium cui virtuti opponatur, A. num. 123.
RATIO. Ratio superior, et ratio inferior quomodo differant ab intellectu et inter se, A. n. 2. Ratio pars prudentiæ quid sit, n. 40. Ratio non debet providere parti sensitivæ propter se, sed propter rationalem, t. XI, D. 7, n. 25.
Rationalis pars debet gubernare sensitivam, ibid.
REBELLIO. Rebellio quis gradus superbiæ, A. n. 147.
REGULA. Moralis regula distinguit genus moris a genere physico, tr. XI, D. 1, n. 3. Dirigit per leges et præcepta, ib. Non regulat nisi contingentia et libera, ib. Nihil est morale nisi respiciat regulas morum, n. 5. Eadem regula mensuratur actus bonus et actus malus, t. XI, D. 1, n. 64.
Prima regula moralitatis est lex æterna, n. 65. Proxima est dictamen rationis secundum quod prædictam legem participat, ib. Prima regula debet esse a se indefectibilis, n. 66. Secunda debet regulare in virtute primæ, n. 67. Quod rationis dictamen sit regula proxima moralitatis? num. 69. Habeat ne tale dictamen rationem legis, num. 70. Unde habeat quod sit verum immobiliter, n. 73. An et quomodo natura rationalis sit regula, n. 71. Totus ordo moralis regulatur secundum proportionem ad finem ultimum, num. 76. Nihil est actu sub regula morali, nisi ut præceptum, vel prohibitum, tr. XI, D. 2, num. 2. An et quomodo cadant sub prædicta regula indifferentia, vel quæ tantum permittuntur, n. 3. Intellectus creatus non est regula voluntatis, nisi ex participatione intellectus divini, t. XII, D. 2, n. 31.
Regula artis est finis particularis intentus ab artifice, q. 57, a. 3, n. 4. Quæ sit regula veri practici, et quæ speculativi, ib.
REGULABILITAS. Regulabilitas actus quid sit, t. XI, D. 1, n. 35. Supponitur ad moralitatem, ib.
RELATIO. Prædicamentalis non exprimit perfectionem, secus transcendentalis, tr. XI, D. 1, n. 24.
Relatio virtualis aliquando dicitur habitualis, t. XI, D. 5, n. 37.

Relatio solum habitualis non dat actibus moralitatem, t. XI, D. 5, n. 27. Non est semper necessaria relatio formalis, sed sufficit virtualis, n. 30. Quid de relatione interpretativa? n. 34 et 35. Quare in ordine ad bonum non detur hæc relatio? ibid.

Relatio objecti virtutis infusæ ad finem ultimum alia est actualis, et alia radicalis, tr. XII, D. 3, n. 21.

RELAXATIO. Relaxatio quod vitium, A. num. 55.

RELIGIO. Unde dicta, A. n. 5. Ejus diffinitio et objectum, n. 60. Excedit omnes virtutes morales, ib. Est formaliter una virtus atoma, n. 61. Est eminenter pietas, gratitudo, observantia, et dulia erga Deum, ib. Explicantur ejus actus, n. 62 et sequentib. Correspondet illi donum pietatis, nu. 70. Vitia opposita religioni, n. 71, et sequentib. Quare virtus religionis non sit in intellectu, et tamen ibi eliciat actus, t. XII, D. 2, n. 8, usque ad 15.

REMISSIO. Remissio quod vitium, A. num. 84.

REPROBATIO. Reprobatio quis actus, A. num. 4.

RIXA. Rixa quod vitium? A. n. 27.

RUSTICITAS. Rusticitas quod vitium, A. num. 80.

S.

SACRAMENTUM. Sacramenta ad suum effectum quam intentionem requirunt tam in conferente, quam in suscipiente, tr. XI, D. 5, n. 38.

SACRIFICIUM. Sacrificium quid sit, A. n. 65. Explicatur ejus diffinitio, ib. Sacrificii species, ib.

SACRILEGIUM. Sacrilegium quid sit, A. n. 74. Opponitur religioni, ib. et n. 123.

SÆVITIA. Sævitia quod vitium, A. num. 84.

SAGACITAS. Sagacitas quid sit, et unde dicta, A. num. 40.

SANCTITAS. Sanctitas quæ virtus, A. num. 56.

SAPIENTIA. Sapientia quomodo a scientia distinguatur, A. n. 29 et q. 57, a. 2, n. 1 et sequentib. Est habitus acquisitus per demonstrationem, ibid. Sitne superior habitu principiorum. q. 57, a. 2, n. 4.

SATISFACTIO. Satisfactio est proprius actus pœnitentiæ, A. n. 63.

SCANDALUM. Scandalum quid sit, et cui virtuti opponatur, A. num. 27.

SCRUPULUS. Scrupulus quid sit, A. num. 34.

SCURRILITAS. Scurrilitas quod vitium, A. num. 157.

SECURITAS. Securitas ut virtus comprehenditur sub magnanimitate. A. n. 96.

SEDITIO. Seditio quod vitium, A, n. 27.

SEGNITIES. Segnities quæ passio, n. 3.

SEMIVIRTUS. Semivirtus quos habitus comprehendat, num. 7.

SENSUS. Sensus interni ex participatione intellectus possunt elevari ad proponendum bonum honestum, tr. XII, D. 2, num. 27.

SERMO. Sermo sapientiæ quæ gratia sit. A. num. 165. Quid sit sermo scientiæ. ib.

SEVERITAS. Severitas quid sit. A. num. 129. Non contratriatur clementiæ, ib. Severus unde dictus, ib.

SILENTIUM. Silentium an et quomodo sit virtus. A. num. 161.

SIMONIA. Simonia quod vitium. A. numero 74.

SIMPLICITAS. Simplicitas quæ virtus. A. num. 158.

SIMULATIO. Simulatio quod vitium. A. num. 86.

SINESIS. Sinesis quæ virtus, et quis ejus actus? quæst. 57, art. 6, num. 1 et 2, et A. num. 43.

SINGULARITAS. Singularitas quis gradus superbiæ, n. 147.

SOBRIETAS. Sobrietas quæ virtus. A. n. 114.

SODOMIA. Sodomia quod vitium. A. numero 123.

SOLERTIA. Solertia quid sit. A. n. 36. Dividitur in practicam, et speculativam, ibid. Est pars integralis prudentiæ, n. 40.

SOLLICITUDO. Sollicitudo unde dicta. A. n. 40. Nimia sollicitudo cui virtuti opponatur, n. 46.

SORTILEGIUM. Sortilegium quod vitium. A. n. 72.

SPECIES. Species intelligibilis non est per se determinata ad unum sicut virtus intellectualis, t. XII, d. 2, n. 66. Differunt ab hujusmodi virtutibus, num 67. In quo

sensu appellet D. Thom. species intentionales habitum scientiæ, n. 73 et 74.

SPES. Spes passio quis actus sit. A. n. 3. Quare spes residens in appetitu sensitivo, non sit virtus, num. 18.

Spes virtus theologalis. A. num. 18. Conditiones ad illam requisitæ, ibid. Quid sit objectum ejus primarium, et quæ secundaria? ibid. Subjectatur in voluntate prout eminenter irascibili. Correspondet illi donum timoris, num. 18. Quæ vitia illi opponantur, num. 20.

Spe theologica nemo potest male uti, tr. XI, d. 6, n. 32. Supponit aliquem amorem boni sperati, q. 62, a. 4. A quo principio oriatur talis amor? ib. n. 4 et 5.

STRENUITAS. Strenuitas quæ virtus. A. n. 96.

STUDIOSITAS. Studiositas quæ virtus. A. num. 152. Quis ejus proprius actus, ibid. Quod subjectum, tractat. XII, disp. 2, num. 55, et A. num. 152. An sit duplex habitus, ibid.

STUDIUM. Studium quis actus, A. num. 152.

STULTITIA. Stultitia opponitur dono sapientiæ. A. num. 27.

STUPOR. Stupor quæ passio. A. n. 3.

STUPRUM. Stuprum quod vitium. A. n. 123.

SUPERBIA. Superbia quod vitium. A. n. 145. Quatuor ejus species, n. 146. Superbiæ gradus ex D. Bernardo, n. 147. Qualiter humilitatis gradibus respondeat, num. 148.

SUPERFLUITAS. Superfluitas quod vitium. A. n. 88.

SUPERSTITIO. Superstitio unde dicta. A. num. 71. Opponitur religioni, ibidem. Multiplex erit divisio et species, ibid. Quæ dicatur superstitio cultus indebiti, quæ cultus superflui, et quæ superstitio observantiarum? ibid. et num. 73.

SUSPICIO. Suspicio quid sit? A. n. 34.

SUSTINERE. Sustinere est principalis actus fortitudinis. A. n. 93. Quid hoc actu importetur, ib.

SUSURRATIO. Susurratio quod vitium. A. n. 55.

SYNDERESIS. Quis habitus sit, et quis ejus actus? A. n. 28. Solum dictat de rebus in universali, t. XI, d. 6, num. 8. Non potest esse juxta synderesim, quod est prudentiæ contrarium, n. 9. Quicumque libere operatur, tenetur uti judicio synderesis, t. XI, d. 7, n. 19. Non potest hoc judicium omnino deleri, dum ratio non est totaliter ligata, n. 20. Quare synderesis non sit indita intellectui in ipsa animæ creatione, t. XII, d. 2, n.38. Supponit necessario rectitudinem naturalem voluntatis, ib.

T

TEMPERANTIA. Temperantia unde sic vocetur. A. num. 105. Accipitur dupliciter, ibid. Quæ delectationes sint ejus materia, ibid. Delectationes gustus non sunt materia temperantiæ nisi in quantum sunt delectationes tactus, num. 106. Quæ sint partes integrales temperantiæ? num. 107. Quæ subjectivæ, num. 110. Quæ vitia illi opponantur? n. 109. Quod donum illi correspondeat? n. 122.

Temperantiæ subjectum, ib. Partes ejus potentiales, n. 124.

TENTATIO. Tentatio Dei opponitur religioni. A. n. 74.

THEOLOGIA. Theologia est simpliciter sapientia. A. num. 29. Alia est acquisita, et alia infusa, ibid.

THEOSEBIA. Theosebia quæ virtus. A. n. 56.

TIMIDITAS. Timiditas quod vitium. A. n. 95.

TIMOR. Timor quæ passio? A. n. 3.

TIMOR DONUM. Timor donum Spiritus sancti quid sit. A. n. 19. Quæ sit ejus divisio in initialem, filialem, et reverentialem, ibid.

TIMOR MUNDANUS. Timor mundanus quis dicatur? ib. Quis timor servilis, ibid.

TOLERANTIA. Tolerantia quæ virtus? A. n. 96.

TRISTITIA. Tristitia quæ passio? A. num. 3.

TURPILOQUIUM. Turpiloquium numeratur inter filias luxuriæ. A. num 124.

TYRANNIS. Tyrannis quod vitium? A. num. 46.

U

UBI. Ubi est circumstantia moralis, t. XI, d. 4, num. 1 et 2. Quare non semper munus circumstantiæ exerceat? n. 82.

URBANITAS. Urbanitas quæ virtus, A. num. 78.

USURA. Usura quod vitium, A. n. 55.

USUS. Usus quis actus, A. n. 4.

V

VERECUNDIA. Verecundia quæ passio. A. num. 3. Est pars integralis temperantiæ, num. 107. Quare deficiat a ratione virtutis, ibid. Virtuosus quare non verecundetur, ibid.

VERITAS. Veritas, seu veracitas quæ virtus. A. num. 85 et 155. Existit in voluntate, num. 85. Ejus officia, ibid.

VICTIMA. Victima quæ sacrificii species. A. num. 65.

VINDICATIO. Vindicatio, sive vindicativa quæ virtus. A. num. 82.

VIOLENTIA. Violentia est filia avaritiæ. A. n. 88.

VIRILITAS. Virilitas quæ virtus. A. numero 93.

VIRTUS. Virtutis nomen, et etymologia, tractat. XII. Variæ acceptiones, ibidem. Virtus humana est essentialiter habitus, tract. XII, disputat. 1, num. 1, et sequentibus. Quælibet relatio prædicamentalis supponit virtutem constitutam, num. 6 et 7. Virtus et vitium dividunt per se habitum, num. 8. Non conveniunt nisi in genere remoto, num. 14. Quod sit genus proximum virtutis; et quæ genera remota, num. 13.

Concurrit ad actum effective, num. 21, et sequentib. An ut causa principalis, vel instrumentalis, univoca, vel æquivoca, num. 25 et 26. Quid in actu per se producat, num. 47 et sequentib. Non concurrit per se ad entitatem physicam, ib. Neque per se primo ad modum facilitatis, n. 48. Concurrit per se moralitatem ut facilitati conjunctam, num. 48 et 49. Quo ordine utramque attingat, ib. Quo pacto concurrat ad intensionem num. 51.

Diffinitio virtutis ex Augustino, tr. XII, d. 1, num. 62. Quid sit diffinitum prædictæ diffinitionis, num. 63. An et quomodo omni virtuti conveniat, num. 64. Cur non conveniat actibus, sed tantum habitibus, n. 65. An conveniat donis Spiritus sancti, n. 66. Quid de habitibus intelligentiæ, synderesis, perseverantiæ, et continentiæ? ibid. Explicatur prima diffinitio Aristot. *Habitus, qui bonum facit habentem*, etc., num. 67. Explicatur secunda *Habitus electivus*, etc., n. 68. Explicatur tertia *Dispositio perfecti ad optimum*, num. 69. Quid dicatur *perfectum*, et quid *optimum*, ib. Quo pacto virtus diffiniatur ab Arist. esse *ultimum potentiæ*, num. 70.

Virtutes quædam dant solam facultatem recte operandi, quædam etiam rectum usum, q. 56 a 3, num. 3. Quid postulet hic rectus usus. ibid, num. 4. Quæ virtutes usum rectificent, num. 6. Quid sit reddere opus bonum in potentia, et quid in actu, num. 5.

Quare participatio rationis in appetitu habeat proprie rationem virtutis; non vero participatio voluntatis in intellectu, tr. 12, d. 2, num. 14 et 15. Quare plures actus intellectus requirant plures virtutes; non vero plures actus voluntatis, q. 57, art. 6, n. 4 et 5.

Licet omnes virtutes sint juxta naturam, non tamen a natura, quæst. 63, a. 1, num. 1. Quid sit virtutes esse a natura secundum inchoationem, et non secundum consummationem, ibid. Quæ sint in natura principia respectu virtutum, n. 2. Sitne aliqua virtus a natura, et quantum ad consummationem, num. 3. Quo pacto principia naturalia sint sufficiens causa virtutum sine recursu ad extrinsecum agens, quæst. 63, a. 2.

Omnes virtutes debent distingui secundum actus et objecta, tr. XII, d. 3, num. 9. Virtus simpliciter perfecta quæ dicatur, tr. XII, d. 4, n. 1. Triplex modus imperfectionis virtutis, ib. Quid requirat virtus perfecta? num. 2. Quid addat perfectio supra essentiam virtutis, num. 17.

Virtus intellectualis quæ sit. A. num. 12. Virtus pure intellectualis potest influere in actum moraliter vitiosum, t. XI, d. 6, n. 29. An et quomodo voluntas possit illa male uti, ibid., et tr. XII, d. 1, num. 64. Quo pacto illi conveniant particulæ diffinitionis: *Qua recte vivitur, et qua nemo male utitur*, ib. Non dat potentiæ rectum usum, neque reddit perfectam operationem in actu, sed tantum in potentia, quæst. 56 a. 3, num. 5 et sequentibus.

Virtus intellectualis speculativa qua ratione dividatur in scientiam, sapientiam et intellectum, quæst. 57, a. 2, num. 5. Quare virtutes pure intellectuales non numerentur inter Cardinales, q. 61, a. 1, num. 4. Qualis sit divisio virtutis in intellectualem, et moralem, q. 65, a. 3, n. 3.

Virtus moralis quæ dicatur q. 58, a. 1. Et A. num. 12. Non concurrit nisi ad actus regulatos per prudentiam, t. XI, d. 6, n. 28. Non influit in actum aliqua parte vitiosum, ibid. Neque voluntas potest ea male uti, num. 29. Quare dicatur *habitus electivus*, et an ejus actus sit intentio, vel electio? tr. XI, d. 6, num. 82. Actus virtutis moralis non potest immediate attingi a charitate per modum actus, bene tamen per modum objecti, tract. XII, d. 3, num. 13. Inesse objecti non dependet per se a prudentia, sed solum inesse actus. Ib. Quo pacto objecta moralium virtutum comparentur ad objectum charitatis? n. 25.

Virtus cardinalis unde dicta, q. 61, a. 1, num. 1. Duplex nominis etymologia. Ibid. Quæ virtutes *Cardinales* dicantur, q. 61, a. 2, num. 1. Quare ab earum numero excludantur latria, humilitas et patientia, num. 3. Quo pacto virtutes cardinales inter se differant, a. 4.

Quæ sit divisio virtutum cardinalium in politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares, a. 5. Virtus politica quæ dicatur. Ibid. Quæ sit virtus purgatoria, quæ purgati animi, et quæ exemplares. Ibid. Virtutes exemplares an et quomodo sint in Deo? ib. num. 1. Virtutes Christi Domini possunt dici exemplares, num. 2. Virtutes purgatoriæ et purgati animi quo sensu dicantur auferre passiones, vel eas ignorare, n. 7. An sub virtute politica non tantum virtutes acquisitæ, sed etiam infusæ contineantur? n. 3.

Virtus theologalis an possit influere in actum aliqua parte vitiosum, t. XI, d. 6, n. 31 et 32. Quare theologales virtutes non dicantur cardinales, q. 62, a. 1, num. 4. Negare virtutes theologicas, qua sit censura dignum, q. 62, a. 1. Possitne earum influxus a Deo suppleri saltem per auxilium intrinsecum, ibid. Quare sit ponenda in voluntate duplex virtus theologica, q. 62, a. 3, num. 2. Rectene aliæ virtutes præter fidem, spem et charitatem a theologalium numero excludantur, ibid., num. 3.

An et quomodo virtutes theologicæ petant simul infundi, quæst. 64, a. 4, num. 2. Qualiter detur prioritas et posterioritas inter earum actus? num. 3. Quæ sit convenientia, et disconvenientia inter virtutes theologicas et principia naturalia, tract. XII, d. 3, num. 10. Quare virtutes theologicæ sine moralibus infusis non sufficiant ad omnes actus supernaturales, ibid. An et quomodo virtutes theologicæ a prudentia dependeant? q. 64, a. 4, n. 4. Possintne dependere a prudentia acquisita? ib.

Virtus moralis per se infusa est impossibilis, t. XII, d. 3, num. 1. Habet distinctum formaliter objectum ab objecto acquisitæ, num. 2. Unde sumatur hæc distinctio, ibid. Quo pacto quærat medium in passionibus et operationibus, ibid. Ejus existentia de facto probatur, num. 3 et sequentibus. Maneret imperfectus ordo supernaturalis, sine virtutibus moralibus infusis, n. 6.

Virtutes morales infusæ differunt specie ab acquisitis, num. 16. Unde sumatur hæc distinctio, ib. et num. 1 et 2. Omnes virtutes morales infusæ conferuntur in instanti justificationis, n. 17. Circa omnem materiam moralem est aliqua virtus infusa, n. 18. An debeant multiplicari sicut acquisitæ. Ibid. An sit aliqua virtus moralis infusa, cui nulla acquisita correspondeat. Ib.

Virtutes morales acquisitæ non imperantur a charitate nisi mediis infusis, num. 22. Quo pacto virtutes infusæ dent potentiæ facilitatem, num. 23 et 24. An et quomodo influant effective in facilitatem actus, ibid. Virtutes morales infusæ versantes circa passiones, non sunt in voluntate, sed in appetitu sensitivo, t. XII, d. 3, n. 26, et sequentibus. Aliquæ virtutes infusæ respicientes bonum proprii suppositi sunt in voluntate, num. 30. Non est contra rationem virtutis infusæ, quod sit corporea, n. 31. An et quomodo virtutes morales infusæ passiones moderentur, n. 34. Quo pacto earum actus sint supernaturales, num. 35 et sequentibus.

Qua virtute vel habitu voluntas moveat appetitum ad eliciendos actus virtutum infusarum, num. 41, et sequentibus. Sufficiat ne habitus charitatis, num. 43. Nulla virtus infusa potest produci nostris actibus, n. 44 et sequent. Omnes sunt proprietates gratiæ, et debent ab ea dimanare, ib. Ille solus potest esse causa virtutis infusæ, qui potest causare gratiam, num. 50. Nequit Deus conferre creaturæ virtutem, ut per modum causæ principalis prædictam productionem attingat, 52. Concurrant ne de

facto actus nostri per modum causæ instrumentalis, n. 53. Quod dictum est de productione prædictarum virtutum, intelligendum est de intensione, ib. et sequentib. An actus virtutum infusarum aliquem alium habitum producant, num. 55. Virtus acquisita quare non sit proprietas naturæ, sicut infusa est proprietas gratiæ, tr. XII, d. 3, num. 47.

Subjectum virtutis non potest esse corpus, neque anima secundum substantiam, sed sola potentia operativa, tr. XII, d. 2. Talis potentia an et quomodo debeat esse indifferens, t. XII, d. 1, n. 54. Et d. 2, n. 50. Non ponitur virtus nisi in potentia, quæ habet aliam superiorem, t. XII, d. 1, num. 3 et n. 42. Non ponitur in intellectu agente, neque in viribus omnino naturalibus, num. 43. Neque in membris et sensibus externis, t. XII,d. 2. Neque in sensibus internis, q. 56, a. 5. Ponitur in intellectu possibili et in voluntate, t. XII, d. 1, n. 4, 3, et d. 2. Tres conditiones potentiæ receptivæ virtutis, d. 2, num. 17.

Eadem virtus numero vel specie non potest esse simpliciter in duabus potentiis, n. 1. Duplex modus participationis virtutis in aliqua potentia, num. 2. Virtus complete residens in aliqua potentia, perficit illam intra latitudinem commensurationis essentialis et objecti specificativi, ibid. Perficit ut forma propria, num. 3. Virtus non est nisi in potentia, ubi actus consummatur, n. 6. Virtus ad aliquem actum semper est in illa potentia, cujus objectum respicit, num. 9. Participatio rationis in appetitu habet proprie rationem virtutis, non autem participatio voluntatis in intellectu, n. 14. Propter unicum actum non ponitur duplex virtus, num. 6.

Habitus existens in appetitu sensitivo, vere et proprie sunt virtutes, t. XII, d. 2, n. 16. Qua ratione opus virtutis in prædicto appetitu consummetur, n. 18. Quo pacto virtus ibi existens, dicatur *habitus electivus*, n. 20 et sequentib. Quæ virtutes in prædicto appetitu resideant? n. 28. Virtutes respicientes bonum alienum, omnes subjectantur in voluntate, num. 29. Quæ respiciunt bonum proprium ordinis naturalis, non sunt in voluntate, num. 57. Cur non sint virtutes. Ib.

Connexio virtutum attenditur secundum statum perfectum, tr.XII, d. 4, n. 3 et seq. Omnes virtutes morales sunt connexæ inter se et cum prudentia. Ibid. An et quomodo omnes simul in statu perfecto acquirantur, num. 16. Omnes morales infusæ sunt connexæ cum charitate, et charitas cum illis, num. 20 et sequent. Cur non possint esse cum sola spe sine charitate, num. 21.

Connexio virtutum non est accipienda quantum ad materiale, sed quantum ad formale, n. 23. Quid de virtutibus, quarum materia aliquibus personis repugnat, ibid. Charitas ex parte sua non habet connexionem cum virtutibus acquisitis, num. 25. Virtutes acquisitæ secundum essentiam possunt esse sine charitate, ibid. Sed non in statu perfecto, num. 26.

In statu naturæ lapsæ nulla est dicenda absolute et simpliciter virtus sine gratia et charitate, num. 27. Quid de virtutibus acquisitis in statu naturæ integræ? ibid. De facto nulla est dicenda a theologis absolute et simpliciter virtus, nisi sit conjuncta charitati, ibid. Quid tenendum de connexione fidei et spei cum charitate, q. 64, a. 4, n. 1 et seq., et a 5, n. 1 et sequentib. Quo pacto Philosophi gentiles connexionem virtutum cognoverint? t. XII, D. 4, n. 29.

Virtutis medium dupliciter assignatur, nempe essentialiter, et causaliter, q. 64, a. 1, num. 4. Primo modo convenit solis virtutibus quæ versantur circa passiones, nu. 7. Posteriori modo convenit omnibus moralibus, n. 4.

An et quomodo actus justitiæ possit vitiari per excessum, num. 8 et 9. Excessus non est contra justitiam nisi rationi defectus, num. 10. Medium virtutis semper debet esse medium rationis, q. 64, a. 2, n. 1. Respectu justitiæ etiam est medium rei, n. 2 et 3. An et quomodo virtutes intellectuales consistant in medio, q. 64, a. 3. An et quomodo virtutes theologicæ, a. 4. Non habent medium ex parte objecti, sed ex parte nostra, ib. n. 1 et 2. Quicumque circa Deum errat, contra fidem peccat per defectum, num. 3.

Virtutum æqualitas est quædam connexio secundum quantitatem, quæst. 65, a. 1, n. 1. Triplex gradus secundum quem potest æqualitas, vel inæqualitas attendi, ib. Omnes virtutes specie differentes, sunt inæquales, num. 2. Illa est major, quæ proximius accedit ad rationem, ib. Omnes virtutes admittunt inæqualitatem intensivam, ibidem. Quid de extensiva, num. 3. Discrimen quantum ad hoc inter virtutes morales, et intellectuales, num. 4. An et quomodo virtutes in eodem supposito existentes

simul crescant, q. 75, a. 2, n. 1 et 2. Quid sit virtutem augeri quantum ad materiale, vel quantum ad formale, num. 3. An virtutes morales præemineant intellectualibus ; vel e converso, q. 65, a. 3, n. 1, et sequentib.

Duratio virtutum quo pacto eis conveniat, q. 66, a. 1. An et quomodo virtutes morales perseverent in patria, ibid. nu. 1 et 2 et 3. Omnes erunt formaliter in beatis a die resurrectionis, ibid. Nec solum morales infusæ, sed etiam acquisitæ, num. 4. An saltem per aliquod breve tempus permanere possint cum damnatis, numer. 5. Quid de duratione virtutum intellectualium, q. 66, a. 4.

VOLUNTAS. Voluntas ad attingendum bonum proprium ordinis naturalis, non indiget virtute superaddita, tract. XII, disp. 2, num. 30, et sequentibus. Quare sit a natura sufficienter rectificata circa illud, ib. et n. 34, et sequentibus. Ista rectitudo non est voluntati essentialis, num. 32. Differatne realiter ab illa, num. 41. Non esset firmum naturale judicium intellectus, nisi supponeret rectitudinem naturalem voluntatis, numer. 35. Quare ista rectitudo non sit proprie virtus, numero 42 et 43.

Ex quibus capitibus voluntas patiatur difficultatem circa bonum honestum, t. XII, D. 2, n. 36. Difficultas quæ est ex passionibus appetitus, non requirit virtutem in voluntate, sed in ipso appetitu, numer. 37. Cur voluntas oriatur complete rectificata circa bonum proprium, et non circa alienum, numer. 44 et 45. Circa malum contrarium bono proprio non acquirit vitium, num. 49. An in amplectendo propriam mortem, sit voluntas per se difficilis, num. 51. In ordine ad passiones indiget habitibus continentiæ et perseverantiæ, quæ non sunt simpliciter virtutes, numero quinquagesimooctavo.

In elicientia proprii actus nequit voluntas violentiam pati, tractatu decimo, disputatione quinta, numero trigesimo. Quid in carentia omnium actuum, numero trigesimoquinto. Quid in recipiendo ab extrinseco aliquam formam, numero trigesimooctavo. Quid in respiciendo proprium esse, num. quadragesimosecundo. Quid si necessitetur ad amandum quod petit amari libere, numer. 43.

VOTUM. Votum quis actus religionis, A. numer. 66. Voti species, ibid.

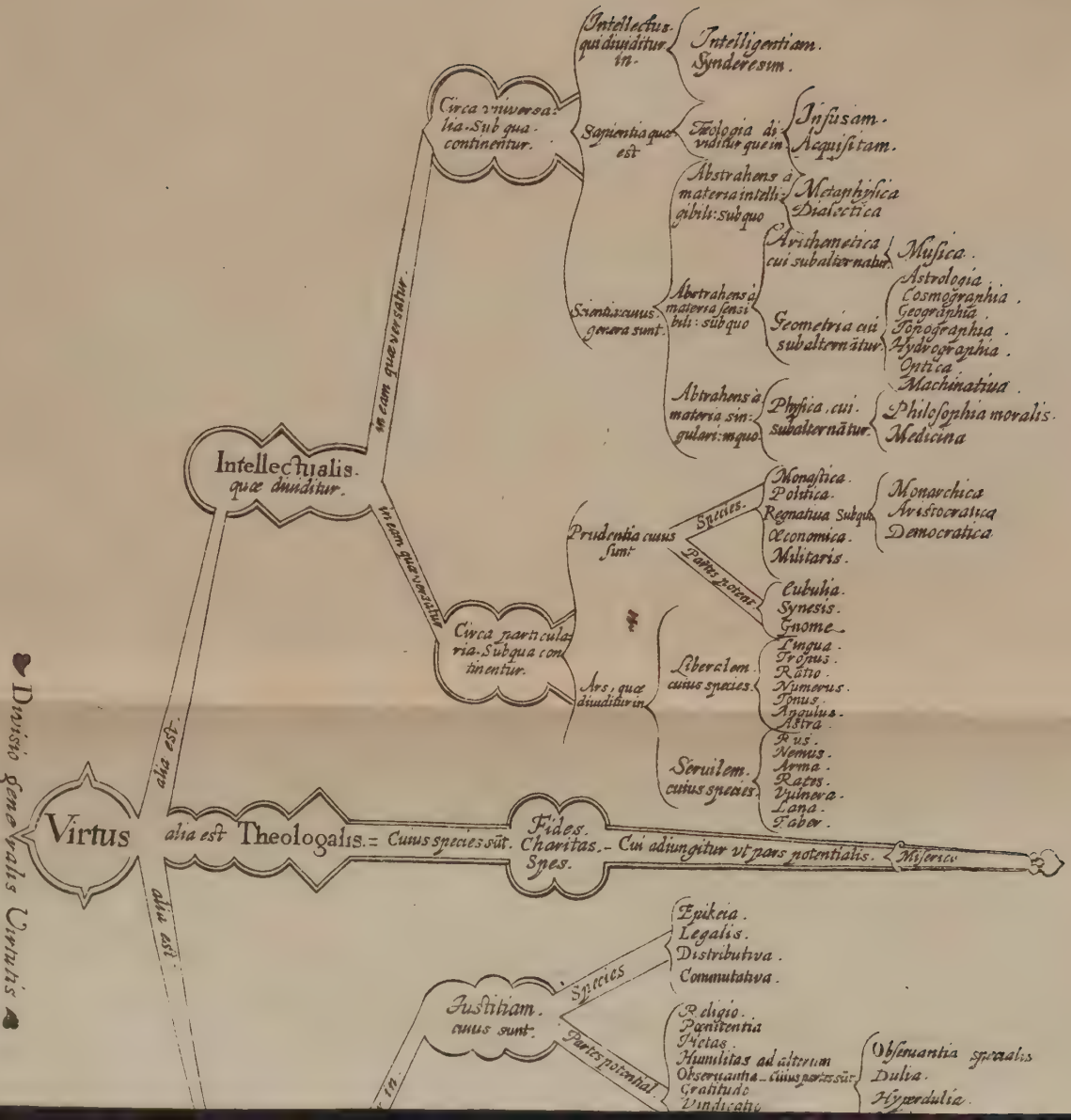
Z.

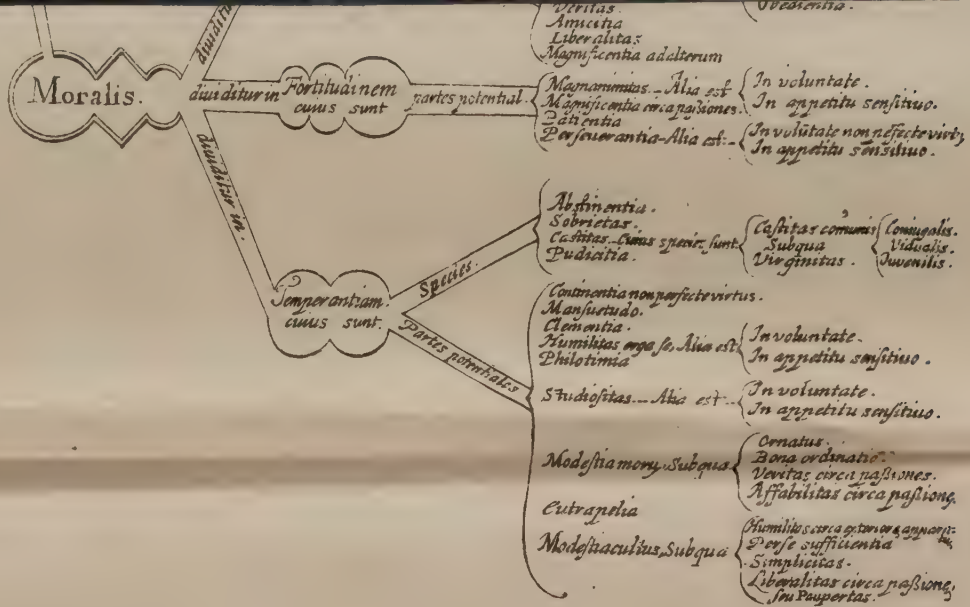
ZELUS. Zelus quæ passio, A. n. 3. Est effectus charitatis, num. 26.

FINIS.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

BRUXELLIS. — TYPIS A. VROMANT


Divisio generalis Virtutis
Virtus
alia est
alia est
Intellectualis. quæ dividitur.
in eam quæ versatur
Circa universalia. Sub qua continentur.
Intellectus. qui dividitur in.
Intelligentiam.
Synderesim.
Sapientia quæ est
Theologia dividitur quæ in
Infusam.
Acquisitam.
Scientia cuius genera sunt.
Abstrahens à materia intelligibili: sub quo
Metaphysica
Dialectica
Abstrahens à materia sensibili: sub quo
Arithmetica cui subalternatur
Musica.
Geometria cui subalternatur
Astrologia
Cosmographia.
Geographia
Topographia.
Hydrographia.
Optica
Machinativa.
Abstrahens à materia singulari: in quo
Physica, cui subalternatur
Philosophia moralis.
Medicina
in eam quæ versatur
Circa particularia. Sub qua continentur.
Prudentia cuius sunt
Species.
Monastica.
Politica.
Regnativa Sub qua
Monarchica
Aristocratica
Democratica
Œconomica.
Militaris.
Partes potentiales
Eubulia.
Synesis.
Gnome.
Ars, quæ dividitur in
Liberalem. cuius species
Lingua.
Profus.
Ratio.
Numerus.
Tonus.
Angulus.
Astra.
Servilem. cuius species
Rus.
Nemus.
Arma.
Rates.
Vulnera.
Lana.
Faber.
alia est Theologalis. = Cuius species sūt.
Fides.
Charitas.
Spes.
Cui adiungitur vi pars potentialis.
Misericordia
alia est
Justitiam. cuius sunt.
Species
Epikeia.
Legalis.
Distributiva.
Commutativa.
Partes potentiales
Religio.
Pœnitentia
Pietas.
Humilitas ad alterum
Observantia. Cuius partes sūt
Gratitudo
Vindicatiæ
Observantia specialis
Dulia.
Hyperdulia.



LITH HARDOUIN. PARIS

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

Ac 2572

GTU Library
3 2400 00281 4725

LIBRARY USE ONLY

2572 BX 1751 S2 1870 v.6

AUTHOR

TITLE Salmanticense Cursus Theologicus

DATE LOANED | BORROWER'S NAME | DATE RETURNED

BX
1751
S2
1870
v.6